AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

ROGER LENAERS

AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

Roger LENAERS

Aunque no Haya un Dios Ahí Arriba
Vivir en Dios, sin dios
Roger LENAERS

Obra original:
Al is er geen God-in-den-hoge. 208 pp., Kapellen, Belgium, 2009.

Primera edición: agosto de 2013

© **Editorial Abya Yala**
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador.
Telef.: (593 2) 2506-255 / 3962-800 ext. 2638
Fax: (593 2) 2506-267
editorial@abyayala.org
http://www.abyayala.org
y
Agenda Latinoamericana
http://latinoamericana.org

Impreso en Quito, Ecuador.
ISBN: 978-9942-09-145-1

Diagramación y cubierta: Agenda Latinoamericana

Colección «Tiempo axial», nº 16
http://tiempoaxial.org

Traducción de:
Manuel Ossa, Santiago de Chile,
revisión de Paul Miño-Armijos y José María Vigil

Haga su pedido de este libro en papel a:
Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador
ventas@abyayala.org
editorial@abyayala.org
o, internacionalmente, a:
ventasinternacionales@abyayala.org

o adquiéralo en línea en: *www.abyayala.org*
30% de descuento en su versión digital, desde *abyayala.org* > Libros Virtuales

Vea la colección en *http://tiempoaxial.org*
Descuento especial en la adquisición de la colección completa.

ÍNDICE

Presentación 7

Prólogo..... 11

1. El fundamento de una fe moderna 15

2. El fundamento de una ética para creyentes de hoy 23

3. La ética premoderna como ética de la ley 33

4. Una ética sexual de creyentes modernos 45

5. ¿Indisoluble? 63

6. Abjurar del dinero 73

7. La tensión entre obediencia y libertad..... 81

8. Eutanasia 92

9. Una vieja historia: el conflicto entre ciencia y fe 107

10. Encuentro con Dios en la modernidad atea 122

11. ¿Por qué siempre la Biblia?..... 137

12. Rehabilitación de la Biblia..... 158

13. ¿Por que siempre la «santa misa»?..... 167

14. Conmemoración de la última cena..... 180

15 El no teísmo como último paso 195

Epílogo 210

Presentación

Roger Lenaers es ya conocido para los lectores de la colección Tiempo Axial. Su libro *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*, el nº 10 de la colección, ha conocido varias ediciones, y continúa siendo solicitado. Hemos de señalar que, aparte de los lectores individuales, son incontables las comunidades y grupos (de formación, de estudio, de catequesis, de revisión o actualización de la fe), en América y en Europa, que lo han tomado como "manual", como su texto base para la reflexión y el debate en sus reuniones o sesiones de formación. Y es que, aunque el libro no lo pretendía explícitamente, sin embargo se presta perfectamente para ese servicio, por el hecho de estar muy bien estructurado, con una tesis clara –y una metáfora emblemática, la de "el segundo piso"–, con una exposición magistral inicial, seguida de una aplicación sistemática a cada uno de los principales elementos y dimensiones del cristianismo (Dios, Jesucristo, Trinidad, el Credo, María, la Revelación, la Iglesia, la jerarquía eclesiástica, los sacramentos, la oración, la penitencia, la vida más allá de la muerte...). Desde la colección Tiempo Axial damos fe de esa legión de lectores individuales y colectivos y comunidades que testimonian el éxito, la excelente acogida que ha recibido y sigue recibiendo el citado libro de Lenaers, *Otro cristianismo es posible*.

Este otro libro que el lector tiene ahora en sus manos, el segundo de Lenaers en la colección Tiempo Axial, "*Aunque no haya un dios ahí arriba. Vivir ante Dios sin dios*", aunque es independiente, continúa aquel mensaje, lo completa, y lleva su tesis más allá, hasta hacernos llegar a unas conclusiones todavía más desafiantes que las del primer libro.

Si el primer libro era una exposición brillante y perspicaz del paradigma de la "modernidad" aplicado al mundo religioso, este segundo se adentra en un paradigma diferente, el del "pos-teísmo", al que dice el autor que el desarrollo y la evolución del pensamiento de la modernidad está llegando como una consecuencia lógica y natural.

Parte Lenaers de la invitación que Bonhoeffer hizo a la teología a repensar la fe para llegar a vivirla de un modo modernamente adulto, como una "santidad laica", *ante Dios pero sin dios*, es decir: *ante Dios*, ante ese gran Misterio que nos sobrecoge y que no podemos explicar ni nombrar adecuadamente, pero *sin dios*, es decir: sin pensar que haya ahí arriba, ahí afuera, un *theos,* en una especie de "segundo piso", dispuesto a intervenir y echarnos una mano en nuestras dificultades. Debemos ser adultos, es decir, debemos ser capaces de vivir ante Dios, plenamente abiertos al Misterio, pero sin vivir pendientes de un supuesto papá celestial que habita en el segundo piso y está atento a nuestros pedidos para solucionarnos nuestros problemas; y ateniéndonos a las consecuencias que conlleva la disolución de esa creencia en el piso de arriba, donde moraban los dioses, los *theoi*, y el *Theos* cristiano*.

A lo largo del libro Lenaers nos invita a explicitar y desentrañar todas esas consecuencias que se derivan del hecho de hacerse adulto y descubrir que no hay "piso de arriba": en todas las situaciones en las que podemos ver que nos estamos dejando guiar por principios que implican una dependencia o una razón procedente del segundo piso –dice el autor–, estamos pensando de un modo premoderno, y viviendo la fe de un modo también premoderno e infantil. Se trata del discernimiento entre *heteronomía–autonomía*, conceptos clave en la concepción de Lenaers. La *heteronomía* es producida por la creencia en ese segundo piso en el que residiría la verdad, de donde vendrían las comunicaciones reveladas que nos dicen qué es lo que debemos pensar y cuáles son las normas que debemos acatar para contentar al "Dios de las alturas". Esa creencia en los dos pisos, que nos ha hecho heterónomos, resulta inadmisible en el nuevo paradigma de la modernidad, en el que sabemos que, sin segundo piso, somos autónomos. Nuestra norma no está fuera, no es ajena (*heteronomía*), sino dentro, en el Fundamento del Ser que llevamos dentro de nosotros mismos, en la Realidad Divina de la que deriva todo y que está en todo (*panenteísmo*), no expatriada a un segundo piso del que tuviéramos que estar pendientes. La palabra de orden es ahora la *autonomía*, que en otro tiempo Lenaers llamó *teonomía*, desde una visión probable-

* Nuestra palabra «dios» en español –y en los idiomas latinos en general– proviene de la derivación de la palabra *deus*, que a su vez procede de la palabra griega *theos*. El concepto-imagen de «dios» o *theos*, no lo crearon los griegos, pero fueron ellos quienes terminaron de configurarlo, definitivamente. Antes (y después, claro) la humanidad había adorado a muchas otras formas de divinidad (espíritus, deidades, espíritus, fuerzas espirituales...), pero el concepto de un *theos* transcendente, ser sobrenatural, que mora en lo alto del cielo –en el segundo piso– y puede intervenir en nuestra vida en cualquier momento... es algo que por simplicidad podemos considerar como una herencia griega en el pensamiento occidental.

mente panenteísta, pero que ahora prefiere llamar *autonomía*, para no inducir a equívocos.

El autor pasa luego a aplicar este principio –también aquí se ve su afán de concreción, y el carácter "práctico y aplicado" de este libro– a elementos y situaciones muy relevantes en la vida cristiana: la ética en general, la ética sexual, la indisolubilidad del matrimonio, el comportamiento respecto del dinero, la libertad frente a la obediencia, la eutanasia, el conflicto con la ciencia, la Biblia y la "santa misa". Valientes, lúcidas, y muy interesantes, encontrarán los lectores las posiciones de Lenaers sobre estos temas. Y muy liberadoras también. No quedarán defraudados.

El libro concluye con una tesis llamativa: el "no teísmo" viene a ser el último paso, la estación de término hacia la que la historia religiosa –la occidental al menos– parece caminar: desde el politeísmo, el henoteísmo, el monoteísmo... pasando por la Ilustración europea y el conflicto cristianismo/ateísmo... para desembocar en el "no-teísmo", como la resolución del conflicto y la superación de los malentendidos seculares entre el cristianismo y la modernidad. Los dos, cristianismo y ateísmo, tenían razón, la ración parcial de unas posiciones, que ahora, a la altura de estos tiempos, vemos que los dos deben rectificar. Ya la *Gaudium et Spes* modificó parcialmente la actitud oficial de la Iglesia católica hacia el ateísmo (los números 19-22); esta tesis de Lenaers se atreve a decir que hay que ir todavía bastante más allá, para terminar de realizar plenamente la reconciliación con la modernidad.

Es ésta una propuesta arriesgada, que en buena medida puede considerarse teológicamente inédita.

Son de admirar y de destacar las excelentes "visiones de conjunto" que el autor ha conseguido captar y elaborar, ya en la cima de su dilatada vida dedicada a la atención pastoral de la fe en los ambientes juveniles y universitarios, de frontera. Excelente el legado que transmite en este libro, no sólo para el lector individual, para la formación y renovación del pensamiento en las comunidades, y para la pastoral de frontera, sino también para el debate teológico actual. La aceptación de la modernidad está todavía inacabada, inconclusa. Lenaers propone en este libro pasos que todavía están pendientes tanto en las Iglesias oficiales como en la vida personal de tantos cristianos que se consideraban muy conciliares (del Vaticano II) y muy "modernos". Lenaers muestra que el paradigma moderno desemboca espontáneamente en otros paradigmas post-modernos.

Hay que agradecer al autor de un modo especial la distinción matizada "entre ateísmo y no-teísmo". Tradicionalmente, el dilema era "fe teísta o ateísmo". No había otra alternativa. Lenaers, como John Shelby Spong (en esta misma colección Tiempo Axial, nº 14, *Un cristianismo nuevo para*

un mundo nuevo), discrepa; según él hay una tercera posibilidad, a saber, el no-teísmo ("pos-teísmo" lo llaman otros, y no hay que discutir sobre nombres), que el autor muestra que es perfectamente compatible con la fe cristiana, con una fe "no teísta", es decir, con una fe que haya madurado lo suficiente como para llegar a caer en la cuenta de que el teísmo es simplemente un "modelo", una forma de "imaginar", de dar imagen, al Misterio que intuimos y veneramos, y no un elemento esencial de la fe cristiana.

No es difícil el tema, pero tampoco se debe abordarlo superficialmente. El discernimiento teórico que este libro de Lenaers elabora y vehicula hará crecer y madurar a muchos cristianos honestos, hombres y mujeres muy de hoy, que se sienten incómodos con una teología y una moral teístas que no se dan cuenta de que están contando con un "segundo piso" que hoy resulta ya incompatible con el pensamiento moderno.

Piénsese también en las consecuencias que esta nueva visión plantea para la renovación del cristianismo y de las religiones teístas en general: en la espiritualidad, en la teología, en el "dogma", en la oración, en la liturgia... Plantear un "cambio de paradigma" es en realidad un hecho revolucionario, no porque incluya un programa de reformas o de negaciones iconoclastas, sino porque proporciona razonable y creíblemente un cambio de visión y una mutación de conciencia espiritual, que inevitablemente desencadenarán una praxis profundamente transformada y transformadora.

Digamos por último que este libro de Lenaers manifiesta la relación inevitable entre el paradigma moderno y el paradigma posteísta, dos paradigmas muy importantes entre los varios que desafían al cristianismo y a las religiones en general, en este nuevo "tiempo axial" sobre el que quiere ayudar a reflexionar esta colección. Los nuevos paradigmas los podemos distinguir, y hasta separar, metodológicamente, pero en la realidad actúan profundamente interrelacionados. No es posible poner puertas al campo ni reducir selectivamente nuestra renovación a sólo algunos paradigmas. El tiempo axial conlleva una mutación integral.

Bienvenida la invitación que nos hace Lenaers a no quedarnos atrapados en el teísmo premoderno, para pasar a centrarnos en lo esencial de la religión, en su cometido espiritual: ayudarnos a vivir *ante Dios*, ante el Misterio, aunque sea de una manera no teísta, *sin theos*, o sea, "aunque no haya un *theos* ahí arriba"...

Colección Tiempo Axial

http://tiempoaxial.org

Prólogo

Puede que alguien se sorprenda con el título de este libro. Hasta podría irritarse. Pero es bueno que sepa que corresponde a una frase de Dietrich Bonhoeffer en una carta que escribió el 16 de Julio de 1944 a su amigo Bethge, quien más tarde escribiría su vida. “Vivir ante Dios, sin dios”, viene de esa carta. En ella plasma la intuición básica de un *cristianismo sin religión* que, según a él le parecía ver, iba a ser en el futuro la figura de la fe en el mundo moderno. A continuación está la frase: "Ante Dios y en él, vivimos sin dios".

Es claro que en esta paradoja, el nombre “Dios” tiene dos significados distintos. En "vivimos sin dios", este nombre se refiere a la representación corriente, tradicional, antropomórfica del misterio originario y trascendente, que lo convierte en una persona todopoderosa (incluso en tres personas) ubicada en otro mundo que está situado por encima del nuestro, en las alturas, en el cielo, mediante una representación propia de la cultura premoderna. Esa persona todopoderosa interviene según su voluntad en nuestro mundo. Lo hace en forma de revelaciones, leyes, predicciones y premios o castigos, según sea el comportamiento humano. Pues bien, una representación antropomórfica como esa ha dejado de ser significativa para una persona moderna e ilustrada, pues no habiendo argumentos que la confirmen, quedan sólo los argumentos que la contradicen.

En la frase: “Ante Dios y con él”, ya no se está hablando de aquel “dios en las alturas”... Aquí el concepto es sólo un indicio o un indicador, algo así como un dedo que señala hacia una realidad originaria, sin nombre e inabarcable. Bonhoeffer se ha encontrado con ella en la Biblia. Es

cierto que también el Dios de la Biblia es todavía una figura antropomórfica, que vive en las alturas, en lo más alto del cielo, y que no puede sino dejar perpleja a una persona moderna. Porque ese mundo sobre-natural, ese segundo piso colocado sobre el nuestro, ya hace tiempo que dejó de existir para ella. Hoy día hay una sola realidad, de la que todo participa. Y si se puede seguir hablando de Dios, se lo hace sólo para apuntar a la Profundidad abisal que sostiene a esta Realidad de la cual sólo percibimos la superficie.

Esa profundidad no es una idea filosófica, ni una cosa tangible. Es un espíritu amante que toma forma en el cosmos en que se desarrolla el ser humano y se expresa o revela en él. Es el espíritu amante de un Tú que trata de "tú" al ser humano, resultado final, aunque provisorio, de todo el cosmos. Hablaremos de esto con más detalle en el capítulo 1.

En nuestro "Vivir en Dios sin dios", las dos palabras de Bonhoeffer "ante" y "con" Dios se han fundido en una sola, y de ambas resulta el "en" Dios. Se ha elegido esta opción, primero, porque las dos palabras podrían sugerir que se tratara de alguien que estuviera mirando y cooperando desde afuera. Por eso la preposición "en" expresa mejor que nuestro actuar y nuestra ética deberían brotar desde una unidad profunda con aquella realidad originaria. Porque le pertenecemos, está en lo más hondo de nuestro ser.

Además, ese "en" recuerda la manera como Pablo en sus cartas apunta a su unión con Jesús, el viviente. La expresión "en Cristo" se encuentra en sus cartas más de ochenta veces. Con ella expresa que la conciencia de su unión con Jesucristo viviente lo envuelve, lo sitúa, determina toda su manera de ser. Este libro pretende mostrar de qué manera la conciencia de la unión con el espíritu amante, al que Pablo llama el Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo, debería envolver, situar, penetrar, marcar la ética del hombre y la mujer cristianas de la modernidad. El cambio fundamental de perspectivas, asociado con la modernidad, tiene como consecuencia que esta ética se separa de la tradicional en algunos puntos precisos. Más adelante se verán en detalle los puntos y las bases en que se sustenta nuestra afirmación.

Sin embargo, la ética no es sino una de las dos alas que tiene la vida en Dios, sin dios. A la segunda, igual de importante, durante un tiempo se la llamó mística –nombre tal vez equívoco–, pero igualmente se la puede llamar espiritualidad.

"Vivir en Dios" es algo que no se agota en la conducta ética. Es un llamado al encuentro y la unión con el amor originario de Dios; en otras palabras, es un llamado a la oración, que a la vez, tiene dos formas de expresión: la oración personal y la comunitaria. Esta última se llama *liturgia* en la tradición cristiana. Somos herederos de un pasado cristiano en el

que estas dos formas de orar se desarrollaron y cultivaron muy ricamente. No obstante quien hereda la fe en tiempos marcados por la modernidad, se topa con dos dificultades grandes que le dificultan aceptar la herencia. La primera es la imagen de dios que emerge por doquier en el acopio de oraciones tradicionales: es la imagen premoderna de un *Theos* exterior al cosmos, un "dios en las alturas", el "dios en lo alto del cielo", un dios del segundo piso. Las personas creyentes modernas se sienten incómodas con esa imagen. Aun en su oración personal se les hace difícil recurrir al tesoro de la tradición. Y el problema se vuelve todavía más agudo cuando se trata de la oración litúrgica. Porque la liturgia desborda de fórmulas, usos y prescripciones que se originaron en un lejano pasado, premoderno, que corresponde a un mundo de dos pisos, ya desaparecido, irreal a ojos de quien vive en la modernidad. Por ello esas palabras e imágenes son irreales y uno se siente poco sincero al pronunciarlas. En este libro intentamos buscar respuesta al problema.

Dos capítulos de este libro tratan críticamente del tema de la eucaristía o misa, corazón incontestable de la liturgia y foco principal de participación de los fieles. Despedirse de la figura premoderna de Dios, el "dios en las alturas", es algo que trae consecuencias importantes en la manera de representarse lo que sucede en la eucaristía. Porque distanciarse de *theos* significa también alejarse de un culto entendido como sacrificio y de la oración de petición. Que aquel *theos* necesitara dones sacrificiales, sangrientos y no sangrientos, o que estuviera dispuesto o no a acoger nuestros deseos tras prolongadas súplicas, son comportamientos totalmente antropomórficos. Nadie en la edad moderna, por creyente que sea, puede tomarlos en serio o adoptarlos como propios.

La oración de la Iglesia se nutre sin cesar de la riqueza de la Biblia. El supuesto, al menos inconsciente, es que allí se encuentra depositada literalmente la palabra de un Dios al que se lo piensa en términos antropomórficos. De allí que, como creyentes de la modernidad, requiramos examinar con claridad hasta qué punto estamos en condiciones de suscribir tal supuesto. Por ello este libro dedica un espacio importante a la discusión crítica de la forma como suele comprenderse la Biblia y a explicar su contenido al interior de la Iglesia, y no sólo en la católica romana, sino también en las otras Iglesias cristianas.

Esta discusión conduce a una afirmación contra la cual van a protestar los creyentes de todas las Iglesias, no sólo de la católica romana: es decir que la Biblia es palabra humana. Más allá de la protesta, expondremos algunos argumentos sólidos que sustentan esta afirmación. Esta crítica bíblica no pretende negar de ninguna manera que los autores bíblicos se empeñaran honestamente en expresar lo mejor posible la inspiración auténtica que ellos sentían brotar de sus profundidades, echando mano para ello de los limitados y limitantes medios verbales y cognitivos de su

propia cultura y de su propia psicología. Es la razón por la cual aun en la modernidad sigue siendo posible hablar de "Sagrada" Escritura. Porque el aliento de inspiración divina en el que se originaron sigue estando presente en los textos bíblicos. Puede que muchas veces sea difícil encontrarlo, porque ha quedado oculto en culturas que desaparecieron hace ya mucho tiempo. Pero se lo puede palpar con bastante certeza en la medida en que sus palabras nos mueven a hacer el bien, pues la pertenencia a una misma humanidad nos permite reconocer como nuestras las experiencias que fueron formuladas entonces.

Resumiendo: este libro que se pregunta por las consecuencias que trae el tratar de inculturar la fe cristiana en la modernidad. Pues esta última es esencialmente atea, aunque en el fondo sólo lo es en el sentido de que niega la existencia de un "Hermano Mayor" fuera del cosmos, del cual no hay ninguna huella en este mundo. ¿Qué motivos tendría una persona razonable para afirmar esta existencia? Además, las características que muchos creyentes atribuyen sin crítica a este *Theos* no sólo son antropomórficas, sino que se contradicen entre sí, tales como padre y juez, amante y verdugo, amor todopoderoso que sin embargo no interviene para proteger de catástrofes a una humanidad desamparada.

En este punto no sirve ninguna de las soluciones propuestas, ni siquiera la de Nicolás de Cusa, según la cual la esencia de Dios consiste en una identidad de opuestos. Quizás se identifiquen de hecho en la esencia misteriosa de Dios, ésa que nos es incomprensible. Pero se excluyen en nuestro pensamiento comunicable, en nuestra conceptualización. Por ello la identidad de los opuestos es impensable e irreal. La única solución que se propone consiste en que dejemos de lado la imagen antropomórfica tradicional de Dios, pese a las consecuencias angustiantes que acarrea dar un paso como ése. Tal sería sin embargo la condición para poder buscar al verdadero Dios. La imagen tradicional de Dios no es sino un esbozo provisorio, insuficiente y superado por la evolución.

Capítulo 1

El fundamento de una fe moderna

En carta del 16 de julio de 1944 desde la prisión nazi de Spandau, Dietrich Bonhoeffer escribe lo siguiente a su amigo Bethge, quien más tarde sería también su biógrafo:

> *"Debemos vivir en el mundo* etsi Deus non daretur. *(…) Dios nos hace saber que debemos vivir como quienes saben desenvolverse bien en la vida, aun sin Dios".*

No fue él quien creó la fórmula latina. La citó de memoria, por eso no es exacta. La había escrito el holandés Grotius (Hugo de Groot, 1583-1643), jurista y teólogo protestante, uno de los fundadores del moderno derecho internacional, llamado antes «derecho de gentes». En su obra principal, *De Jure Belli et Pacis* (*Sobre el derecho de guerra y paz*) afirma de manera intuitiva que el derecho natural, fundado en el derecho de gentes, debería tener validez "aun cuando pensáramos que no hay Dios", *etiamsi daremus Deum non dari*". Grotius no podía darse cuenta todavía de todas las consecuencias de su intuición. Sobre todo, no veía que, con esa afirmación suya, estaba reconociendo en los hechos la independencia del mundo respecto de un Dios creador. Pues, si el derecho natural tiene que seguir valiendo aun sin Dios, Dios no es su creador, y si no lo es, entonces ni la naturaleza ni el ser humano tienen nada que ver con aquel "Dios en las alturas". En otras palabras: son autónomos. Esa autonomía, a la que Bonhoeffer llamó "adultez humana", significa también que Dios no puede intervenir, y por consiguiente no juega ningún papel en el dominio humano. De ahí en adelante, no necesitamos preocuparnos más de ese "Dios en las alturas". Bonhoeffer previó de alguna manera las consecuencias a que esta intuición de Hugo Grotius debía llevarnos como cristianos modernos, esto es, a terminar con la persuasión de que un mundo superior o "sobre-

natural" cobija este mundo humano. La consecuencia es, pues, una forma de "a-teísmo cristiano".

Esta división en dos mundos, natural y sobre-natural, siguió vigente todavía durante tres siglos después de Grotius. Era como el cristal de color a través del cual el occidental creyente miraba la realidad. La teología de Bonhoeffer fue la primera negación clara de esta manera de pensar. Al mismo tiempo se abría una compuerta en el pensamiento religioso. Esta nueva manera creyente de pensar penetraba a torrentes y cada vez con más fuerza en la Iglesia de Occidente. Era claro que muchos no estaban muy satisfechos con las imágenes de la fe con las que habían crecido. Signo de ello fue el éxito del libro del obispo anglicano John A.T. Robinson *Sincero para con Dios* (Ariel, Barcelona, 1967, *Honest to God* en su título original), ampliamente traducido en los años 60. Este libro era en realidad una exploración de vanguardia del camino hacia un "a-teísmo cristiano" en el sentido de Bonhoeffer.

El presente libro pretende mostrar lo que este "a-teísmo cristiano" puede significar para el diario vivir, o en otras palabras, cómo sería una ética cristiana moderna. Esta ética se deriva directamente de una forma moderna de creer. Pero puede comprenderla sólo quien tiene claramente a la vista las ideas fundamentales de esta moderna forma de fe. Más de un lector la conoce tal vez poco o ignora la magnitud de su alcance. Por ello vamos a bosquejarla aquí. Cuanto mejor se la conozca, más fácil será ver hasta qué punto se contradice con las representaciones ético-religiosas a las que inconscientemente seguimos apegados. Así se hace más posible cambiar de mentalidad. Para eso sirve el presente capítulo.

La visión premoderna del mundo

Todo parte del hecho de que hombres y mujeres de hoy, y por tanto también las cristianas y cristianos modernos, ven la realidad con ojos muy distintos de los de la gente del pasado. Éstos vivían persuadidos de que el orden de todas las cosas dependía de un mundo sobre-natural y todopoderoso. Dos factores amarraban esta persuasión. El primero era la necesidad humana de explicarse fenómenos naturales que parecían completamente inexplicables. Además, como frente a ellos se sentían impotentes e indefensos, llegaron a la convicción de que eran poderes superiores los que metían allí sus manos. Pero, como no se podía comprobar la presencia de esos poderes dentro de nuestro mundo, debían pertenecer a otro mundo fuera y por encima del nuestro. ¿Por qué por encima? Tal vez porque la mayoría de esos fenómenos, como el rayo, el trueno, los huracanes, los eclipses y cometas venían de arriba.

Aquí interviene el segundo factor: el presentimiento innato en todos nosotros de la existencia de una realidad que todo lo abarca, siendo ella

misma inabarcable y por tanto sobrepujándonos o trascendiéndonos. La confrontación con fenómenos que les superaban, por su enorme potencia y virtual amenaza, ponía en movimiento ese presentimiento, asociándolo con tales fenómenos. Así fue como esos poderes llegaron a configurarse imaginativamente como "dioses", invisibles e inmortales, pero copias fieles de los poderosos dirigentes que se imponían en el mundo social mediante el miedo y exigían sometimiento y honra. Todo lo que decimos sobre lo de "arriba" viene siempre de "abajo".

La imposibilidad de dominar y facilitar la vida hizo que los mortales buscaran ayuda en aquellos poderes supramundanos. Al parecer sospechaban vagamente que esos poderes podían volverse accesibles si se los trataba de un modo parecido a como se trataba a los jefes o déspotas terrenales. Tenían experiencia en ganarse el beneplácito de estos potentados, y pensaban que igual trato les sería grato a los poderes celestiales: peticiones, alabanzas, acciones de gracias, oferta de regalos costosos, esto es, sacrificios, obediencia de las leyes impuestas por ellos, autocastigo para evitar castigos de arriba. Las religiones no son otra cosa que formas de veneración de esos poderes de arriba, organizadas y guiadas por especialistas.

No es de extrañar que las copias celestiales adolecieran de las mismas faltas o fallos de los originales terrenos. Pero poco a poco la influencia de gente sagaz o de espíritus visionarios logró que los seres celestiales fueran quedando limpios de las faltas y debilidades de los originales humanos. Conocemos el resultado final de esta operación cosmética: es nuestra figura tradicional del Único "Dios en las alturas", en un mundo de luz y de justicia, donde no hay ya más finitud, dolor ni muerte; en una palabra: un mundo perfecto. A ese mundo se le dio el nombre de "cielo", tomándolo del que sobre nosotros se extiende allá en lo alto, muy por encima de nuestras cabezas. Ese mundo perfecto dirige, enseña y premia o castiga las acciones y omisiones de los mortales aquí abajo.

En esta manera de ver las cosas, los milagros no son cosa extraña ni ingenua, sino que se los acepta con la misma sencillez sin problemas con que los ve un niño de hoy día. En los cuentos infantiles, un zapallo o calabaza puede convertirse en todo un carruaje, con el atalaje de cuatro caballos, cuando el hada lo toca con su varita mágica, o una roca puede abrirse, si se conoce con precisión el conjuro correspondiente. Nada hay imposible para ese otro mundo. Esta manera premoderna de pensar puede llamarse *heterónoma*.

El papel de la Ilustración

Al llegar el siglo XVIII se produjo en el Occidente el decisivo cambio cultural llamado la Ilustración. No fue producto de una generación

espontánea. El complejo entramado de sus raíces puede remontarse hasta el Renacimiento, o más lejos, en la Antigüedad. El Renacimiento fue la matriz de dos avances típicos del Occidente: el humanismo y las ciencias modernas. La acción conjunta de ambos debía tener grandes consecuencias. Por una parte, las ciencias redujeron cada vez más el territorio de lo inexplicable hasta el punto de declararlo prácticamente inexistente. Ya no podía atribuirse al mundo "de arriba" la ocurrencia de fenómenos como el rayo y el trueno, la enfermedad o la peste, el mal tiempo o el bueno, los oráculos y los sueños, los milagros y las apariciones, la clarividencia, las súplicas escuchadas, los estigmas. En adelante, todo obedecía a leyes mundanas. El cosmos seguía su curso sin inconvenientes, o, en otras palabras, era *autónomo*, porque encontraba en sí mismo (*autos*) las leyes (*nomos*) que debía cumplir, sin necesidad de danzar a un ritmo marcado desde otro mundo (*heterónomamente*). Por su parte, la tecnología nacida de la ciencia se las arregló con un montón de incomodidades que hasta el momento parecían insuperables. Con ello disminuyó la necesidad de ayuda celestial. En el Medioevo se miraba al mundo con razón como un "valle de lágrimas". Las ciencias y la tecnología de la época moderna no llegaban todavía a convertirlo en un paraíso, pero sí en algo ya casi paradisíaco gracias a la creciente oferta de cuidados médicos, medios de comunicación y de transportes, bienes de consumo, confort y comodidad. La consecuencia era que ya no se necesitaba invocar a un "Dios en las alturas" para alcanzar la propia salvación. Cada cual podía conseguirse una buena porción de ella por sus propios medios. Por lo tanto, se acabaron las rogativas, los sacrificios para conjurar a los poderes de arriba, la veneración de reliquias y de los santos patronos, cultos todos ellos tan ampliamente socorridos en la Edad Media.

El conocimiento de la autonomía del cosmos que había traído consigo la ciencia fue el primer factor de la cosmovisión moderna. Con ello, dejaba de necesitarse el llamado "otro mundo", si es que existía. El humanismo, como segundo factor, robusteció aún más la misma tendencia. Pareció mucho más apasionante y válido ocuparse del ser humano que de un cielo ya inutilizable. El ser humano era algo fascinante, un sujeto de derechos intangibles, llamado a la libertad, la igualdad y, en lo posible, también a la fraternidad. En una palabra, ya no seguía siendo el ser cargado de culpas que había descrito la Edad Media. El humanismo, que había avanzado aceleradamente desde la Ilustración, terminó por liberarlo de esta manera negativa de mirarse a sí mismo. Más aún: si para el mundo era válida la autonomía, con mayor razón aún para el ser humano, hijo del cosmos. No necesitaba ya más de mandamientos dictados desde las colinas del Sinaí o del Vaticano. Debía encontrarlos en sí mismo, pues era *autó-nomo*.

Uno puede imaginarse las consecuencias. La Iglesia, que se consideraba la encargada de ese "otro mundo", vio decrecer drásticamente

su influjo en la sociedad occidental. Cada vez menos gente hacía caso a la Iglesia en su pretensión de ser poseedora de la verdad, o cuando llamaba a que se le obedeciera. La rama en la que ella se sentía segura se estaba rompiendo de manera horrible. Acosada y en retirada, la jerarquía eclesiástica se defendía como podía contra los ataques de la "infidelidad", procuraba construir diques de contención para detener la marejada incontenible y arrojaba impotentes dardos de excomunión contra "los enemigos de la Iglesia". Desgraciadamente, estaba ciega frente a los muchos valores implicados en la aceptación de la autonomía del cosmos. Y esta actitud empeoró la situación aún más. Pues la modernidad no se quedó cruzada de brazos frente a ataques tan irracionales, sino que reaccionó con la misma agresividad. La enemistad contra la Iglesia se desarrolló como enemistad contra la religión, pues desde la cristianización de Europa el sentido común las consideraba a ambas –religión e Iglesia– como idénticas. De manera que la retrógrada autoridad eclesiástica, al condenar la modernidad, se convirtió en la primera responsable del surgimiento del anti-teísmo moderno .

En lo dicho ha quedado bosquejada la contradicción entre la visión del mundo anterior a la Ilustración y la que le siguió, entre el pensamiento de la heteronomía y el de la autonomía. Pero las ventajas del uno no deberían oponerse a las del otro. La conciencia de una trascendencia de lo sagrado, tal como la defiende el pensamiento *heterónomo*, se lleva bien, sin dificultad, con el reconocimiento de que el ser humano y el cosmos no son muñecos en un teatro divino de marionetas. Hay que clarificar con más precisión de qué manera la autonomía del ser humano y del cosmos se ensamblan y compenetran con la realidad del Dios inabarcable y anónimo.

Dios y el mundo: una nueva visión de la creación

Si seguimos usando hoy la palabra tradicional "dios", ella no puede seguir significando una omnipotencia y bondad extramundana que pudiera intervenir a voluntad en el acontecer terreno. Debe apuntar hacia la realidad originaria espiritual que, superándolo todo, se expresa en el cosmos, se vuelve visible y se revela mediante la evolución. Una comparación con una sonata para piano de Mozart puede explicarlo[1].

[1] Mediante esta comparación musical, el autor resume aquí un argumento que desarrollará con más amplitud, pero echando mano de la misma comparación, en el capítulo 9 sobre el conflicto entre ciencia y fe. En ese contexto, discutirá los argumentos de los neo-darwinistas, por un lado y de premodernos y "creacionistas", por otro, apuntando a esbozar un concepto de "creación" distinto al tradicional, en tanto no supone la existencia de un actor divino exterior al mundo, pero destaca que la dimensión de una trascendencia espiritual está inscrita en la materialidad misma del mundo (nota del traductor).

Esta encantadora cascada de sonidos u oscilaciones del aire hacen vibrar nuestro tímpano y esta vibración viaja a través de los maravillosos senderos del oído interno y del nervio auditivo, convertida en impulsos eléctricos que excitan el cerebro y por ello se vuelven audibles. Todo lo que sucede en este proceso es descriptible y explicable en forma científica, aunque sigue siendo un enigma científico que una excitación material pueda ser al mismo tiempo un fenómeno de conciencia. Con todo, la sonata es más que una sucesión de vibraciones de aire de diversa frecuencia. Ella expresa una forma completamente distinta de realidad que es la inspiración de Mozart. Esencialmente, es el "espíritu" de Mozart que se encarna en la materia, su interioridad que se expresa en esta forma de belleza. Este espíritu no es un agregado que un análisis científico pudiera haber alumbrado.

Sin embargo, nadie va a tachar de insensato a quien hable en este caso de inspiración y por tanto de "espíritu", como tampoco a nadie se le ocurrirá que el reconocimiento de este espíritu pudiera amenazar la explicación científica del fenómeno musical. La actividad creadora de este espíritu no interviene desde afuera en la música. No agrega nada. Y sin embargo crea y penetra la maravilla del sonido. Es su esencia y su explicación última. La maravilla del sonido es el espíritu mismo de Mozart que se expresa en la materia. Ahora bien, lo que llamamos creación es precisamente la expresión del espíritu en la materia. Es esencialmente lo que hace el artista: expresar su interioridad en la materia que le opone resistencia. Revela lo que vive en él, y sin ello sería inalcanzable para los demás y aun para él mismo.

El neo-darwinismo interpreta la maravilla del mundo como el resultado del juego entre innumerables mutaciones casuales y la selección natural a lo largo de períodos astronómicamente largos. Pero también se la puede interpretar como la revelación que hace de sí misma una maravilla original que poco a poco va expresando cada vez algo más de su ser inabarcable. Si se entiende la creación artística como expresión del espíritu, entonces también se puede entender el cosmos como el resultado de una creación como ésa. La creación deja de ser entonces el "sacar algo de la nada", según el concepto al que una teología pobre la había reducido. Se vuelve así, al contrario, la expresión propia y cósmica de un espíritu que todo lo sobrepasa. Es posible, pues, seguir hablando como creyente sobre creador y creación y, simultáneamente, afirmar la autonomía total del cosmos de acuerdo con la biología de la evolución.

Esta manera de interpretar arroja luz sobre varios fenómenos que siguen siendo enigmáticos en la hipótesis mecanicista de la casualidad. Por ejemplo, el que la conciencia haya podido surgir de algo que no es consciente. Pues hablar de un espíritu creador es hablar de una realidad original completamente consciente. En una primera fase provisoria, este

espíritu se ha debido expresar a sí mismo bajo la forma de lo meramente material y por tanto de lo que todavía no es consciente. A lo largo de la evolución, esta expresión de sí mismo ha alcanzado el nivel de la conciencia animal y después la del espíritu humano. Un impulso hacia la concienciación yace, pues, como incrustado en la materia todavía no viviente, y revela la presencia activa de un espíritu creador originario. Como si fuera una ampliación de Mozart hasta lo infinito, purificando la imagen de todo lo que hay de insuficiente en una comparación.

El propio concepto bíblico de creación necesita purificarse también. Pertenece al lenguaje de la comparación y esconde el peligro de contraponer creador y cosmos a la manera como un escultor se detiene frente a su obra. De esta manera se está pensando en el esquema dualista de dos mundos. En cambio, la interpretación que ve en el cosmos la auto-expresión del espíritu trascendente nos protege de tal dualismo. Dicha auto-expresión concuerda con todas las leyes descubiertas por la biología de la evolución: la secuencia progresiva de mutaciones que se van mejorando recíprocamente a lo largo de períodos geológicos inimaginablemente largos. Pero este camino no cambia nada en la idea de que se trata de una creación. Porque creación no significa intervención desde afuera, sino auto-expresión desde adentro.

Esta manera de ver las cosas es más profundamente religiosa que la tradicional. La realidad divina no vive ya en otro mundo. Ella nos sale al encuentro en todo lo que existe, pues todo es auto-revelación suya. Esta percepción fundamenta la evidencia de un trato respetuoso con la naturaleza y sobre todo con el ser humano. A esto se agrega que la realidad original tiende a hacerse humana. Este concepto originalmente cristiano adquiere aquí un sentido distinto que en la tradición. No significa que en un determinado momento de la historia cósmica Dios baja del cielo y asume la "carne". Significa que el cosmos, expresión propia de Dios, se desarrolla a sí mismo hacia el devenir de la especie humana y poco a poco llega a serlo.

Se puede llamar *teonomía* a esta síntesis, de acuerdo con el teólogo alemán-norteamericano Paul Tillich. Con este concepto se está señalando que lo inabarcable, aquello a lo que en el vocabulario cristiano se le llama "Dios" y en griego *theos*, es la esencia más profunda y la ley última del cosmos y del ser humano. Pero la palabra *teonomía* no es un término muy apropiado, pues *theos* ha significado siempre una omnipotencia exterior al mundo, por lo cual el adjetivo *teónomo* evoca de todas maneras una cierta *heteronomía*. Por ello sería mejor hablar de "creyente moderno", aunque este adjetivo no explica la síntesis de fe y modernidad en términos de contenido. Se podría utilizar también el sinónimo de "intramundano", pero allí queda la trascendencia en la sombra. En adelante vamos a usar los tres conceptos como intercambiables.

Con esto se podría pensar que todo queda claro. Pero, pensar *teónomamente* es pensar *autónomamente*. Lamentablemente la formulación de los contenidos de la fe está toda entera teñida de *heteronomía*, del comienzo hasta el fin, aun allí donde no somos conscientes de ello. Felizmente tenemos en lo dicho un criterio sencillo para separar el trigo de la paja. Apenas haya que apelar a una intervención desde el exterior para esclarecer algún punto, el pensamiento se está moviendo dentro de una visión premoderna del mundo. Lo mismo cuando se profesa algo que no es verificable dentro de este mundo, por acontecer fuera de la realidad experimentable. Un ejemplo de lo primero –es decir, de la intervención externa– es el "nacimiento de Jesús de Nazaret de una virgen", y del segundo –es decir, de lo no experimentable– es la afirmación de "que el mundo ha sido redimido por la muerte de Jesús en una cruz", y también todo lo que se enseña sobre la víctima sacrificial, las indulgencias, la cólera divina, la segunda venida de Jesús para el Juicio... En ambos casos, se requiere absolutamente cambiar de formulación o de representación.

De lo dicho se sigue la necesidad absoluta de verificar qué valor de realidad tenga el contenido de la profesión de fe en términos de este mundo y, en caso de falencia, la obligación de formular la fe de otra manera, con un lenguaje capaz de revelar algo a la gente que hoy vive en la modernidad. Los fieles más conservadores van a atacar las nuevas formulaciones. No se dan cuenta de que toda formulación está condicionada por la época, incluso aquéllas que tienen fama de expresar verdades eternas. Ellos piensan que la forma que tienen las verdades de sedimentarse, como formulaciones, en lo provisorio de una época o fase cultural es la traducción definitiva de la realidad, tan inmutable como la divinidad misma. Lo que hacen en realidad es atribuir el carácter de palabra de Dios al lenguaje humano que es de por sí siempre insuficiente.

Se puede explicar bien el cortocircuito en que incurren comparándolo con lo que sucede con un sistema numérico no decimal. En un sistema binario que sólo dispone de los números 1 y 0, como es el caso en el cálculo digital, la suma de 1 y 1 no es 2, como en el sistema decimal, pues este número no existe en el sistema digital, sino 10. Sin embargo, ambos resultados son correctos. Todo depende del sistema numérico que se utilicw. La música nos proporciona una comparación igualmente esclarecedora: al trasponer a Do una melodía escrita en La, en la nueva versión no queda una sola nota igual al original. Sin embargo, nada cambia en la melodía. Así, tampoco se pierde nada de la fe en Dios y en Jesús profesada por la Iglesia primitiva. El contenido sigue siendo el mismo, hoy como ayer. Sólo que ese contenido se expresa con otras palabras para que hoy siga significando algo.

Capítulo 2

El fundamento de una ética para creyentes de hoy

Lo que vemos determina la forma como actuamos. De representaciones o imágenes premodernas se siguen, lógicamente, comportamientos premodernos. Por eso es por lo que las reglas que determinan nuestra conducta en la cultura judeocristiana están embebidas de heteronomía, como una esponja empapada de agua. Esas reglas se originan en las imágenes o representaciones dominantes de la relación de Dios con el cosmos. En la visión premoderna, todas las leyes éticas vienen de arriba, de un legislador divino. Éste les da su anclaje y su justificación definitiva. No se debe jurar, "porque yo soy el Señor". Hay que honrar padre y madre, "porque yo soy el Señor"" No se debe robar, "porque yo soy el Señor".

En el judaísmo, todas las orientaciones necesarias para la vida se hallan en la Torá. Esta palabra suele traducirse como "ley". Mejor sería traducirla como "lecciones santas sobre la vida". Los rabinos destilaron 250 mandamientos concretos a partir de esta Torá, y 365 prohibiciones, que deberían armonizar la vida de los judíos piadosos, hasta en sus detalles más ínfimos, con la voluntad de Dios. La cultura cristiana no aceptó sin más esta herencia. Se quedó con su núcleo, el Decálogo, las así llamadas "diez palabras", o "diez mandamientos", que constituyen como la espina dorsal de la ética premoderna. Este núcleo se enriqueció posteriormente con elementos tomados de los evangelios. Al desarrollarse la sensibilidad ética, las jerarquías eclesiásticas, y sus acólitos, los moralistas, completaron estos "diez mandamientos", y los que vienen de los evangelios, con una buena cantidad de aplicaciones, quedando el Decálogo como una ley marco. Esto sucede sobre todo en la ética sexual. Quien tenga curiosidad en saber por qué un judío no debe utilizar un ascensor ni encender fuego en sábado, debería preguntarse también por qué hubo un tiempo en que los cristianos debían abstenerse de relaciones sexuales durante la Cuaresma, o de carne el miércoles de ceniza. La respuesta es obvia: lo pro-

híben los mandamientos de la Iglesia, o lo dice el rabino, o lo enseña el Talmud. Esta ley humana aclara la ley divina y por eso es santa e indiscutible. Se trata una y otra vez de mandatos que, supuestamente, provienen del "otro mundo" y que, para ser entendidos por los seres ignorantes que somos, requieren de una explicación autorizada por quienes asumen sobre esta tierra la función que, según ellos, les ha sido confiada de representar a ese "otro mundo".

El quiebre de la Ilustración representó una especie de mutación cultural. El proceso ha tomado casi dos siglos y su resultado ha sido una doble intuición. Primero, que el anuncio eclesiástico de la existencia de otro mundo que puede intervenir a voluntad en el nuestro no tiene ninguna confirmación ni apoyo en la realidad y la experiencia. En segundo lugar, que todos los fenómenos se pueden explicar satisfactoriamente sin pedir ayuda a ese otro mundo. Por tanto, la jerarquía eclesiástica no puede seguir hoy apelando a mandatos de aquel otro mundo para prescribir una conducta o para justificar una exigencia. Y por supuesto, no puede seguir haciéndolo para entorpecer con sus prescripciones el camino hacia una mayor humanización del ser humano, como lo ha hecho con cierta frecuencia en el pasado.

Nacimiento de una nueva ética

Si es cierto que nuestra mirada determina nuestra acción, entonces, el abandono de una visión premoderna del mundo y el tránsito hacia la modernidad debe tener consecuencias decisivas también para la ética. Al cortarse la comunicación entre el cielo y la tierra que, según se pensaba, ocurría en la colina del Vaticano, las leyes y mandamientos de nuestra santa madre la Iglesia y de nuestro Santo Padre el Papa terminaron su vigencia. Pareciera ser una liberación. En realidad es más bien parte del difícil proceso de llegar a ser adultos. En otros tiempos, el creyente podía confiarse como un niño a la omnisciencia de aquel otro mundo, que le enseñaba a vivir por la boca de la Iglesia y del Papa. No tenía más que dar su adhesión a esas instancias. Pero esa época terminó irrevocablemente en el siglo XIX. No había ya que esperar ninguna orientación ni mandato de aquel otro mundo, que sencillamente no existía. Las consecuencias fueron angustiantes. Pues todos los mandamientos divinos y eclesiásticos, y las tradiciones y usos que de allí se seguían, en una palabra, la organización segura de la vida individual y social, habían derivado la fuerza de su obligatoriedad de la persuasión de que se originaban en el Dios Altísimo y omnisciente, quien se preocupaba atentamente de que se cumplieran, y de castigar a quien las descuidaba. De pronto ese Dios en las alturas dejaba de estar donde siempre había estado, igual que sus leyes. Esto debería conducir a un caos, como en un país sin policía o, todavía más, sin leyes ni prescripciones obligatorias.

¿Cómo seguir viviendo en esta nueva situación? ¿Qué era ahora lo bueno o lo malo? No era posible preguntarlo allá arriba, porque ese "arriba" se había disipado en el aire. Cada cual debía encontrarlo por sí mismo. Para ello, tenía que renunciar a su inocencia, volverse adulto y responsable, encontrar por sí mismo su camino y las reglas a las que atenerse, desenterrarlas de adentro, desde su propio ser. Porque ahí precisamente es donde están escondidas. En las propias profundidades del ser humano habita una premura y un afán que lo impulsan hacia delante y vagamente le muestran la dirección de una humanización que nunca termina de crecer. Debe superar el nivel del *homo sapiens* y llegar a ser simplemente humano. Pues en el fondo, el ser humano sigue siendo un *missing link*, un "eslabón perdido". Para cumplir con este encargo, dispone de razón e intuición, puede aprender de la experiencia, de los fracasos y de los éxitos. Con la ayuda de este instrumental tiene que descubrir lo que debe hacer y omitir, si quiere alcanzar el destino final al que le orienta la evolución.

El humanismo moderno lo ha logrado. Ha desarrollado una ética sin Dios ni trascendencia celestial, una ética que pone en el centro de los valores el bien del ser humano. Para ello ha elegido la Regla de Oro que, formulada en forma negativa, dice: "no hagas a otro lo que no quieres sufrir tú mismo", y, positivamente, como está en el evangelio: "haz a los otros lo que quisieras que se te haga a ti". Esta ética ha tomado de Immanuel Kant la formulación positiva de la regla: "actúa como debería actuar todo aquél que se halle en las mismas circunstancias". Es una formulación abstracta e indeterminada en cuanto a su contenido. Por otro lado, es suficientemente amplia como para abarcar hasta aquellos dominios que no tienen que ver directamente con las relaciones interpersonales a las que se limita la Regla de Oro. Por ejemplo: "Llega a ser lo que tú eres, vive creativamente, no como consumidor, no sigas el viento de la moda, interésate por la cultura, cuida tu salud, preocúpate de tu alimentación, no caigas en adicciones". Por tanto, esta nueva ética integra mejor que la tradicional todo el ámbito de la cultura. Pues la cultura es precisamente aquello que nos va diferenciando de lo animal, o sea, lo que es típicamente humano. El humanismo ha ido ampliando progresivamente esta visión, todavía demasiado centrada en el ser humano, al apuntar al deber de preocuparnos por el entorno, de procurar que se proteja a los bosques, que nuestra impronta sobre la naturaleza tenga límites ecológicos. La ética del humanismo moderno abarca por tanto también la protección de los animales. Temas ambos –entorno y mundo animal– generalmente desconocidos. El pasado cristiano era ciego frente a la maravilla que es cada animal.

Despedida a la ética premoderna

Se podría haber esperado que la ética humanista no distara mucho de la premoderna, a pesar de haberse separado de la fe en la revelación. Pues el humanismo moderno es en el fondo el fruto tardío del humanismo

cristiano. Ha crecido en la tierra fértil de mil años de cristianismo. Se ve esto claramente cuando se lo compara con el mundo intelectual del islam. Si bien es cierto que el islam tiene muchos puntos de contacto con el cristianismo, sin embargo es totalmente distinto. Creciendo en suelo árabe, el islam ha abandonado el politeísmo árabe bajo el influjo judío y cristiano, pero su encaminamiento ético es distinto al que llama el evangelio. Por eso faltan en el islam aquellos rasgos que son propios del humanismo moderno, como la libertad religiosa, la tolerancia, el rechazo de la violencia, la igualdad de la mujer, el respeto por la integridad corporal del ser humano. Si la solidaridad interhumana es valor central de la ética humanista, ello se debe a que la ética evangélica le preparó el camino. A lo largo del tiempo, esta ética ha ido dando un contenido humanista a los tradicionales Diez Mandamientos. Es cierto que la semilla ha tardado más de 1500 años en comenzar a germinar. Pero desde el comienzo había una tendencia humanista en la interpretación cristiana de estos Diez Mandamientos. Pablo de Tarso escribía ya con fuerza alrededor del año 55 en su carta a los Gálatas que toda la Torá se resumía en una sola palabra: "ama a tu prójimo como a ti mismo". Con esta expresión estaba parafraseando la palabra de Jesús que "toda la ley y los profetas dependían del mandamiento del amor". Estas palabras de Jesús y de Pablo expresan claramente el contenido humanista que ellos veían en lo más hondo de la Torá.

Este contenido no había sido inventado por Jesús o por Pablo, sino por los autores de la *Torá*. El carácter humanista llama la atención ya en las leyes del así llamado Libro de la Alianza, que en libro del Éxodo viene inmediatamente después de la proclamación de los Diez Mandamientos en el Sinaí. Allí se encuentra incluso algo tan amplio como el amor al enemigo, que siempre ha sido presentado como una herencia exclusivamente cristiana. Por otro lado es también cierto que muchas de las leyes del Libro de la Alianza no tienen un carácter humanista. Más de alguno contradice claramente algunos de los que hoy valen como derechos humanos intocables. Por ejemplo, la *Ley del Talión* desconoce el derecho a la integridad corporal: "ojo por ojo, diente por diente". La ley mosaica permite también sin crítica la esclavitud, con lo que niega el derecho a la libertad personal. La pena de muerte es algo normal en la Torá, como sigue siéndolo ahora mismo en el islam, a lo que se agrega una aún mayor inhumanidad en la manera de ejecutarla por la lapidación o la hoguera.

Por culpa de estos elementos inhumanos, los derechos humanos fueron desconocidos en la cristiandad durante largo tiempo. Pues el Primer Testamento, el Antiguo, ha valido como palabra de Dios, santa y directa, y tan inspirado como el segundo. La equivalencia premoderna de palabra escrita y palabra de Dios, y la falta de crítica histórica, tienen también su parte de responsabilidad en todo esto; no toda sin embargo, porque la mencionada equivalencia se extinguía repentinamente cuando

los cristianos se dejaban llevar por el sospechoso instinto de conservación grupal, sea como Iglesia, pueblo, clan o familia, y entonces simplemente dejaban de observar las palabras humanistas de la Biblia. Si no, ¿como podía conjugarse la crueldad judicial de la Edad Media con la expresa exigencia de la misericordia de la que está lleno el Segundo Testamento, el Nuevo? ¿O el secular antijudaísmo europeo, con el himno paulino al pueblo judío en la Carta a los Romanos 11,28-29? ¿O la discriminación de la mujer, con la completa igualdad de hombre y mujer en la Carta a los Gálatas 3,28? ¿O las incesantes guerras que han teñido de rojo la historia europea, con el estribillo que pone el acento en que Dios es un Dios de paz? ¿Acaso todos estos textos no valían ya como "Palabra de Dios"?

A pesar de la indiscutible inclinación humanista de la ética judeocristiana que no se ve menoscabada por la crítica recién hecha al Libro de la Alianza, la ética del humanismo moderno en muchos dominios se ha alejado de ella bastante en un tiempo relativamente breve. Un ejemplo es la negativa del Parlamento Europeo a nombrar a Rocco Buttiglione como comisario de Justicia. La candidatura de Buttiglione no prosperó, porque éste había condenado la homosexualidad como pecaminosa. En algunos sectores cristianos, esta decisión fue interpretada como una persecución anticristiana y velada contra la Iglesia. Lo que en realidad quedó claro es el abismo que separa una visión del mundo y una ética heterónoma de otra autónoma, y la falta de comprensión que media entre ambas. El creyente tendría que tratar de imaginarse el sentimiento de extrañeza que cundió entre la mayoría de los parlamentarios al escuchar la palabra "pecado". Debieron de sentirse muy incómodos. "Pecado" es un concepto que pertenece exclusivamente al lenguaje religioso del pasado. Califica un comportamiento humano como infracción de una ley del Dios en las alturas, quien va a castigar al culpable, si no ahora, ciertamente sí en el más allá. La persona que piensa en términos modernos siente que esta manera de ver las cosas lo retrotrae hacia un mundo mítico e irreal, como si alguien estuviera defendiendo la existencia de duendes y sílfides, y derivando de ella reglas de conducta obligatorias para la sociedad. Si Buttiglione hubiera usado el concepto de pecado para condenar la fechoría de un abusador de niños, tal vez el parlamento lo hubiera pasado por alto. Pero lo usó, apoyándose en la caución de un legislador extramundano, para calificar de culpable un comportamiento que la mentalidad moderna acepta, apoyándose precisamente en su visión humanista del mundo. Y eso, a pesar de que Buttiglione había aminorado un tanto el filo de su idea premoderna. Había argumentado con la Biblia para condenar la homosexualidad, pero debilitando mucho su argumento, pues, bajo el influjo de la modernidad, no llegó a pedir la pena de muerte con la que ese comportamiento es castigado en el Primer Testamento. Por lo demás, la cristiandad ha castigado la homosexualidad durante siglos con la ejecución, apoyándose para ello

en la Biblia, con bastante más consecuencia que Rocco Buttiglione. Él no estaba de acuerdo con esta forma de castigo, aunque la *Torá* lo exige, es cierto que en un sólo versículo. Él consideraba que esta exigencia era un error. Entonces, ¿una palabra de Dios es un error? Esta inconsecuencia nos hace ver, pues, cómo los defensores de la heteronomía han asimilado muchas de las concepciones de la cultura moderna, sin darse cuenta de ello. Pareciera que las aguas profundas de la visión moderna de la vida suben lentamente también en los subterráneos del Vaticano. No es extraño, pues todo el mundo occidental está ya inundado.

Un humanismo ético que se ha despedido de un "Dios en las alturas" puede ser algo muy noble. Lamentablemente se ha abierto en su seno y al mismo tiempo un abismo de inhumanidad. Pues tanto el marxismo como el nacionalsocialismo son productos de un humanismo que ha proclamado la muerte de Dios. Ambos son responsables de los millones de víctimas del despotismo de Hitler, Stalin, Mao y Pol Pot. La inhumanidad que se originó en el humanismo ateo no es menor que la que tienen en su cuenta milenaria la Edad Media cristiana y la Contrarreforma, que no es pequeña. Sin embargo, esto no nos debe dejar de ver todo lo bueno que ha aportado la ética humanista. De lo contrario caeríamos en la misma falta de los enemigos acérrimos del cristianismo, quienes al pedirle cuentas a la Iglesia, parecen querer ver en ella sólo lo malo.

En búsqueda de una ética moderna, pero creyente.

La ética premoderna que hemos bebido con la leche materna parece haberse jubilado en el mundo occidental. Habría que buscar otro camino con quienes no se hallan a gusto con la ética del humanismo moderno, por su destructividad potencial, ni tampoco con la ética tradicional. Este tercer camino tendría que tomar en serio la autonomía humana, de acuerdo con la modernidad, y ser además un camino creyente, que se acerque al misterio original como lo mira la fe cristiana. Necesitamos, pues, una ética creyente que tenga un fundamento distinto del tradicional. Su contenido deberá ser también diferente. Se inspirará en el evangelio y reconocerá la autonomía del ser humano y del cosmos. Al igual que el humanismo, rechazará decididamente la existencia de un legislador situado en un mundo sobrenatural que controle y distribuya premios y castigos. Por lo mismo, se opondrá resueltamente a la idea de que aquella instancia tenga sobre la tierra un portavoz y apoderado, como los de Teherán, la Meca o Roma, que tendrían derecho a decidir lo que es bueno y lo que es malo. El creyente moderno no tiene libro ni autoridad infalible alguna donde acudir para saber lo que deba hacer u omitir, sino que lo busca en la esencia del ser humano. Por ello el contenido de esta ética va a coincidir ampliamente con la del humanismo moderno. Lo que va a ser distinto es la responsabilidad y motivación última de lo que ambos grupos resuelvan

considerar como bueno o malo. Pues la visión de la esencia humana es distinta, por lo que debe haber diferencias de contenido. De ahí las diferencias de opinión respecto a la eutanasia o el aborto.

¿Dónde están las diferencias respecto a la esencia del ser humano?

Para los humanistas modernos, el ser humano es producto de una evolución cósmica ciega y sin orientación. No habría ningún plan. El proceso entero de la evolución cósmica que ha llegado hasta la especie humana es algo completamente casual, sin un sentido interno. La humanidad está allí y pertenecemos a ella, y este hecho nos plantea exigencias. Por ejemplo, la de aceptarnos como somos, pues sólo bajo esta condición la vida en común es soportable y puede llegar a ser fructífera. También está la exigencia de esforzarnos juntos por evitar el mal o reparar los daños sufridos. Al hacerlo, experimentamos algo así como un sentido en este universo que en sí no tendría ninguno.

La mirada del cristiano es diferente. A sus ojos, el ser humano es un portento que, viniendo de la realidad original y espiritual de la que todo procede, se esfuerza por expresarse a sí mismo de maneras cada vez más ricas. El cristiano se atreve a dar el nombre humano de Amor a la esencia de esa realidad original. Nuestro impulso de amar a los semejantes y de cultivar todo lo que es humanamente valioso se deriva por tanto de una fuente más rica que la que imaginan los modernos humanistas. Su raíz no es la casualidad ni algo sin orientación, sino lo absoluto. Si el impulso ético tiene la característica de mandato absoluto o incondicional, ello se debe al origen de donde procede.

Sin embargo, no todas las diferencias entre las éticas humanistas y creyentes de la modernidad provienen de que su actitud frente a una realidad trascendente es distinta. Sólo algunas. Por ejemplo, el humanista no ora, y sí lo hace el cristiano. Éste ve la oración como importante para llegar a ser más humano, porque la oración lo vincula con el milagro original de Dios, fundamento de su existencia. En cambio, el humanista piensa que cualquier milagro del que procediéramos es pura imaginación. A sus ojos, el "orar" de los creyentes no es sino una forma de reflexionar sobre sí mismo…

La mayor parte de las diferencias se originan en que la relación de unos y otros con Jesús de Nazaret es distinta. El cristiano ve en él la aparición concreta de lo que el milagro original de Dios quiere realizar, su expresión humana más acabada. En este sentido, Jesús le ofrece una orientación segura. Tener un modelo concreto es de gran ayuda en el momento de buscar y encontrar el camino que se debe seguir. La inspiración que viene del modelo que el cristiano reconoce en Jesús de Nazaret lleva a un comportamiento humano de gran calidad al que no alcanza aún

el humanismo moderno. Pensemos en un Jean Vanier quien comenzó con la fundación de "Arca", continuada por sus seguidores, quienes viven día y noche con discapacitados mentales. O el cuidado de leprosos en comunidades eclesiales. O lo que ha hecho la hermana Manuela entre los montones de basura de El Cairo, compartiendo su vida con quienes allí separan los desechos, para mejorar de alguna manera sus condiciones de vida indignas. O lo que ha realizado la Madre Teresa de Calcuta. La solidaridad humana se ha perfilado más claramente que en el humanismo moderno.

Las dos figuras de una ética cristiana

La ética creyente moderna no sólo se distingue de la humanista, sino de la tradicional que se predica en la Iglesia. Ambas quieren ser cristianas y han crecido de hecho de la misma raíz. Sin embargo, se diferencian claramente la una de la otra. En el próximo capítulo se verán las consecuencias. Aquí se dejará en claro la diferente orientación de ambas.

En la forma premoderna de vivir la fe, el imperativo ético parece venir de afuera del ser humano. El "Dios en las alturas" no sólo revela verdades que el ser humano nunca hubiera podido encontrar, sino que determina que algunos comportamientos son buenos y recomendables, como los de los mandamientos del decálogo. Otros comportamientos, como los "consejos evangélicos", los recomienda a quienes viven en claustros. Hay otros que son sencillamente prohibidos, como la contracepción y las relaciones homosexuales, con lo cual estos comportamientos quedan marcados como éticamente malos. En esta forma de representarse las cosas, la calidad ética de un comportamiento no está determinada por una lógica interna, como sería la relación con las exigencias de la naturaleza humana, que quiere hacerse más completa, sino por un mandamiento o una prohibición sobrenaturales.

Es cierto que el Papa Pablo VI trató argumentar con una ley natural que estaría impresa en el ser humano. Con esto se acercaba al principio fundamental del humanismo. Pero por último fundamentó su prohibición de la contracepción en la voluntad de Dios. Lo mismo sucede en la condenación de la actividad homosexual. Si la Torá y la Carta a los Romanos no hubieran sido tan enfáticos en condenarla, la resistencia eclesiástica no sería tan grande. En este esquema mental, actuar bien éticamente es obedecer a leyes que el Dios en las alturas ha revelado a los autores bíblicos. La ética premoderna es fundamentalmente una ética de la ley. Pensando con lógica en la misma dirección, se llega a la conclusión de que Dios, en su sabiduría soberana, podría haber tomado decisiones completamente distintas. Por ejemplo, podría haber permitido la poligamia o haberla preferido a la monogamia. Lo mismo se diga de la esclavitud. (Por lo demás, el Primer Testamento no tiene crítica alguna para ninguna de las dos).

También podría haber sancionado la persecución y el aniquilamiento de los infieles como una obra de la mayor gloria de Dios, cosa que el profeta Elías hizo lleno de celo con cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal (1 Reyes 18,40). Pues Dios no está atado a nada, y nada tiene que contemplar en sus ordenamientos. No necesita dar cuenta de nada. Si las sensibilidades o ideas humanas tuvieran algún peso en sus decisiones, dejaría de ser el juez absoluto y soberano que es como "Dios en las alturas".

La debilidad fundamental de tal ética de la ley es que no puede responsabilizarse ante la razón crítica. Bastan dos ejemplos de la ética sexual. La Iglesia ha condenado siempre de la manera más estricta la relación sexual antes del matrimonio. Era pecado mortal y llevaba al infierno. Pero lo que era un pecado grave pocas horas antes del sí de los novios, se volvía moral y virtuoso unas horas más tarde. ¿Es pensable que la misma acción humana, practicada con los mismos sentimientos y vivencias, cambie en pocas horas para convertirse en su contrario? Un segundo ejemplo: quien después de su matrimonio se divorcia y se vuelve a casar es un pecador público según la representación moral de la Iglesia, mientras el primer cónyuge viva. Si éste llega a morir, el pecado mortal se cambia en un santiamén en virtud, sin que para el sujeto nada haya cambiado.

En vez de ello, una ética creyente moderna deriva sus normas y juicios de la esencia del ser humano. En esto no hay diferencia con la ética humanista no creyente. Como ésta, se sabe responsable ante la crítica. Pero considera al ser humano como una chispa de un amor originario absoluto que se va paulatinamente revelando y expresando. De ahí viene el impulso existencial que tiene cada ser humano de seguir creciendo existencialmente en la medida en que sale de sí mismo, se ocupa de los demás, forma comunidad con ellos, es asequible y compasivo, los ama. La ética creyente moderna es una ética del amor. De ahí se sigue que lo viene del amor es éticamente bueno, y que nada de lo que contradice al amor puede ser calificado como bueno, ni menos ser objeto de una orden por cumplir, ni siquiera tolerado. A esta luz es impensable que el Dios en las alturas pudiese hacer que se pisotee el respecto a otras personas. Y si alguna autoridad humana, por muy religiosa que sea, como los guardianes iraníes de la fe o los del Vaticano, quisiera mandar o justificar algo de eso en nombre de Dios, el creyente moderno tendría que oponérseles. Y en el caso de no poder hacerlo públicamente por miedo a las represalias –como las de la Inquisición–, pues no todos tienen sangre de mártires en sus venas, habría que seguir diciendo que no al menos internamente.

El contenido concreto de una ética creyente moderna va a ser claramente distinto de una ética premoderna, aunque no lo sea en su esencia. Pues el Dios de nuestras profundidades, que nos impulsa a amar, no es otro que el "Dios en las alturas", el Legislador. Las leyes que éste dicta van a apuntar a lo mismo que el amor que nos va a decir internamente lo que

debemos hacer u omitir. Sin embargo, el paso de una a otra ética significa un gran progreso. Pues una ética premoderna y exterior a este mundo padece de serias insuficiencias, como veremos en el próximo capítulo. Por eso es que este paso es tan importante para una Iglesia que está llamada a servir a las personas y a promover su humanización progresiva.

Capítulo 3

La ética premoderna como ética de la ley

¿Cuáles son las falencias de una ética premoderna? En otras palabras, ¿por qué debe ser superada y dejada atrás una ética de la ley que apela al "Dios en las alturas" y que ha prestado tantos servicios? ¿Por qué arrinconarla, como un par de muletas en que la humanidad se apoyó sólo por un tiempo, durante una de las etapas de su desarrollo humano? Un análisis crítico de la esencia de una ética de la ley nos lo puede mostrar. Las debilidades que el análisis pondrá en evidencia caracterizan a cualquier ética de la ley, y por tanto también a éticas religiosas tan legalistas como la bíblica o la de la *sharia*. Estas falencias ponen en claro que es un error esperar la salvación de una fidelidad inconmovible a lo prescrito. Lo dicho vale tanto para leyes eclesiásticas, como para leyes supuestamente divinas.

Toda ética legalista es obra humana

La **primera** gran falencia de cualquier ley supuestamente divina es que ha sido formulada por seres humanos. Aun cuando se crea en un mundo completamente justo allá "en las alturas", sin embargo, para captar los mensajes venidos "de allá arriba", se necesitan personas humanas capaces de captar esos mensajes y de traducirlos en palabras, y estas personas son siempre imperfectas –llámeselas como se quiera: profetas, chamanes, videntes, sibilas, oráculos–. Son intermediarios con sensibilidades, prejuicios y limitaciones propias, con una porción de ceguera, y otra de maldad. Tal vez ninguna de estas porciones sea demasiado grande, pero bastan para hacer que la supuesta voluntad divina llegue hasta nosotros con algunas impurezas, al venir mezclada con las ideas, impulsos y preferencias propias de los intermediarios. Éstos pertenecen a una cultura todavía impura, que se refleja en ellos. Es la razón por la que en las Escrituras, tenidas por "santas", o "sagradas", hay expresiones de agresividad, nacionalismo, veneración de la riqueza y el poder.

El islam no lo acepta para el Corán. Las palabras de Alá, comunicadas a Mahoma por el ángel Gabriel, atravesaron a Mahoma como la luz atraviesa un cristal inmaculado. Su historia de vida y la cultura árabe a la que pertenecía no debieron ejercer el más mínimo influjo. Tales afirmaciones no pueden admitirse ni de él ni de ningún otro intermediario. La agresividad y el instinto de conservación que nos habitan desde nuestra prehistoria animal encuentran siempre la manera de transformarse en algo trascendente, como por ejemplo, en un dios guerrero. El ser humano diviniza y justifica su propia acometividad o violencia al convertirla en el dios de la guerra, Marte o Ares, o al revestir incluso al bíblico Yahvé con los paramentos y uniformes de un "Señor de los Ejércitos", como en la conquista –por lo demás no histórica– de la Tierra Prometida. Así el ser humano santifica la guerra y la política del poder.

El cristianismo no tiene mejor conciencia que el islam en este sentido. Basta pensar en las cruzadas o las guerras de religión. Blaise Pascal ha notado que el ser humano no hace nunca el mal de manera más total y con más goce que cuando lo hace por convencimiento religioso. La naturalidad con que el Occidente cristiano ha entrado en guerras durante mil años debe tener algo que ver con esto. La Biblia tiene su parte de responsabilidad en el aval de los interminables asesinatos y destrucciones que han caracterizado la historia de la cristiana Europa. La agresividad todavía no purificada que se escondía en los corazones de los autores bíblicos ha llegado a expresarse en sus escritos y ha coloreado su imagen de Dios. Esta imagen, igual que la de Alá en el Corán, ha exigido aceptar la política del poder, la guerra y el patrioterismo a costa de otros pueblos. La conclusión es que no se ha entendido el mensaje de Jesús, que es completamente distinto, y por ello se han acumulado las catástrofes en el mundo.

Cuatro debilidades adicionales de la ética legalista premoderna

La **segunda** debilidad es que cada ley deja abiertos pequeños subterfugios que permiten eludir su cumplimiento sin aparecer como infractor. Sucede con todas las leyes humanas. Se echa mano de cualquier truco para pagar menos impuestos de los que se debiera, o ningún impuesto, sin por ello cometer una infracción contra la ley. O también se alarga hábilmente un proceso hasta que llegue a prescribir, logrando así evitar la multa merecida. Tales trucos se pueden utilizar también cuando el legislador es Dios. Mateo 15,5-6 ofrece un ejemplo. Allí Jesús condena con fuerza el uso de declarar que una propiedad es *korbán*, esto es, donativo para el templo, para eludir así la sagrada prescripción de apoyar económicamente a los propios padres necesitados. Porque lo que se declaraba *korbán* permanecía de por vida propiedad del declarante, y no pasaba a ser del Templo sino después de su muerte. Un procedimiento tan falto de ética no es pensable en una ética del amor. Se comprende que una ética legalista

referida a la Escritura deje abiertos tales caminos sinuosos, si se piensa que las ideas y sensibilidades de los muchos y diversos autores bíblicos difieren entre sí, como son también diferentes las formulaciones de su mensaje e inspiración. Así el Primer Testamento alaba a menudo la riqueza como si fuera signo de la bendición de Yahvé. En cambio en el Segundo Testamento al rico le cuesta mucho esfuerzo entrar en el Reino de Dios, como al camello le cuesta pasar por el ojo de una aguja. La primera clase de textos se presta muy bien a que uno se libere de las exigencias penosas de los segundos. Es lo que explica por qué los cristianos no tengan reparos en servir celosamente a Mamón, a pesar del "bienaventurados los pobres" y de los "¡Ay de ustedes, los ricos!" que también decían los profetas del Primer Testamento. Servir a las riquezas es lo que se prefiere y lo que de hecho se hace. De ahí la gran diferencia entre el Occidente cristiano, fuerte en capital, y la pobreza indigna del tercer mundo. Los autores bíblicos han favorecido que el mensaje divino se mezcle con la codicia humana, debilitando así el sentido de la justicia entre los cristianos.

Una **tercera** debilidad de toda ética legalista está en que cualquier formulación de la ley debe ser siempre más o menos general. Es fundamentalmente una regla para la mayor parte de los casos y no puede tomar en cuenta todos los casos ni las posibles excepciones. Por ejemplo: la Biblia enseña que no se debe trabajar en sábado. Pero, ¿qué se entiende por trabajo? La Escritura lo dice expresamente de algunos casos: por ejemplo no se debe recoger leña en día de sábado, hasta el punto de que el culpable debería ser lapidado (Números 13,35). Tampoco se debe encender fuego (Éxodo 35,3). La Biblia no dice una palabra sobre una gran cantidad de otras actividades. Ahí comienza el trabajo del intérprete, con sus sensibilidades y preferencias. Ante la comunidad de los fieles es el portavoz de Dios. Como experto, decide lo que se permite hacer en sábado sin riesgo de profanación. Por ejemplo, está permitido sacar de un foso al buey propio (Lucas 15,5), tarea bastante más difícil que recoger leña o encender fuego. De esta manera el ser humano se vuelve dependiente de otros seres humanos, mientras que haría mejor en ponerse a escuchar la ley trascendente en su propio interior.

La **cuarta** debilidad de una ética legalista es la de estar condicionada por el tiempo. Pues una ley tiene como objetivo asegurar el orden de la vida social en un tiempo y una cultura determinados. Al evolucionar, es obvio que a las culturas se les hacen necesario recibir complementos y experimentar correcciones. Un legislador humano puede proporcionárselos en cualquier momento, pero en el caso de las leyes divinas el asunto es diferente, porque ellas son, en sí mismas, inmutables. Si Dios debiera modificarlas, tendría que reconocer que no fueron bien pensadas. Lo más

que podría hacer sería, pues, clarificarlas. Pero se lo impide el hecho de que la Biblia está ya completa y la revelación "se ha cerrado definitivamente con la muerte del último apóstol", según dice la tradición. Lo más que podemos hacer es darle algunas vueltas tentativas a lo que un día fue escrito por orden de Dios, para adaptarlo a nuestro diario vivir. En cambio, las leyes eclesiásticas no son inmutables y por ello la jerarquía puede revisarlas, lo que hace ocasionalmente. Pero tiende a pensar que algunas de sus propias leyes son también de alguna manera divinas, y por tanto inmutables. Por ejemplo, la exclusión de la mujer del sacerdocio, o la prohibición de comulgar a quienes se han vuelto a casar. La casuística judía está llena de ejemplos. ¿Puede El-Al, la línea de aviación israelita, volar el día de sábado? Para resolver este problema, el especialista en Escritura busca en ella todo lo que de una u otra manera pudiera aplicarse a problemas de viajes aéreos. Así la voluntad de Dios se vuelve como cera en las manos de un experto que puede amasarla según sus propias ideas y proclamar luego sus conclusiones como voluntad de Dios.

Una **quinta** debilidad está dada por el tamaño necesariamente reducido de un articulado legal donde no cabrían las nuevas exigencias éticas que trae necesariamente consigo la humanización progresiva. Por este mismo motivo, un legislador divino no podría oponer por escrito ningún veto a muchas cosas de las que hacemos, aunque muchas de ellas claramente se oponen a nuestro crecimiento como seres humanos y como sociedad. Pero persuadirse de que está permitido todo lo que el legislador no prohíbe expresamente, abre la puerta a cualquier clase de arbitrariedad. Además, una ley que ha sido formulada hace 2000 años en otra situación cultural no puede prohibir lo que mucho más tarde se vuelve condenable y prohibido. A esta categoría pertenecen, por ejemplo, la tortura, el sadismo, la esclavitud, la pena de muerte, infligir dolor a los animales, la intolerancia... O también, todos aquellos abusos que han entrado con la técnica moderna y el capitalismo liberal. En estos puntos, una ética legalista tiene grandes vacíos por los que se cuelan los instintos, aun los más ignominiosos, bajo el pretexto de que no hay ninguna prohibición divina que los nombre expresamente.

Pero para la mayor parte de los casos no hay ninguna ley divina. Por mucho que los rabinos hayan extractado de la Torá 365 prohibiciones y 250 mandatos y que la jerarquía hayan decretado multitud de preceptos, aún quedan sin mencionar miles de acciones. ¿Es éticamente aceptable participar en juegos de lotería donde se esperan enormes ganancias? ¿Me puedo permitir unas vacaciones de lujo en las islas Maldivas? ¿Puedo amenazar –sólo amenazar– con torturas a un sospechoso, presionándolo así para que confiese? ¿Estoy obligado a participar en tal o cual demostración en la calle, o firmando peticiones de interés público? ¿Me es permitido

fumar, a sabiendas de que perjudico mi salud y que molesto a muchos? ¿Puedo mirar programas de televisión donde la violencia parece ser la cosa más normal? ¿Debo hacer algo para bajar mi sobrepeso? Por mucho que se busque, no se va a encontrar respuesta a estas preguntas en toda la Biblia, ni en el Código de Derecho Canónico. No es que no tengan nada que ver con la ética, pues ésta no es sino la formulación concreta de lo que nos va pidiendo el hacernos humanos; al contrario, pues nuestra humanización depende en primer lugar de preguntas tan concretas como las mencionadas. Esto muestra indirectamente que el Dios-en-nosotros que nos interpela para que nos volvamos cada vez más humanos, es quien enriquece nuestra vida y se compenetra en ella de una manera aún más intensa y permanente que el Dios de la creencia premoderna. El encuentro con el Dios premoderno sucede sólo cuando uno cumple con determinadas prescripciones rituales o se confronta con sus prohibiciones. En cambio, el encuentro con el verdadero Dios del amor creador originario tiene lugar cada vez que me pregunto si lo que hago va a ser útil o dañino para mí o para los demás o para el entorno. El amor, que es la presencia de Dios en mí, es el que me plantea esta pregunta en el seno de una espiritualidad orientada hacia este mundo.

Sexta y última gran debilidad: no hay ley sin castigo

La debilidad tal vez más importante de la antigua ética está en que vincula ley con castigo. Una ley sin sanción no es sino un espantapájaros. Tiene que apoyarse en penas. Aun nosotros cumplimos algunos mandatos más bien para evitar que se nos sorprenda en falta que por respeto al bien común. Cuando la calle está vacía de vehículos y podríamos conducir a 80 km/h, seguimos respetando la señal de tráfico que nos prescribe una velocidad máxima de 50, pero lo hacemos por temor de controles escondidos que puedan cobrarnos una multa. El mismo temor nos frena de beber antes de conducir. En estos casos, nuestra conducta no está motivada primeramente por el cuidado de la seguridad ajena. La experiencia enseña que para hacer guardar la ley, sólo las multas y las penas son eficaces. La humanidad reacciona todavía de manera infantil e irresponsable. También nosotros. En una humanidad que no ha llegado a la adultez, el castigo parece seguir siendo la única manera de mostrar que la ley es una cosa importante, no un chiste, sino un gran bien para todos y cada uno. Quien menoscaba este bien debe experimentar el daño en su propia piel: debe ser castigado, imponérsele una multa o compensación, privársele de su libertad temporalmente. En otro tiempo se le azotaba, o se le cortaba una mano, o se le condenaba al patíbulo, es decir, se trata siempre de algo que todo el mundo teme.

Esta forma de actuar no se diferencia mucho de la domesticación de un animal. Los animales, al no ser humanos, no son capaces de actuar

por razones éticas. Obedecen a reflejos que nosotros inducimos en ellos mediante premios y castigos. Pero tratar a la gente como animales no es algo que promueva su crecimiento ético, sino que la devuelve a un nivel prehumano. Hay que decir con Kant que el miedo socava la calidad ética de la acción. Justamente esta calidad ética es la que determina nuestros actos y el poder que éstos tienen para promover nuestro crecimiento espiritual y el de la sociedad. Actuar sin interesarse por el bien de todos, sino sólo para evitar un castigo, es decir, por el mero provecho propio, es algo que no promueve la humanización ni tiene valor ético alguno. Mirada desde este ángulo, la ética legalista es una ética de segundo orden. En la medida en que la humanización sea algo santo –pues en ella nos ha colocado la evolución y en último término el Dios que en ella actúa– sería un acto de sabiduría abandonar aquella ética para escoger más bien una que se oriente hacia la autonomía.

Mientras la jerarquía disponía de poder temporal, podía castigar sensible y dolorosamente las contravenciones contra leyes divinas y humanas. Todos lo sabían, y esto aseguraba que la gente se portara bien. Por miedo. Tal vez era la única manera como la jerarquía podía asegurar que sus leyes se cumplieran. ¿Pero no se perdía con ello más de lo que se ganaba? Felizmente ya no tiene el antiguo arsenal de medidas disciplinarias. Aun así, antes no podía castigar todo, por ejemplo las desviaciones internas, como las contravenciones contra el noveno mandamiento. Eso se lo dejaba al juez del otro mundo que se fija en todo y castiga en consecuencia. Lamentablemente la experiencia enseña que Dios no suele castigar en este mundo. Pues a quienes merecen castigo, les va de maravilla, y a quienes deberían ser premiados, les va muchas veces muy mal. Quiere decir que la pena deberá llegar en el más allá, en el mundo del "Dios en las alturas". Pero, si las leyes vienen de “otro mundo” y deben ser sancionadas en el “más allá”, la ética cristiana premoderna no tiene futuro, pues nuestra sociedad se ha despedido de ese otro mundo. Una red de leyes puede asegurar tal vez el necesario orden social, pero fracasa lamentablemente cuando se trata de promover la verdadera humanización.

Se puede comparar la relación de la ética del amor y la ética de la ley con la que rige entre el círculo y el polígono en él inscrito. Por mucho que se multipliquen los lados de este polígono, no va a llegar nunca a coincidir con el tamaño del círculo. Pretender la coincidencia es una quimera. Igual de ilusoria es la opinión de que aumentando el número de leyes y prescripciones –el Código de leyes eclesiásticas tiene casi diez mil– las leyes humanas van llegar a coincidir con la voluntad de Dios. Pues Dios es amor. El círculo es la imagen de un comportamiento ético que se guía siempre, y no sólo a ratos, por la ley más profunda de nuestro ser, que es el amor. La diferencia entre ambos queda ilustrada también con el texto de la Carta a los Gálatas 5,1-6 sobre la insuficiencia de la guarda

de la Torá comparada con la fe en Jesús. Lo que se entiende aquí por fe es que uno se deja guiar por el espíritu de Jesús. Quien así lo hace va al Padre, y "Padre" es el lenguaje simbólico propio de Jesús para apuntar a la realidad originaria de donde todo viene y que todo lo promueve, a la que se la puede llamar también amor originario.

La ética premoderna entra en conflicto con la autonomía humana.

El análisis anterior deja en claro que una ética de la ley no puede tener la última palabra. Pero hay argumentos todavía más duros cuando se parte de la intuición central del pensamiento moderno, a saber, que la dignidad y los derechos esenciales del ser humano son absolutos e intocables. Se sabe desde hace tiempo que el ser humano tiene derechos. Pero en la antigüedad eran derechos limitados y dependientes de disposiciones provenientes de poderes superiores: la tribu, el gremio, la comunidad, el príncipe, el Estado, la Iglesia. No bastaba ser sencillamente hombre o mujer para tener derechos. Se los tenía porque el príncipe se los otorgaba o porque se pertenecía a un grupo o comunidad que se los había conquistado. En último término, todos los derechos venían de "Dios en las alturas" quien los distribuía mediante sus representantes humanos, seculares o eclesiásticos. La Ilustración nos hizo conscientes de que se tienen derechos porque se es humano, y que estos derechos son absolutos. "Absoluto" implica que no hay nada que pueda permitir el desconocimiento de estos derechos. Nada. Ni siquiera un mandamiento divino.

Quien preparó el camino para esta toma de conciencia fue Hugo Grotius, pero la primera declaración oficial de los derechos humanos tuvo lugar recién al comienzo de la Revolución Francesa, el 26 de agosto de 1789, con el nombre de *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Ciento cincuenta años después, el 10 de diciembre de 1948, la ONU dicta la *Declaración general de los Derechos humanos*, todavía sin la firma de la Unión Soviética, de Estados Unidos y… del Estado del Vaticano. La verdad es que este último no puede suscribirla honradamente mientras siga firme en su manera premoderna de pensar. Según ésta, sólo Dios tiene derechos absolutos. La jerarquía eclesiástica ha luchado empecinadamente contra la doctrina de los derechos humanos absolutos. Hasta en los borradores preparatorios del Concilio Vaticano II redactados por la misma Curia, se condenaba el derecho a la libertad de conciencia como un error pernicioso. El ser humano puede tener derechos sólo en la medida en que Dios se lo concede. Pero Dios no le ha dado libertad de conciencia, es decir, la libertad de determinar por sí mismo qué valores religiosos y éticos sean decisivos. Sólo Dios le ha dictado claramente lo que deba pensar y creer, y esto es lo que la Iglesia le prescribe. Los derechos humanos son para Dios tan poco vinculantes como las leyes naturales. Al contrario, puede dictar mandatos y órdenes que se oponen a la declaración de dere-

chos humanos adoptada por la ONU. Los ejemplos abundan en la Biblia. Mientras la Iglesia gozó del poder de hacerlo, siguió el ejemplo bíblico y castigó consecuentemente todo comportamiento desviado y, más aún, todo pensamiento divergente del suyo. Ése y no otro era el crimen de los llamados "herejes" a los que combatió a fuego y la espada.

El pueblo creyente acató o por lo menos no condenó tales castigos. Los mandatos de la Iglesia tenían que ser sabios, por muy duros que fueran, puesto que el Señor Dios, que era la sabiduría por antonomasia, le entregaba a la autoridad eclesiástica una parte de su saber infalible. Esta persuasión condujo incluso a que la teología aprobara como voluntad de Dios algunas prescripciones y exigencias de la Iglesia, que más tarde fueron desenmascaradas ante la conciencia mundial como sacrílegos abusos de poder. La ética heterónoma extendió un paraguas celestial para cubrir y legitimar todos los usos, costumbres y leyes que la sociedad cristiana había adoptado por influjo eclesiástico, exceptuándolos así de cualquier crítica. Es muy claro que esta postura ha debido dañar en gran manera el desarrollo de lo auténticamente humano.

Este paraguas celestial explica también que no se encuentre ninguna protesta o argumentación contra la esclavitud y el comercio de esclavos, o contra la guerra, ni en documentos papales, ni en las grandes teólogos escolásticos, como Tomás de Aquino o Buenaventura. Al contrario, al convocar a la segunda cruzada, el lema guerrero de Bernardo de Claraval, doctor de la Iglesia, místico y santo, fue el perentorio "¡Dios lo quiere!". En cuanto a la tortura como medio jurídico, el Papa Inocencio IV la introdujo y legitimó, dando instrucciones de perseguir a herejes y propagandistas de errores y de llevarlos al cadalso, de torturar a supuestas brujas para obligarlas a confesar su pacto con el diablo, de azotar o vender como esclavas a mujeres de sacerdotes, oficialmente llamadas concubinas. Tanto las bases como la dirección de la Iglesia reconocían que Jesús era el camino de la vida verdadera, habían leído, oído y meditado que él se había interpuesto por otras personas, juraban por su evangelio y afirmaban junto con la primera epístola de Juan que Dios es amor. A pesar de todo esto, se comportaban brutalmente y sin corazón en el servicio del Dios del amor. Que lo entienda quien pueda.

El Papa Juan Pablo II advertía en un documento del Vaticano que, cuando se habla de antiguas prácticas eclesiásticas, hay que aplicar un sentido de relativización histórica, cuidándose de no juzgar el pasado con el rasero del presente, pues sólo ahora se tiene conciencia de lo condenable de algunos hechos que en su época aún no aparecían como tales. Un ejemplo: las prácticas de torturas de la Santa Inquisición. Pero estas palabras del Papa sirven apenas de consuelo pasajero. No se está condenando moralmente a quienes se hicieron culpables de tales hechos, llámense Papa, Inquisidor, verdugo o multitud enconada en torno a un

patíbulo. El juicio moral se limita a preguntar cómo ha sido posible que tales prácticas no hayan despertado objeción alguna en una Iglesia que se reclama al evangelio. Hay que esperar hasta 1630 para encontrar la primera protesta clara contra un proceso de brujas, esto es un siglo después de haber comenzado esta indigna cacería. En ese año aparece el libro del joven jesuita Friedrich von Spee von Langenfeld, *Cautio criminales*. Fue editado como anónimo, porque Spee tenía que temer que se le aplicara prisión y tortura por defender a las brujas, para extorsionarle la confesión de haber pactado él mismo con el diablo.

¿Cómo podía suceder todo esto? Es que el ser humano de entonces tenía que andar todavía un largo trecho de humanización progresiva. Recién con la mutación cultural que fue la época de la Ilustración se le abrieron los ojos sobre lo aborrecible de ciertas costumbres tradicionales practicadas sin crítica. Se puede ser ciego largo tiempo frente a la propia asquerosidad. La evolución es un proceso extraordinariamente largo en el curso del cual se llega a un umbral donde algo nuevo aparece de repente. Es un acontecimiento relativamente corto. Así le ha sucedido a la cultura occidental con el umbral decisivo de la Ilustración. Eso está claro. Pero lo que no está claro es que los cristianos hayan podido vivir mil años sin ninguna objeción frente a la inhumanidad.

Los cristianos de hoy somos herederos de la ética antigua y su contexto mental. Pero en vez de aceptar sin más esta herencia, se requiere hacer de ella un inventario crítico. Una mirada creyente, pero consciente de la crítica moderna y derivada al mismo tiempo del evangelio de Jesús, puede ser útil para realizar dicho inventario. Existe el peligro de evitar la confrontación con el evangelio. El egoísmo humano no está para nada vencido por el evangelio y tiene una tremenda sutileza para neutralizarlo donde pueda. Sin necesidad de referirse a la doctrina clásica del pecado original, hay que reconocer que están activas en el ser humano unas fuerzas oscuras que se oponen a una mayor humanización. Pero este peligro en mucho menor en una ética del amor que en una ética de la ley. Se lo verá con más claridad después de leer el párrafo siguiente.

La ética creyente moderna frente a una ética premoderna

No se le debe reprochar a la ética heterónoma por formular reglas y dictar leyes, pues toda ética debe hacerlo. De lo contrario, es como un molusco o un organismo sin esqueleto. Una ética creyente moderna necesita fórmulas y leyes. La falencia de la ética premoderna consiste más bien en que propone sus leyes como absolutas. En realidad, no puede menos de hacerlo, puesto que sus leyes proceden del "Dios en las alturas" y por lo mismo están exentas de adaptaciones y correcciones humanas. Por sostener esta visión de las cosas, tiene que entrar en conflicto a menudo con

la razón. Ésta enseña que hay que hacer concesiones de vez en cuando y que no todas las cosas pueden ser tan absolutas. También lo sabía la ética premoderna y fue siempre suficientemente sabia como para acomodar o adaptar sus principios. A veces la acomodación fue tan amplia que la misma razón se vio obligada a protestar. Una expresión de tal protesta fue la aguda crítica que hizo Pascal en sus *Cartas Provinciales* a la casuística que él atribuía a los jesuitas de su tiempo. Esta casuística pone de manifiesto la contradicción inherente de la ética premoderna, pues, por una parte, proclama la santidad intocable de los preceptos provenientes de la Biblia y, por otra, se ve obligada a buscar cuidadosamente variantes, derivaciones o desvíos cuando tiene que conceder que es imposible observarlos.

En la mayoría de los casos, no hay contradicciones entre las leyes de la ética moderna mundana y las de las de la ética que viene de afuera, del "otro mundo". En ambas éticas, las órdenes y los preceptos no son sino decantaciones de experiencias humanas. También lo son aquellos mandamientos que se suele atribuir al "Dios en las alturas". En ellos se dice lo que la experiencia de la vida en común ha mostrado ser provechoso o dañino. Cuando se apela a la autoridad de Dios, lo que se hace es añadir fuerza a estas leyes. Por su parte, la ética creyente moderna se pone también a aprender de la experiencia para averiguar lo que es necesario para promover el impulso que Dios ha puesto en nuestro interior hacia la humanización, o al menos para impedir que se le ponga obstáculos. Entre las leyes de la ética moderna hay también prohibiciones, igual que en la premoderna. Le echan llave a comportamientos que impiden la vida en común o la limitan gravemente, como el robo, la calumnia o el perjurio, y por supuesto también el asesinato, el terror y las acciones que causan caos, o también la discriminación y el racismo. También hay mandamientos. Son formulaciones de lo que promueve el bien propio o el de los demás. Un ejemplo de ellos es la Regla de Oro: tratar al otro como uno mismo quisiera ser tratado en parecidas circunstancias. Otro es el de ser confiable, cumplir lo prometido, guardar discretamente lo que a uno se le confía, cuidar la salud propia, proteger a la naturaleza, guardarse de las vicios modernos como la pornografía, el alcohol y los demás estupefacientes. Tales mandatos y prohibiciones son obligatorios porque apuntan a lo que en general promueve o daña el proceso de humanización.

Por esto, el contenido de esta ética va a ser en buena parte idéntico con el que exige la ética de la ley. Pero el centro de gravedad está en otro lugar. En la ética premoderna, lo que importa sobre todo es la observancia de las leyes cuando éstas son buenas; como telón de fondo de esta observancia se destaca la figura del "Dios en las alturas" al que se lo representa, por desgracia, como una instancia de órdenes, prohibiciones, premios y castigos. En la ética creyente moderna lo importante es la invitación íntima

del amor originario. En el telón de fondo está la reflexión sobre la mejor forma de llevar a la práctica esta invitación. No contradice a la ética heterónoma cuando ésta afirma, por ejemplo, que el aborto es malo. Porque normalmente el deseo de Dios tiende a promover la vida. La diferencia aparece cuando en algunos casos la prohibición del aborto va a acarrear consecuencias malas. En este caso, los dos caminos éticos se van a separar. La ética premoderna no va a ir más allá de la prohibición que viene de Dios, y la presenta como absoluta o incondicional y sin excepciones. Si una mujer quiere afrontar el riesgo de pagar con su vida la continuación del embarazo, esta ética va a apoyar en todo su decisión. Hace poco que Roma canonizó a una italiana que trajo al mundo a su niño a costa de su propia vida. Es la manera como la jerarquía quiere dar a conocer que tal comportamiento es el ideal. A manera de compensación, esta ética va a facilitar también el acceso a todos los resquicios que la ley no alcanza a prohibir, con el fin de que se haga lo que en tales circunstancias parece más sensato.

Un ejemplo del que mucho se rumoreó y que nunca fue contradicho por la autoridad, aunque no es muy creíble, es el del “raspado” practicado a unas monjas que habrían sido violadas en el Congo belga por negros amotinados. No se sabía aún si algunas de ellas hubieran quedado embarazadas como consecuencia de las violaciones. Quizás no se quería averiguarlo. Pues ¿qué hacer en tal caso? No había que pensar en aborto, porque eso hubiera sido actuar claramente contra el mandato de Dios. Por otro lado, había que impedir que las monjas trajeran mulatitos al mundo. Pero un raspado no es un aborto, sino una intervención terapéutica practicada en razón de la salud. Así se logró lo que parecía necesario y responsable, sin que se hablara de aborto. Al menos ése es el rumor.

En un caso como ése, la ética creyente moderna va a reaccionar de otra manera. A sus ojos, todas las acciones humanas tienen lados buenos y lados malos. Por una parte, hay en ellas muchas cosas que sirven al crecimiento del amor y otras que contienen elementos dañinos a tal crecimiento. Esto vale también para el aborto. La ética creyente moderna va a buscar lo que en este caso predomina, de qué lado se encuentra el mayor bien y dónde está el mal menor. La ley de Dios ayuda para hacer este balance. Ella formula lo que normalmente fomenta mejor la humanización y por tanto ofrece la mejor oportunidad de corresponder a una actitud de amor. Cuando se dice “normalmente”, no se está diciendo "siempre y en todas partes". Ninguna ley es absoluta, tampoco la divina, precisamente porque nos llega a través del poco confiable intermediario que es el ser humano. Sólo el amor es absoluto. Pero no siempre está claro a qué está invitando el amor. Y se corre siempre el riesgo de engañarse y de no elegir lo mejor sino lo más atractivo o lo más cómodo. Hay una cierta inercia innata, una suerte de desidia, que nos impide dejarnos llevar por el amor

a un nivel superior al ya alcanzado. Pues el amor nos invita a menudo a negarnos a nosotros mismos, algo a lo que nos resistimos a todo trance. Por ello, la mayoría de los abortos se hacen sencillamente en provecho propio, por ejemplo, para no poner en riesgo un ascenso en la carrera, o para evitar la carga que pueden llegar a ser los hijos. Ignacio de Loyola, en su modo de hablar premoderno, llama “discernimiento de espíritus” a la destreza o habilidad con la que se aprende a reflexionar y distinguir si se está tomando una decisión principalmente en razón del amor, o en razón de una preocupación justificada por el propio bien. Para ello da una serie de consejos en sus *Ejercicios Espirituales*. Pero a menudo, aún siguiendo estos consejos, no se llega a la certeza. En este caso, las dos posibles decisiones son equivalentes, por lo que no hay que atormentar la conciencia después de un aborto.

Si se tiene buenas razones para decidirse a quebrantar una ley, puede uno apelar siempre al dicho de Pablo en la Carta a los Romanos 13,8, según el cual quien ama a su prójimo ha cumplido toda la *Torá*. O también otro dicho del mismo Apóstol al final del capítulo 12 de su primera Carta a los Corintios, que dice que el camino que está por encima de todo, aún por encima de la fidelidad a la ley, es el amor. Quien ha sido educado en el clima espiritual premoderno y piensa que la ley nos deja oír la auténtica voz de Dios, se va a sentir mal en cada paso que dé en las regiones prohibidas y interpretará este malestar como si fuera el remordimiento de la conciencia. Pero en realidad este remordimiento no es sino la reprensión del super-yo. Sigmund Freud le dio este nombre a la voz del educador que manda o prohíbe, consiguiendo así que desde niños ciertos ordenamientos éticos se vuelvan propios nuestros. Este super-yo va a ofrecer resistencia más tarde siempre que se descuiden algunas de sus exigencias, porque ve amenazado su poder. Pero precisamente esta pérdida de poder es una bendición para el ser humano, pues es el comienzo de su liberación. Y Jesús entendió su misión como liberación del ser humano, lo que se llamó "redención" en el lenguaje tradicional, en cuanto que le hace partícipe de su propia libertad.

Capítulo 4

Una ética sexual de creyentes modernos

Una ética mundana o de creyentes modernos deberá corregir la ética extramundana en más de uno de sus dominios. Lo hará de todas maneras en lo que se refiere a la propiedad o la tenencia de bienes. Pues la ética premoderna sirvió casi de salvoconducto para el capitalismo liberal cuyos excesos nos asedian hoy. Será el tema del capítulo 6. Otro dominio es el de la relación que nos vincula a leyes y costumbres mediante la tan alabada obediencia, vínculo que en realidad es una forma para nada evangélica de sumisión, exigida por el super-yo, a los poderes establecidos. Será el tema del capítulo 7. Por último, en el capítulo 8 examinaremos el problema de la eutanasia.

Pero es en la ética sexual donde más se requiere de una corrección ética. Es lo que nos va a ocupar en los capítulos 4 y 5. En este dominio es donde mejor se aprecia el cisma existente entre la jerarquía premoderna y la base eclesial, que piensa en términos modernos. El 90% de los católicos occidentales utilizan los medios anticonceptivos prohibidos por la encíclica *Humanae Vitae*, y lo hacen sin remordimientos de conciencia. Parejas de jóvenes creyentes viven juntos antes del matrimonio sin hacerse problemas o se contentan con un matrimonio civil, por mucho que Roma los estigmatice declarando que viven en concubinato. Este estigma no frena tampoco a nadie de volver a casarse después de haberse divorciado. Todo esto se ha vuelto práctica corriente pese a que durante siglos los moralistas han sido unánimes en enseñar que toda forma de goce sexual fuera del matrimonio es pecado, enseñanza que ha sido machacada en tal forma por la literatura piadosa, las misiones populares, las clases de catecismo y los sermones dominicales, que el subconsciente de los creyentes está persuadido de que las faltas contra el 6º y el 9º mandamientos son las peores de

todas. En menos de medio siglo, esta inmensa construcción aparentemente inconmovible se ha derrumbado como un castillo de naipes. No es casualidad que haya sucedido al mismo tiempo que el pensamiento moderno arrasaba como un *tsunami* todos los diques que guardaban los mundos de vida acuñados por la Iglesia. Es clarísimo que los dos fenómenos van íntimamente unidos, como se verá más en detalle en lo que sigue.

¿De dónde procede nuestra ética sexual premoderna?

Primero hay que descubrir los trasfondos ocultos de la antigua ética sexual. Tienen que ver con un rechazo global del placer sexual dentro del cristianismo. Karen Armstrong hace notar en una de sus obras que sólo el cristianismo entre todas las grandes religiones se distancia por principio de todo goce sexual. En todas las demás religiones vale el principio: *¿Goce sexual? Sí, naturalmente, exceptuando...* Y ahí se enumeran las limitaciones, como fruto de la experiencia de que el instinto sexual puede llegar a ser destructor, por lo cual se requiere prever algunas medidas precautorias. En cambio, para el cristianismo el principio es: *¿Goce sexual? Naturalmente que no, exceptuando...* Y ahí se sigue una serie de condiciones bajo las cuales la jerarquía eclesiástica deja de mirar como pecaminoso el goce sexual, pero sin llegar a nombrarlo abiertamente como bueno. Las condiciones son: 1ª, que el goce se viva en un matrimonio válido; 2ª, que la pareja, cada vez que se junte, tenga la intención de engendrar hijos; y 3ª, que no sea el goce lo que se busca en ello, sino que simplemente se lo acepte.

La segunda condición fue puesta bajo la influencia de Agustín de Hipona, el principal teólogo y autor de toda la Edad Media eclesiástica cuya manera de ver ha marcado a la Iglesia durante siglos. Poco a poco se fue suavizando esta segunda condición, hasta que no quedara más que la exigencia de no impedir la concepción. La jerarquía de la Iglesia fue estrechando aún más la ya restringida libertad de la relación sexual: había que abstenerse de ella en Adviento y durante los cuarenta días de la Cuaresma, en las vísperas de las grandes fiestas y la tarde anterior al día en que se iba a comulgar. Al parecer todo goce, pero sobre todo el sexual, era sospechoso. No le gustaba a Dios. Había que buscar cargas, no goce. Menos todavía el goce corporal, pues es pariente de la lujuria, y la lujuria evoca una cloaca de perdición. Por eso el vocablo *inmoral*, que de suyo sería sinónimo de *no ético*, ha venido a utilizarse preferentemente para señalar un comportamiento sexual que no se ajusta a las tres condiciones nombradas más arriba. Algo parecido pasa cuando se habla de malas costumbres. Como si "buenas costumbres" y "moralidad" fuera lo mismo que continencia sexual. Siendo así que hay comportamientos que quebrantan mucho más la moral y la ética, como el abuso de poder, la corrupción, la calumnia o la violencia.

Lo permitido era el goce espiritual. Un catálogo de exposición de manuscritos e incunables de una biblioteca del Brabante llevaba por título una frase de un bibliotecario medieval: "Un mar de goce espiritual". El goce espiritual era permitido, al contrario que el corporal. Por otro lado llama la atención que pese a todo, nunca se condenó como pecado el goce culinario y otros semejantes: banquetes con cinco platos, una botella de vino añejo, un cuarto confortable, un sillón, una tina de hidromasaje, un trago, helados, perfume, siesta... A todo esto se le saludaba con un "¡Naturalmente que sí!". A menos que la necesidad de tales agrados sobrepasara ciertas medidas.

Para los placeres sexuales, por pequeños que fueran, valía en cambio sólo la actitud contraria: "¡Naturalmente que no!". ¿Pero qué hay de tan distinto y condenable en esta clase de placeres que sólo con ellos se asociara la advertencia de "¡peligro de muerte!", semejante al logo de una calavera junto a una torre de alta tensión? No será por ser corporales, pues, si así fuera, la jerarquía eclesiástica debería condenar todas aquellas otras alegrías superfluas recién mencionadas. Y también las imprescindibles, como dormir, comer y beber.

Los moralistas desarrollaron luego la ética sexual en tratados que describían a fondo todo el ámbito de la actividad sexual, con el objetivo de determinar el grado de pecaminosidad de cada detalle. Al hacerlo, se preciaban de ser en este asunto los portavoces de la voluntad de Dios. No por casualidad eran varones, de manera que la ética sexual recibió un contenido unilateralmente masculino. Casi sin excepción todos ellos eran célibes, por lo que no debían tener la menor experiencia en el tema.

Han educado a muchas generaciones de jóvenes con sus criterios. Extrañamente, sus lectores o auditores no les plantearon nunca las preguntas más evidentes. Por ejemplo: ¿en qué se apoyan todas estas prescripciones? ¿Dónde se encuentra en la Biblia la prohibición de masturbarse, rodeada siempre de tantas amenazas? ¿O la de las relaciones prematrimoniales, o la del beso con lengua, o la de los medios anticonceptivos? ¿O dónde se puede leer que Dios ha prohibido el placer sexual volviéndolo pecaminoso, de tal manera que sólo lo tolera bajo condiciones muy determinadas? ¿Y cómo puede volverse de pronto bueno o permitido en estos casos algo que de suyo es pecaminoso? ¿O de dónde viene el instinto sexual si no es del Dios creador, y cómo puede ser de suyo malo un regalo de Dios, sobre todo si el uso de este regalo es también obra del amor? La sexualidad humana se diferencia de la animal precisamente en la capacidad de expresar y de robustecer el amor. Y ¿por qué debería ser pecaminoso el placer sexual, siendo así que otros placeres igualmente corporales no lo son?

Estas preguntas no fueron planteadas porque no se podía ni debía hacerlo. Hubiera sido quebrantar un tabú, con dolorosas consecuencias

para sus autores. Naturalmente que la respuesta correcta y liberadora debería haber sido que estas prohibiciones no venían de Dios, sino que eran obra humana; aunque a veces eran sabias, las más de las veces eran cuestionables, molestas, vergonzosas. Pero el poder del tabú volvía imposible tal respuesta. Las consecuencias han sido dañinas: intranquilidad de conciencia, angustias, represiones, complejos, desviaciones psíquicas... así como el descrédito en que cayó la Iglesia ante la sociedad moderna, entre otras por su ética sexual. Y por último hay que mencionar la avalancha de la llamada revolución sexual del siglo XX, que ha llegado a extremos éticos tan dudosos, en el sentido contrario como los de la antigua ética sexual de la Iglesia romana, y que, al igual que ésta, no han contribuido en nada a una verdadera humanización.

Dado que faltaban fundamentos bíblicos para condenar el placer sexual, la Iglesia trajo a colación fundamentos sacados de la razón. Podía argumentar, en efecto, que el instinto sexual es mucho más fuerte que los otros instintos y que ejerce una mayor atracción sobre el ser humano. Por ello apaga más fácilmente la voz de la razón y disminuye en consecuencia la libertad de opción. En este sentido representa un mayor peligro para los valores humanos. La enorme cifra de negocios de la industria moderna del sexo es una muestra del peso de esta atracción. Además, los crímenes que corren por su cuenta (trata de blancas, prostitución, pornografía, pederastia, violación) muestran hasta qué punto su poder se opone a la humanización.

Este fenómeno se explica por el hecho de que el amor sexual creció tardíamente a partir del instinto animal de reproducción y no ha llegado aún a madurar completamente. Sigue siendo difícil integrar este instinto en el amor. A menudo se descarga en una mera satisfacción de necesidades, reduciendo a otros seres humanos a la categoría de objetos de uso intercambiables a costa del amor, sometiéndolos a los propios deseos y hasta aniquilándolos. Al reaccionar negativamente frente al placer sexual, la jerarquía eclesiástica resume los descarrilamientos que amenazan desde el momento en que el instinto sexual desoye a la razón. La sexualidad es, como la energía atómica, un poder precioso, pero peligroso, difícil de domeñar y que debe ser manejado con cuidado. Si se lo integra, puede enriquecer maravillosamente la vida del ser humano, pero si se descontrola, puede ser devastador y caótico. Movida por el miedo, la jerarquía eclesiástica ha cambiado lo que debiera ser un consejo de cuidado por un rechazo. Ha pretendido llamar la atención siempre sobre el instinto sexual como de un peligro mortal. Por este camino no sólo no ha promovido la necesaria integración del instinto sexual y el control del caos, sino que lo ha impedido. Como si se debiera suprimir la clase de natación para evitar todo peligro de ahogarse. La consecuencia ha sido una seguidilla de ahogos mortales.

Pero no tiene sentido utilizar la prohibición, el miedo o la angustia para evitar el peligro de esclavizarse. Para precaver accidentes mortales en las autopistas no es necesario prohibir su utilización, salvo en casos determinados. El carácter peligroso del placer sexual no es argumento válido para condenarlo. Sirve sólo para advertir que se tenga cuidado. Y esta advertencia vale no sólo para aquéllos que se obligan a guardar el celibato. Es una tontería buscar lo que puede despertar con fuerza el instinto animal. Se requiere de una sabia ascesis en nuestra sociedad, en la que abundan los estímulos sexuales. Los medios de comunicación se llenan de invitaciones al voyeurismo. La sabiduría budista enseña que no se debe preguntar: "¿Me está esto permitido todavía?". Preguntar si algo está prohibido o todavía no lo está, es ponerse a andar por el camino equivocado, pues dejar de hacer algo sólo porque no está permitido (por lo demás, habría que preguntarse quién lo ha proscrito) despierta una resistencia inconsciente y refuerza la tendencia a hacer justamente lo vedado. Es conocida la atracción del fruto prohibido. Esta resistencia inconsciente espera su turno y tarde o temprano encuentra su oportunidad. La verdadera pregunta según la sabiduría budista es: "¿Quiero también todas las consecuencias de mi acto?". Quien después de pensarlo maduramente contesta que sí, debe hacerlo; quien dice que no, debe evitarlo.

Las fuentes de la ética sexual premoderna

El peligro que se origina en el instinto sexual no es argumento razonable para fustigar con prohibiciones el placer sexual como lo ha hecho durante siglos la jerarquía eclesiástica. A ello se agrega que para fundamentar sus mandamientos y prohibiciones ha debido apelar en última instancia a la voluntad del mundo del más allá. Pero todo el Antiguo Testamento habla en un lenguaje completamente ajeno a la abstención. Y el Antiguo Testamento sigue siendo Palabra de Dios, según se proclama cada domingo después de su lectura. Desde la primera página de la Biblia, se dice que el ser humano ha de multiplicarse, lo que no podría realizarse si tuviera que comenzar absteniéndose. Más adelante la Biblia considera lo erótico y la relación sexual como la cosa más normal del mundo. En el Cantar de los Cantares la exalta en tonos líricos, aunque distintos de los del Kamasutra. La actitud básica es la acogida o el consentimiento del placer sexual, que se puede resumir en una frase: "naturalmente que sí, excepto...", que pudo ser un lema en Israel. Pero esto no ha impedido que la tradición cristiana diera vuelta el asunto. Diversos factores debieron haber intervenido muy tempranamente para determinar la postura negativa de la Iglesia. Esta postura es el resultado de una serie de representaciones, influencias históricas, tradiciones y sensibilidades que, al inter-relacionarse y potenciarse recíprocamente, configuraron una compleja red de factores. Con el peso de la tradición, la negatividad se ha

ido heredando sin crítica, de generación en generación, configurando así una red de opiniones que se asemeja a los hilos de una cuerda: los hilos son de por sí débiles, pero al trenzarse en un todo se vuelven irrompibles. El teólogo norteamericano Peter Brown hace el inventario de los muchos elementos que componen esta trenza en su libro *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity from 50 to 450* (1988). Aquí haré sólo un breve resumen del catálogo.

Todo comenzó con el vuelco total de la Iglesia primitiva hacia lo escatológico, o lo último, es decir, lo que Jesús llamaba el Reino de Dios. Tuvo razón en hacerlo, y aún hoy los cristianos deberían preocuparse de ello. Pues lo escatológico tiene una calidad distinta y más rica que lo cotidiano, a cuyo ámbito pertenece también la sexualidad. Con ello queda relativizada la importancia de esta última. Pero esta relativización se fue desarrollando poco a poco, pasando, de ser una menor atención, a convertirse en un rechazo. En esto jugaron su papel diversas tendencias o corrientes socioculturales. Una de ellas fue la persuasión de la Iglesia primitiva de que el fin estaba cerca y de que, por ende, tenía poco sentido casarse y engendrar hijos. A ello se agregó la exigencia de autocontrol y decencia, que no le permitía al ciudadano romano entregarse sin freno al placer. Ya en el último tercio del siglo II, hacia 170, el pensamiento mítico y místico de un rigorista llamado Taciano había hecho escuela y reunido discípulos que rechazaban el matrimonio y el consumo de vino. En el siglo III, se agregó la opinión del influyente Orígenes, según la cual la relación sexual mantenía el ciclo de nacimientos y muertes al que se habría opuesto Jesús con su victoria sobre la muerte y el don de la inmortalidad. Los eremitas del desierto egipcio en los siglos IV y V daban fe de llegar a la paz interior y a la contemplación profunda a través de la abstinencia de cualquier actividad sexual. La influyente doctrina del maniqueísmo, en cuyo anzuelo mordió el mismo Agustín de Hipona, enseñaba que el cuerpo y sobre todo la sexualidad pertenecían al dominio de una divinidad mala de cuyo poder había que liberarse a cualquier precio. Muchas mujeres jóvenes se negaban a proyectar su futuro como reproductoras al servicio de un marido a menudo bastante brutal y que además les era impuesto. En vez de ello, elegían un estado de soltería que luego recibió el nombre de virginidad consagrada a Dios. Ambrosio, el elocuente y respetado arzobispo de Milán del siglo IV, elogió de manera casi enfermiza esta virginidad. Pero Agustín fue quien jugó el principal papel en este desarrollo contrario a la sexualidad. Él había reconocido y analizado con mucha agudeza y precisión el desorden interno del ser humano y se lo había atribuido al pecado de Adán y Eva, considerado entonces como un hecho histórico. Así llegó a la idea del "pecado original". A este pecado atribuyó él la herencia del instinto sexual, pues es ese instinto el que conduce a engendrar hijos y a heredar el pecado original. Este pecado era algo tan serio, que si no se lo borraba con el bautismo, se estaba condenado eternamente.

Todos estos elementos y otros se combinaron entre sí para dar lugar a una aversión cerrada a la actividad sexual. El resultado final fue el ya indicado del rechazo del placer sexual, con algunas excepciones... En todas estas consideraciones jugó seguramente un papel el hecho de que nunca se insinuara que la relación sexual podía ser expresión de ternura y reforzar el amor mutuo, como signo de un encuentro profundamente humano. Como si lo sexual fuera solamente la expresión de deseos animales y el medio lamentablemente inevitable para engendrar descendencia.

A menudo se ha atacado las consecuencias nocivas de la psicosis sexual eclesiástica. Pero las más de las veces se ha omitido considerar la desvalorización de la mujer como una de estas consecuencias. Sin embargo, esta desvalorización es fruto de esa psicosis. Los jerarcas, teólogos, moralistas, monjes, curas, predicadores, han sido varones célibes con necesidades sexuales reprimidas, y han sentido que un estímulo sexual fluye de cada mujer más o menos atractiva. Ellos lo han vivido como una incitación constante al pecado. Se han puesto en guardia contra ella. Y lo han hecho también con la pluma. Ha sido más que vergonzoso que hayan gastado tanta tinta para hablar de lo engañosa, corruptora, mala, asquerosa y peligrosa que era la mujer. Seguramente que lo han hecho tratando de apartar de sí sus propias obsesiones. Este pasado tan oscuro explica que en Roma se siga sin reconocer la igualdad total de la mujer con el hombre.

Nacimiento de una nueva ética sexual

La jerarquía eclesiástica fundamentó siempre la obligatoriedad de sus prohibiciones y la seriedad de los castigos eternos apelando sin pruebas al Dios Altísimo. Pasar a una visión autónoma del mundo es experimentar el derrumbe de toda la enseñanza ética sobre la sexualidad y ello exige comenzar todo de nuevo. Esta renovación comenzó hace ya tiempo. Se siente su influjo hasta en Roma, bastión del pensamiento tradicional. En el pasado, Roma había validado el traer niños al mundo como primera finalidad de la relación sexual, reservándole un modesto segundo lugar a la satisfacción de los impulsos sexuales, según la palabra de Pablo en la 1Cor 7,9, donde escribe que mejor es casarse que "quemarse" de concupiscencia. Pero en el siglo XX la central eclesiástica descubrió de pronto que el matrimonio puede tener también como finalidad y objetivo el mutuo enriquecimiento de la pareja.

Esta iluminación no le vino de las alturas, sino de abajo, de la base creyente. Ésta se había vuelto más sensible frente al valor de las ideas modernas, también en el terreno de la sexualidad. Se liberó de las ideas tradicionales y la de los miedos asociados, y no se siguió preocupando ya más de la prohibición romana de los medios anticonceptivos, de las relaciones prematrimoniales o de la vuelta a casarse después de un divorcio.

Por el momento sigue siendo impensable que Roma tenga que escuchar a la base respecto a tales prohibiciones. La encíclica *Humanae Vitae* es un obstáculo demasiado masivo para que esto pueda suceder. Pero por lo menos la presión de la base consiguió que la jerarquía se atreviera a dar un paso adelante y reconociera que el matrimonio y la relación sexual tienen como finalidad también el enriquecimiento mutuo de la pareja. Esto permite suponer que la presión de la base va a acarrear todavía otros deslizamientos. Y eso es absolutamente necesario. No sólo porque el abismo entre la dirección de la Iglesia y la base es insano, sino sobre todo porque tomar el cielo como tribunal de apelación de la jerarquía eclesiástica para fundamentar sus ordenanzas se ha vuelto hoy una construcción mitológica sin valor en la realidad. Con ello se derrumbó estruendosamente toda la ética sexual que pendía de aquella bóveda celestial. La moral muy restrictiva de antaño le ha debido ceder el paso a la llamada liberación sexual, esto es, al sexo como satisfacción de una necesidad. La consecuencia de ello se ve en la abundancia de temas sexuales en la propaganda, las *love parades*, las tiendas sexuales, los *peep shows*, la naturalidad con que circulan revistas como *Playboy*, o se muestran los sitios pornográficos en internet, visitados millones de veces diariamente. No hay que extrañarse de esta marejada. Durante largos años la Iglesia ha hecho del sexo una fruta apetecible, al estar estrictamente prohibida, amenazando con penas eternas a quienes se atrevieran a comer de ella. Pero no llegó a demostrar claramente la racionalidad de esta prohibición. Con la muerte del Dios de las prohibiciones, desapareció también el miedo de gozar a boca llena del fruto tan largamente apetecido. No es extraño que ahora seamos testigos de un derrumbe.

Pero el derrumbe tiene al menos un lado bueno: que se ha abierto el espacio para crear una nueva ética, esta vez mundana y cristiana al mismo tiempo. Su fundamento es la intuición de que nuestro cometido como ser humano consiste en crecer en el amor. El eros promueve nuestra humanización mucho más que otros sentimientos de placer. Es un camino de encuentro humano y de unificación en la ternura y el cuidado. Pero para ello es necesario acallar la voz de alerta del súper-yo que califica de "pecaminoso" este placer. Aun cuando pensamos que lo hemos logrado, seguimos escuchando el eco de esta voz todavía durante un buen tiempo. Las ideas acuñadas durante tanto tiempo se han vuelto propias. Entre el placer sexual y las otras formas del goce no hay una diferencia esencial, sino sólo gradual. El placer sexual es mucho más intenso y por ello más amenazante. Fácilmente lleva a perder la libertad y convertirse en hábito. De ahí la tentación de instalarse en un nivel pobre de lo humano por no ser altruista. Para que la experiencia sexual no se quede en una forma de regresión infantil, necesita purificarse y evolucionar. No se trata de fuerza de voluntad sino de atención, respecto y ternura.

Rasgos fundamentales de una ética sexual del creyente moderno o "teónoma"[2]

¿Qué aspecto tiene una ética que se genera directamente en los principios de una visión creyente moderna? En los antiguos manuales de moral, la ética sexual llenaba páginas y páginas. Una ética sexual mundana necesita mucho menos espacio. Parte de la idea básica de que las alegrías sexuales son buenas en la medida en que sean expresión del amor, lo que incluye toda una escala de menos a más. Con la palabra amor se está apuntando a otra cosa que enamoramiento. El enamoramiento tiene mucho del amor, pero está mezclado con necesidad y concupiscencia. Ambas no son todavía amor, porque terminan en el propio yo. En cambio el amor sale de sí para encontrarse con la otra persona.

El paso de una ética de la ley a una ética del amor va a tener consecuencias palpables donde la razón creyente no puede aceptar responsablemente a la ley y sus condenaciones donde éstas no toman para nada en cuenta el papel decisivo del amor. Un ejemplo de irracionalidad inaceptable es el fantasma que se hizo en otro tiempo de la masturbación. Este fantasma no es producto del siglo pasado, como se lo piensa a menudo. Su historia remonta a los Padres de la Iglesia. Pero la Biblia no dice nada sobre ella. El texto de Génesis 39,9 que se traía a colación a falta de otro mejor y que explica el nombre de "onanismo", no habla de masturbación sino de interrupción del coito. Yahvé castiga a Onán, pero exclusivamente porque no cumple con sus obligaciones sociales. En virtud de la ley de "levirato" tendría que casarse con Tamar, la viuda de su hermano difunto, para engendrar un hijo que sería reputado hijo de su hermano y no suyo. Y eso es lo que él no quiere hacer.

¿Cómo hace la Iglesia para responsabilizarse de su rigurosa condenación de la masturbación a falta de un fundamento bíblico? Con un doble argumento que se encuentra en el nº 2352 del *Catecismo de la Iglesia católica*. El primero dice: la jerarquía eclesiástica ha condenado la masturbación unánimemente y desde siempre. Este argumento repite la condenación sin fundamentarla. El segundo es que los creyentes la han percibido siempre como condenable. Pero no hay duda de que este sentimiento se debe a la constante condenación por parte de la jerarquía. Como argumento, es, pues, muy débil.

¿Hay que concluir que desde el punto de vista ético no hay nada que decir sobre la masturbación? Tampoco eso. La calidad ética de los comportamientos sexuales queda determinada por el encuentro de amor

[2] El autor advierte en el prólogo que el término de *teonomía*, tomado de Tillich, es ambiguo, porque evoca *heteronomía*. Por ello propone entenderlo como la *autonomía* del creyente moderno.

que expresan. En la masturbación falta justamente ese encuentro. Es una satisfacción autoerótica en la que quien se la procura se vuelve sobre sí mismo, en una actitud característica de quien todavía no ha llegado a la adultez humana. No hay que lamentar que un adolescente pase por un período de satisfacción autoerótica. Pero sería malo que se quedara ahí. Una verdadera humanidad pide que lleguemos a la madurez también en lo sexual. Y a ésta se llega sólo gracias al encuentro en el amor. Es una pena que tal encuentro falte en la masturbación, pero eso no justifica de ninguna manera las antiguas amenazas con el pecado mortal y el infierno. Por lo demás, el concepto de pecado es una expresión del lenguaje premoderno. El amor habla otro lenguaje.

Un ejemplo de inadvertencia sobre el papel decisivo del amor es la condenación global de la homosexualidad. En este tema, el citado Catecismo no tiene dificultad en encontrar autoridades bíblicas que lo respalden. Lo hace en el nº 2357. Pues la Torá castiga esa "atrocidad" con la pena de muerte, signo de que Yahvé la detesta y que, por lo tanto, debe ser pecado mortal. Es cierto que en toda la Torá sólo hay dos versículos que condenan la relación homosexual (Lev 18,22 y 20,13) y éstos casi desaparecen junto a la gran cantidad de otras prescripciones sexuales. Pero también Pablo considera perversa a la homosexualidad y la fulmina sin frenos en su Carta a los Romanos. Eso fue suficiente para que toda la tradición eclesiástica la condene hasta el día de hoy.

Pero en esto se olvidaron dos cosas importantes. La primera es que era de vida o muerte para Israel el diferenciarse de los pueblos vecinos y de sus ideas y costumbres éticas. Entre estos pueblos la homosexualidad era tolerada y practicada. Sólo trazando fuertes fronteras podía Israel mantener su propia identidad sin sumergirse y desaparecer en el crisol de pueblos y culturas del Medio Oriente. La segunda es que en la *Torá* la condenación de la homosexualidad no era sino una de las muchas expresiones de la preocupación casi obsesiva por una pureza cultual. Basta leer los capítulos 11 a 13 del Levítico en que se encuentran tales prescripciones, en el fondo angustiosas y angustiantes, de limpieza. A ojos de los judíos, el acceso a Yahvé y la salvación dependían de esa pureza. Pero nosotros ya no pertenecemos al pueblo judío con sus obsesiones de pureza y limpieza, ni necesitamos aislarnos como Iglesia para sobrevivir. Más importante que ello es que los dichos de la Biblia y de la tradición son valederos ante la conciencia moderna sólo si no contradicen la razón creyente. No lo piensa así el *Catecismo*, para el cual bastan ya los dichos bíblicos para justificar la condenación global de la homosexualidad. Con todo, en el nº 2357 trata de ofrecer una base razonable, argumentando que la actividad sexual está orientada por la naturaleza a la procreación. En los casos en que esta orientación queda descartada de antemano, como en la relación homosexual, el formar pareja contradice la ley inscri-

ta por Dios en la naturaleza misma. Los comportamientos homosexuales entran entonces en contradicción con la voluntad de Dios y son por tanto pecaminosos y condenables. Pero si lo pensara con lógica, el *Catecismo* tendría que condenar también la relación sexual después de la menopausia o durante el embarazo como antinatural y pecaminosa. Y no lo hace. No son pues éstas las consideraciones fundamentales de una ética del amor, que se pregunta más bien por el grado de amor que hay en una relación. Pregunta que no plantea la Biblia. A la Biblia le da lo mismo si una relación entre personas del mismo sexo es un vínculo de amor o no. El hecho de que en los dos versículos citados del Levítico se nombre a la homosexualidad junto con la bestialidad muestra a las claras que la Biblia no está pensando en un encuentro amoroso de personas. Por ello no es posible traer a la Biblia como argumento para condenar una relación entre personas del mismo sexo que nació de un amor tan fuerte como el de una relación heterosexual.

Concordancia y diferencias

Las ordenanzas concretas de las éticas sexuales premoderna y moderna creyente son por lo demás bastante congruentes. Ambas condenan igual el adulterio, la poligamia, la prostitución, la pedofilia, la bestialidad. Pero el punto de vista es distinto. La ética premoderna justifica sus prohibiciones con la ayuda de una ley bíblica o natural dada por Dios, de tal manera que las contravenciones concitan castigo por parte del legislador divino. La ética creyente moderna asume la responsabilidad de sus obligaciones en razón de la necesidad inscrita en nuestra existencia misma de encontrarse con otras personas y de unirse con ellas. Y esta necesidad es como la huella digital del ser divino en nosotros. Contravenir a esta necesidad es enajenarnos de nuestra base de sustentación o fundamento último que es el amor divino originario, dejándonos así lamentablemente empobrecidos.

El juicio contra el adulterio es un ejemplo práctico de estas dos diferentes entradas al problema. El adulterio es en el fondo una forma de poligamia. Según la ética heterónoma, es una contravención grave contra el mandamiento divino que Jesús también reforzó. Eso parece bastar, sin que necesite hacerse la pregunta de si acaso Dios está tan de acuerdo con ello. En caso de plantearse la pregunta, se suele buscar la respuesta en una exclusividad de derechos que, mediante el matrimonio, se habría adquirido sobre el cuerpo del cónyuge. Dios sería garante de la guarda de estos derechos. No puede ser de otra manera, pues es la más clara justicia. Pero, ¿cómo es que, según la *Torá*, Yahvé no sólo haya tolerado sino promovido activamente la poligamia entre los patriarcas Abraham, Jacob y Moisés, igual que en el caso del rey David? ¿No leemos en 2 Samuel 12,8 que Yahvé le regaló a David todas las mujeres del rey Saúl cuando

éste muriera? Por lo demás, el "derecho exclusivo al cuerpo del cónyuge" es un sin sentido, una humillación para la relación humana que quedaría degradada a la que existe entre propietario y propiedad. En la antigüedad, los amos tenían un derecho exclusivo sobre el cuerpo de sus esclavos o esclavas. Eran su propiedad, "cosas" que él poseía. Podía hacer lo que quisiera con esa propiedad suya, azotarlos, violarlos... Pero ¿puede hacer el varón lo que quiera con su mujer? ¿Tiene derecho a pegarle cuando está enojado con ella? Tal vez en el Islam, pero no en una cultura en que la mujer tiene el mismo valor que el varón. El adulterio no tiene nada que ver con quebrantar un derecho de propiedad, aun cuando la Torá lo haya visto así. Una persona no es nunca una propiedad. Lo que el adulterio hiere, en cambio, es la intimidad exclusiva de la pareja, intimidad que es el corazón de la relación amorosa. Quien se mete en una relación amorosa paralela da pruebas de que la intimidad con su pareja no era auténtica, o por lo menos no exclusiva, y que la pareja era intercambiable. El amor no lo aguanta. La norma de la ética sexual no es, pues, tanto la ley como el amor y la humanización que así se promueve.

Por otra parte, la ley enseña la manera como se promueve normalmente la humanización y lo que va de acuerdo con el amor. Sus ordenanzas son generalmente sabias. Esto lleva a preguntarse qué juicio le merecen a una ética creyente moderna determinados comportamientos que la Biblia y la tradición condena, aunque hayan llegado a ser usuales en la sociedad moderna.

Primero el **divorcio**. Mirándolo de cerca, la tradición no condena tanto el divorcio como el matrimonio de divorciados. Con esta actitud la Iglesia no actúa propiamente en el sentido de Jesús. Pues en Marcos 10,9 Jesús rechaza el divorcio en sí como una contradicción con la voluntad de Dios, sin hablar de una vuelta a casarse. De esto se habla recién en el versículo 11. La jerarquía lo ve distinto. En el *Catecismo*, el nº 1650 deja previsto un espacio para el divorcio, al que llama "separación de mesa y lecho". Tampoco tiene objeciones para un divorcio civil de bautizados, pues tiene al matrimonio civil por nulo e inválido. Tendría que alegrarse cuando la pareja de bautizados sacude de sus sandalias el polvo de lo civil. Pero cuando Jesús lamenta el divorcio afirmando que no está en el plan de Dios, se refiere también al divorcio civil. Y mientras la jerarquía sigue sin querer oír hablar de una vuelta a casarse de divorciados, dentro de la Iglesia crece el consenso de que esta postura rígida de Roma es un error. ¿Se puede legitimar la opinión de la Iglesia de base desde el punto de vista de la fe? La respuesta es bastante compleja, por lo que le dedicamos entero el capítulo 5.

Otra diferencia clara entre la ética romana legalista y la ética de la fe cristiana moderna está en lo que se refiere a las **relaciones sexuales pre-**

matrimoniales, entendidas como la convivencia de una pareja todavía no casada. No se trata, pues, de historias superficiales de cama con ocasión de un encuentro casual. Estas últimas son efecto del fenómeno de descomposición de una sociedad orientada al consumo. La palabra "prematrimonial" supone, por el contrario, que la pareja tiene la intención de casarse más tarde oficialmente ante la Iglesia y el registro civil, como era el caso de los "matrimonios secretos" que fueron prohibidos por el Concilio de Trento. En pocas décadas ha llegado a ser de lo más común esta práctica que todavía molesta a la generación de más edad y que fue clasificada como pecado mortal. En realidad no hay mucho que objetarle desde el punto de vista de la fe. Tacharla de deshonesta o lujuriosa en el sentido bíblico no tiene mucho sentido. Pues habría que mostrar que el concepto de "lujuria y deshonestidad" es aplicable a ella. La relación sexual sin compromiso sería deshonesta y lujuriosa, pues ella toma en cuenta sólo la propia concupiscencia y busca la satisfacción sexual momentánea, sin que medie un verdadero encuentro con la pareja. No hay lugar, pues, para la despreciativa palabra de lujuria cuando hay un verdadero vínculo entre dos personas que se quieren. Este vínculo incluye perseverancia y la voluntad de ser fieles mutuamente. Aunque no haya habido un compromiso matrimonial oficial ante testigos, están unidos de por vida. El amor es algo incondicional. No deja puertas falsas. Lo que viene del amor es bueno, en la misma medida en que se ama.

Entonces, ¿cuál es el valor y la utilidad del "sí" oficial ante testigos? Es una confirmación a nivel social de un vínculo que hasta el momento tenía sólo un carácter personal. Esta confirmación lo fortalece. Sabiéndolo o no, la comunidad civil o eclesial que presencia la ceremonia y está representada en los testigos ejerce una cierta presión sobre la pareja para que ésta permanezca unida. No es una intervención injustificada en la esfera privada, pues cada persona es esencialmente un ser comunitario, una célula de un todo mayor. Si la familia o los amigos ven que alguien sale regularmente con una mujer distinta de la suya, van a fruncir el ceño y quien lo hace se dará cuenta de que se le está reprochando una injusticia. Esta reprobación moral es una forma de empujoncito de ayuda. No se ejercería presión sobre una pareja que está comenzando a entretejer su relación, pues ésta no necesita quedarse junta a cualquier precio. Negar esta ayuda de la sociedad no es sólo sobrevalorar lo que cada cual puede, sino una falta de cuidado por el bien del otro de la pareja. Pues se supone que ellos todavía quieren de todo corazón que el matrimonio les resulte. Y la tarea de "llegar a ser una sola carne" no es tan sencilla. En otro tiempo se entendía esta palabra bíblica como referencia a la relación sexual, pero no es eso, sino mucho más. Se trata de una unidad existencial, y ésta es profunda y perseverante. Realizarla es algo que requiere tiempo y esfuerzo. Y siempre se va a agradecer una ayuda.

¿Qué hay de los **anticonceptivos**? También allí se abre un abismo entre las ordenanzas romanas y la práctica de la modernidad, incluida la de los creyentes. Pero la diferencia no se refiere aquí directamente al comportamiento sexual. Roma reconoce la plausibilidad del control de natalidad. La diferencia está en los medios. Según la doctrina de la encíclica *Humanae Vitae*, que nunca ha sido desmentida, no se le puede dar una mano a la naturaleza con medios químicos o mecánicos. La solución propuesta es la de la continencia periódica, con la que se honraría a la naturaleza. De lo contrario, se estaría corrigiéndole la plana al Creador en este maravilloso proceso. Pero el cuadro cambia cuando se trata de sanar enfermedades. La naturaleza se las arregla enviando glóbulos blancos a atacar y aniquilar las bacterias. A nadie se le ocurre, ni siquiera en el Vaticano, que ayudar a la naturaleza con antibióticos es enmendarle la plana al Creador. Pues la experiencia le ha enseñado también al Vaticano que las defensas naturales a menudo no son suficientes para alcanzar el fin que se pretende. Sin embargo la experiencia no le ha enseñado al Vaticano de la misma manera que los métodos naturales de control de la natalidad a menudo no bastan para limitar como se desea el número de niños por nacer. Lo que es bueno en un caso, no puede ser malo en otro. Si se objeta que en el caso de los antibióticos la finalidad es siempre buena, mientras que no lo es en el uso de los anticonceptivos, entonces la discusión da un salto pasando de los medios a los fines. Puede ser verdad que a menudo haya sólo razones egoístas para no atenerse a las prescripciones del Vaticano y que en la línea de una sociedad de consumo se prefiera encerrarse en una existencia que no tenga la bendición y la carga de los hijos. Pero entonces estamos bastante lejos de la sexualidad y de su enjuiciamiento moral.

Por último, la postura creyente moderna tiene también consecuencias para el **celibato**. En otro tiempo la elección del celibato se originaba en la persuasión de que una vida de renuncia a la plenitud del goce sexual era especialmente grata al Dios que está en las alturas. Esta elección puede legitimarse hoy sólo si se ve con claridad que con esta renuncia se gana más de lo que se pierde en lo humano. Porque sin duda que hay una pérdida. Toda una zona de enriquecimiento humano permanece clausurada en una vida celibataria. Pero hay hechos que muestran que lo que se gana, compensa lo que se pierde. El celibato de la vida contemplativa puede conducir a una gran libertad interior y plenitud humana, como se lo puede ver entre los monjes no sólo cristianos, sino budistas. El celibato puede tener sentido también en una vida activa en la que alguien quiere comprometerse tan enteramente en procurar el bien de los demás que apenas le quedaría tiempo para una relación sostenida con la pareja sexual y para el cuidado de los niños que normalmente deberían nacer de esta relación. En términos explícitamente cristianos, el celibato puede ser

la condición necesaria para comprometerse con aquel mundo renovado que Jesús llamó "el Reino de Dios". El celibato puede legitimarse, pues, en ambas formas, la contemplativa y la activa.

Pero la jerarquía pretende tener todavía una tercera forma de legitimación. También el ministerio sacerdotal podría darle sentido al celibato. Pero esta opinión no puede sostenerse a la luz de una manera moderna de vivir la fe, pues se fundamenta en dos presupuestos premodernos: primero, que el sacerdote cristiano, igual que el de las religiones precristianas, es un varón a quien le recayó el encargo sobrenatural de servir de intermediario entre nuestro mundo profano y el de lo santo. La verdad es que la tarea del sacerdote no es ésa, sino la de ser conductor y orientador de la fe de una comunidad de creyentes. El segundo presupuesto en que se basa la legitimación del celibato que sostiene la jerarquía es que la relación sexual es una impureza, al menos respecto al culto, mientras que sólo quien es "puro" sería digno de acercarse a ese mundo sobrenatural. El primer presupuesto carece naturalmente de consistencia para quien ha dejado de dividir la realidad en dos mundos. El segundo presupuesto se apoya en el libro del Levítico y fue cultivada consciente o inconscientemente por la Iglesia durante largo tiempo. Pero es algo que ya hemos rebatido a fondo en este capítulo.

Capítulo 5

¿Indisoluble?

Originalmente, el contenido de este capítulo era parte del anterior. Pero se volvió tan amplio que se convirtió en otro capítulo. ¿Por qué ocuparse tan detalladamente de la indisolubilidad matrimonial? Pues, porque las opiniones de la base y de la jerarquía son en este punto muy divergentes. ¿Quién tiene razón, quién se equivoca? ¿O la verdad está a medio camino entre los dos?

En las aglomeraciones urbanas de Occidente el número de divorcios alcanza el 50%. La comunidad cristiana no puede conformarse con ello, y con razón. A esto se agrega que, quien dice divorcio, dice luego generalmente volverse a casar. Tales parejas chocan así, de manera frontal, con una antiquísima tradición de la Iglesia que prohíbe estrictamente un nuevo matrimonio tras un divorcio y no lo reconoce, sino que lo condena como concubinato. En consecuencia, tales parejas son consideradas y tratadas como pecadoras públicas y excluidas de la Iglesia. Sólo quien nunca ha conocido lo que es la intimidad sexual –que es lo que se presupone de los jerarcas eclesiásticos–, puede considerar como normal y exigible que los divorciados vivan el resto de sus vidas sin esa intimidad. Al paso que la Iglesia occidental pierde sin cesar una gran cantidad de miembros, sigue viéndose obligada a excluir un número cada vez mayor de los miembros que todavía le quedan, y ello en virtud de algunos pasajes bíblicos y de costumbres inveteradas. Antes se trataba de excepciones. Ahora se trata de varios miles. Esta exclusión consiste en una especie de excomunión, pues la dirección de la Iglesia les prohíbe recibir la comunión en la eucaristía. Pareciera que una nueva relación amorosa fuera a sus ojos peor que la corrupción o la mendacidad política o el comportamiento de un Pinochet, a quien la Iglesia nunca le negó la comunión. Al mismo tiempo, ella siente que ocuparse del destino de estos sus miembros excluidos pertenece a su tarea pastoral. Por eso el tema del cuidado pastoral de los separados y vueltos a casar vuelve a aparecer una y otra vez en sus documentos. A sus ojos, se trata de ovejas descarriadas, gente que vive en el pecado. Los obispos se empeñan en buscar estrategias para hacerles la vida más fácil a

las víctimas de esta ley, pero sin tocar la ley misma, pues ésta es santa. Otro signo de su cuidado por el bienestar de las víctimas de la indisolubilidad, pero sin cuestionar esta indisolubilidad, es la disposición que muestra para investigar si acaso aquello que parecía ser un matrimonio, no era en realidad sino un concubinato, que entonces no sólo puede, sino debe de todas maneras ser disuelto. Hace esto a pedido de cónyuges que quieren salir del matrimonio para emprender una nueva relación de la que esperan mejores resultados. Para ello va a hurgar en el pasado de la pareja, esperando encontrar allí alguna pista que muestre la invalidez de un matrimonio que hasta ahora parecía válido. Todo esto no es sino irse a grandes trancos por el camino equivocado. Enseguida lo vamos a ver.

La Torá sobre separación matrimonial y divorcio

La doctrina eclesiástica, según la cual el vínculo matrimonial es indisoluble y cualquier falta contra ese orden es pecaminoso, está enraizada profundamente en la tradición. Y la tradición sólo continúa y lleva adelante representaciones e ideas bíblicas. Por eso hay que investigar atenta y críticamente el material bíblico. Tal vez el resultado sea que la doctrina eclesiástica que se ha edificado sobre él es bastante vulnerable. ¿Cuál es, pues, la enseñanza que deja una investigación de los pasajes bíblicos que sirven de fundamento al Derecho Canónico para sus determinaciones y preceptos?

Con tranquilidad de conciencia podemos dejar de considerar los textos del Antiguo Testamento, pues son textos que no nos importan mayormente, en cuanto que no hayan sido releídos por el Nuevo Testamento. Hay incluso algunas ideas de la Torá que hoy día deben ser rechazadas. Sobre todo la de que la mujer es una propiedad de su marido, más que una socia o compañera en términos de igualdad. Esa propiedad le es al varón muy valiosa, pues le permite sobrevivir en la descendencia que ella debe proporcionarle. De ahí que la relación extramatrimonial de una mujer casada sea vista como una grave violación del derecho de propiedad de su marido. Tal crimen es castigado por la Torá con la muerte por lapidación. Pero el mismo juicio y castigo no valen para el marido, pues la relación entre hombre y mujer es asimétrica. Cuando el marido tiene una relación sexual con una prostituta, una esclava o una mujer no casada, eso no es adulterio. Dicho sea de paso, aquí se insinúa que la Torá no considera como pecaminosa a la relación sexual en sí misma, contrariamente a la Iglesia, sino a lo más le hace contraer una impureza en cuanto al culto a quien la practica. La Torá honra la poligamia como legítima. Dado que para ella el vínculo es esencialmente una relación de propiedad, un hombre puede poseer varias mujeres, igual que varios terrenos, casas o vacas. En el libro I de los Reyes, 11,3, se dice que nadie le reprochó al rey Salomón tener 700 mujeres y 300 concubinas. Lo único que se le reprocha es que

aquellas mujeres eran princesas extranjeras que lo incitaron a adorar otros dioses. En ese tiempo, un varón podía terminar unilateralmente un matrimonio, simplemente levantando una acta de divorcio y repudiando a su mujer. Esto mismo no le era permitido a la mujer. En una cultura como la moderna en que la mujer es igual al hombre, al menos en principio, una moral de varones como ésa no es orientadora. Por eso uno puede olvidarse sencillamente de la moral matrimonial del Antiguo Testamento, excepto en aquellos pasajes que fueron reelaborados en el Nuevo Testamento.

Y ¿qué enseña el Nuevo Testamento?

En Mateo 5,28 Jesús refuerza la prohibición del adulterio contenida en el decálogo con el agregado de que el sólo hecho de mirar con deseo a una mujer casada es ya adulterio, como ya está de alguna manera previsto en el noveno mandamiento, según Éxodo 20, 17. Como Jesús va más allá de la *Torá*, hay que concluir que ésta permitía desear a una mujer casada sin que este deseo fuera de por sí un adulterio, pues con el sólo deseo no se dañaba ningún derecho de propiedad. Por otro lado, contradiciendo claramente al Deuteronomio 24,1, Jesús declara que da lo mismo la forma como un hombre repudie a su mujer, sea con o sin libelo de repudio, pues el vínculo matrimonial queda igual. Jesús rechaza así la moral de varones. Para sobrevivir en esos tiempos, una mujer necesitaba de un hombre. La situación financiera de una viuda (o de una abandonada) era extraordinariamente precaria. Por eso debía encontrar otro hombre. Pero con ello, se volvía adúltera y el nuevo marido era también adúltero. Con esta tesis, Jesús (¿o Mateo?) choca de frente con la sensibilidad moderna. ¿Podría ser que esta tesis bíblica permaneciera en pie sólo mientras se la plantea en el interior del pensamiento de la *Torá*? Jesús pertenecía a la cultura judía y adoptó las ideas de esa cultura, aun en puntos en que, sin que él se diera cuenta, contradecían su intuición fundamental. Lo veremos en lo que sigue.

Pero este agravamiento de la *Torá* va a ser corregido en Mateo 5,32 y 19,9 mediante la "cláusula de excepción" que allí introduce. Aunque el matrimonio es indisoluble y volver a casarse tras un divorcio o un repudio es adulterio, ello no rige en el caso de que la causa del divorcio o del repudio sea *porneia*, traducido a menudo como fornicación. No se explica más en detalle lo que se entiende exactamente por aquello. Probablemente se trata de adulterio por parte de la mujer. Porque según la *Torá* el hombre se podía permitir algunas cosas, al menos con una mujer no casada. Sea de ello lo que fuera, esta cláusula implica que el matrimonio, también según el Nuevo Testamento, puede terminarse en algunos casos determinados. Pero esta comprobación arruina la teoría de la indisolubilidad del matrimonio a la que se refiere toda la práctica eclesiástica sobre el matrimonio. Pues si la indisolubilidad perteneciera a su esencia propia,

entonces no podría desaparecer nunca. Ni siquiera cláusulas como la de la fornicación podrían cambiar nada. Pero si no pertenece a la esencia propia del matrimonio, entonces se trata de una mera determinación legal y por tanto, como cualquiera otra, está sometida al poder humano. Luego lo explicaremos más detenidamente.

Digamos primero una palabra sobre el único texto en toda la Biblia del que se pueda deducir que también la mujer puede echar al marido. Este es Marcos 10,12. "Echar" sólo puede significar "abandonar", porque ella no podía disponer de su marido, mientras él sí que podía disponer de ella. Puede abandonarla, pero aun entonces, dice Jesús, permanece ligado con ella. Si se casa de nuevo, comete adulterio. Así lo ve también Pablo en I Corintios 7,10-11. No puede casarse de nuevo, también para Pablo el matrimonio es indisoluble. Pero luego Pablo examina el caso de la diferencia de religión en el matrimonio. Si un cristiano o cristiana tiene un cónyuge pagano y éste quiere el divorcio, entonces el cónyuge cristiano no debe sentirse atado. Está libre y puede casarse de nuevo. Este derecho se llama en el lenguaje eclesiástico el *privilegio paulino*. La directiva eclesiástica no ha puesto nunca en tela de juicio este privilegio.

Pero aquí vuelve a plantearse el reparo ya expresado con ocasión de la cláusula de excepción: si la indisolubilidad perteneciera a la esencia del matrimonio, como la Iglesia lo enseña, entonces ¿cómo puede disolverse en el caso de un matrimonio en que los cónyuges tengan diferente religión? ¿Está en la mano de Pablo cambiar algo en la esencia del matrimonio? Por supuesto que no. Parecería más bien que en este caso su sentido común triunfa sobre la teoría abstracta.

Si no se quiere seguir leyendo la Biblia en forma mitológica, como un libro que se originó en otro mundo infalible, sino como lo ve la fe moderna, esto es, como un libro escrito por gente inspirada, entonces pierde la obligatoriedad que se le reconoce a cada una de sus frases. Los textos recién comentados formulan simplemente las persuasiones del pueblo judío en una fase determinada de su historia cultural, y las persuasiones de Jesús, hijo del mismo pueblo, y las de Pablo de Tarso, escritor del mismo pueblo. Estas persuasiones pueden ser muy valiosas, pero no nos exigen obediencia, por mucho que vengan circundadas por la aureola de ser palabras de la Biblia. Lo único que debiera obligarnos es la verdad. Lo que dice la Biblia sobre el matrimonio tiene por tanto sólo el valor que tiene en sí, y que únicamente nuestra razón y nuestro corazón pueden determinar y juzgar.

Paja y trigo en la moral bíblica matrimonial

La Torá, el Nuevo Testamento en cuanto seguidor de la *Torá*, y la Iglesia, mientras sea fiel a ambos, tienen razón en su postura contraria al divorcio, pues éste es un mal, por ser el derrumbe de algo que comenzó

prometedoramente. El amor no llegó a madurar y por eso la pareja carece de la riqueza, de la humanización y de las alegrías que del amor se derivan. Además, generalmente es una catástrofe para los hijos. Por ende, se deberían poner todos los medios para evitarlo. La prohibición de la *Torá* y de la tradición eclesiástica es expresión de un cuidado impotente. La Iglesia se niega a reconocer la disolución de un matrimonio precisamente por causa de ese cuidado. Casados para siempre, hasta que la muerte los separe. Quien a pesar de todo se atreve a casarse de nuevo, se vuelve a ojos de la Iglesia un pecador público, al que amenaza con una condena eterna en el más allá. Con estas medidas trata de impedir la ruptura de los matrimonios. Lo mismo trata de hacer la sociedad civil al exigir un pronunciamiento judicial, al ofrecer ciertas ventajas a los casados y, en el caso de un divorcio, al imponerle al cónyuge económicamente más fuerte, el marido en otros tiempos, algunas obligaciones financieras. Los derechos y deberes de los casados reflejan en la *Torá* de manera unilateral la forma de ver masculina. Esta unilateralidad esconde una gran injusticia, lo que basta para desestimar buena parte de la visión que la *Torá* tiene sobre el matrimonio. En la medida en que el Nuevo Testamento y la tradición se han inspirado en ella para acuñar sus prohibiciones y mandatos, nos toca a nosotros rechazarlos. Porque siguen siendo ideas preñadas de una visión masculina y por tanto injusta del matrimonio. No necesitamos reconocerles ningún valor eterno.

Pero la situación es otra con el Nuevo Testamento, en la medida en que éste exprese la manera de ver las cosas del propio Jesús. Al cristiano le parece natural escuchar las palabras de Jesús, aún cuando éstas contradicen nuestras inclinaciones y opiniones espontáneas. Por lo demás, no se le debe atribuir omnipotencia ni omnisciencia. En él hay también deficiencias humanas. Era judío de una determinada época y es posible que algunas de sus expresiones no puedan seguir siendo sostenidas por una razón creyente moderna. Por ello vamos a mirar ahora críticamente lo que dice Jesús sobre matrimonio y divorcio.

Se conservan dos grupos de palabras de Jesús. En el primero están aquéllas en que simplemente repite los mandatos de la Torá, como se lo puede esperar de un Rabbí; en el segundo están aquéllas donde se ve que va por su camino propio. Al primer grupo pertenecen sus condenaciones del adulterio y hasta de los deseos adúlteros, en relación con su palabra en Mateo 15,19, donde señala que la raíz de todo mal está en el corazón del ser humano. En el segundo grupo están sobre todo las palabras de Mateo 19,4-6, donde da curso a su propia visión. Para ello utiliza Génesis 2,24. El autor de este texto interpreta el instinto de hacer pareja como el impulso a una unificación profunda. Jesús reconoce su propia intuición en esta interpretación. Él ve el matrimonio igualmente en esta luz. Pero al mismo tiempo utiliza esa misma interpretación como argumento decisivo

para la indisolubilidad matrimonial. Se equivoca, como lo mostraremos enseguida. Para ello vamos a analizar primero el texto del Génesis con mucha atención, para ver luego cómo lo trata Jesús.

Jesús: matrimonio y divorcio en su interpretación de Génesis 2,23

El citado pasaje del Génesis se engarza con la formación de Eva desde una costilla de Adán y sigue luego con el conocido texto: "por esto abandona el hombre a su padre y su madre y se une con su mujer, y ambos se vuelven una sola carne". Sin embargo, este texto no habla todavía de matrimonio, sino sólo de un "unirse con", juntar los corazones y por tanto formar pareja. El matrimonio es un complemento jurídico, una construcción social y, como tal, condicionado culturalmente. Esto último queda claro a partir de lo que se describió más arriba como la concepción judía del matrimonio, de acuerdo a la cual la mujer se vuelve una propiedad de su marido. Concepción que ha dejado de estar vigente en la modernidad.

A lo que se sigue de ese "unirse", lo describe el autor bíblico como "llegar a ser una sola carne". Con la imagen de "una sola carne" se expresa vívidamente la profundidad de unión personal a la que lleva la formación de pareja, porque "carne" en el pensamiento semita apunta a la totalidad de la persona en su cuerpo y su alma. Con el "llegar a ser" da a entender que el solo hecho de ser pareja no trae automáticamente consigo la unión profunda. Ésta sigue siendo un ideal, el fruto maduro de un proceso largo de crecimiento. Por ello contiene un llamado a amarrar tan firmemente el vínculo mutuo que éste se vuelva irrompible. (Decimos "mutuo" donde el Génesis habla sólo del varón). Marido y mujer serán "una carne" sólo cuando esto último suceda. Esta unidad es de naturaleza existencial y supera de lejos el orden jurídico. ¿Cómo darse cuenta de que esta unidad ha acontecido? En que cuando, por otras circunstancias, se han separado, no quedan en paz hasta volverse a encontrarse. La unidad jurídica de la que habla la ley eclesiástica es sólo secundaria y casi ficticia en comparación con esta unidad existencial que en el lenguaje figurado se dice: "llegar a ser una sola carne". Si se piensa que el sólo peso jurídico y la presión social bastan para mantener junta a una pareja que ha celebrado su matrimonio según todas las prescripciones jurídicas, pero se constata que esa unidad existencial se ha disuelto, se puede estar seguro de que este matrimonio, falto de fuerte cohesión interna, se derrumbará en el actual clima cultural.

¿Qué hace Jesús con este texto del Génesis? Primero afirma que todo el proceso por el cual una pareja llega a hacerse uno, es una iniciativa de Dios. Con este fin agrega al texto del Génesis una frase que pasa casi inadvertida, pero que es decisiva para su argumento: "lo que Dios ha unido". Esta frase no está en el Génesis. Allí Dios no une nada. Allí sólo

se deja que el hombre se vincule con su mujer. Desde el punto de vista del creyente moderno, no se puede sino confirmar y aprobar la frase, por entender en ella que el impulso que lleva a que los dos se vuelvan uno es la auto-revelación del amor originario. Claro que Jesús no pensaba como creyente moderno, sino que tenía en mente probablemente la indisolubilidad jurídica a la que se podía acceder más fácilmente mediante este pequeño cambio introducido en el texto del Génesis.

Hay otro pequeño cambio en el tono. En Génesis 2,24 se está comprobando algo: el hombre abandona a sus padres y se une a su mujer y los dos se hacen una sola carne. Pero Jesús explica este paso del hombre juntando la frase que lo describe con la frase anterior ("los hizo hombre y mujer") mediante un clarificador "por eso", el cual proviene de otro contexto, el de Génesis 1,27. Si el hombre se junta con su mujer es porque ella es "hueso de sus huesos, carne de su carne". Esto significa que ellos configuran una unidad originaria que debe ser restaurada. Si es "por eso" que el hombre se une a la mujer, porque Dios los ha hecho complementarios mutuamente, entonces el hacerse uno de la pareja es más que un mero hecho comprobable, pues es un plan y una voluntad de Dios mismo. En ese espíritu Jesús cambia el "presente" de la comprobación en el "futuro" de un imperativo: "Por eso el hombre *será*… y ellos *serán*…". El carácter imperativo de esta manera de hablar queda sugerido con un segundo agregado al texto original del Génesis: "que Dios lo ha dicho". Pues también esta frase falta en el Génesis. Así pues, Jesús cambia las palabras meramente descriptivas del autor en palabras imperativas de Dios, lo que les confiere mucha más autoridad y fuerza obligatoria. Por último, cambia el "llegar a ser carne" en "ser carne", despertando así la impresión de que "juntarse" significa ya una unidad completa. También esto tendría que hacer plausible la indisolubilidad del matrimonio.

Pero hay que ponerle reparos a la consecuencia jurídica que saca Jesús de que el matrimonio sea indisoluble. Con su argumentación, le había preparado el camino a esta consecuencia. Pero ella es cuestionable. Primero, porque en el Génesis no se trata todavía del matrimonio, sino de un vínculo existencial que va creciendo, expresado con los términos "unirse" y "llegar a ser una carne". Como se ha señalado, este vínculo es de naturaleza completamente distinta a la de un vínculo jurídico como el del matrimonio. En segundo lugar, para fundamentar su manera de ver, Jesús apela a la Biblia que él, siendo judío, lee como una revelación divina infalible. El creyente moderno no lo sigue en esto. Sin embargo, lo sorprendente es que Jesús cambie el texto del Génesis por cuenta propia para que le sirva en su argumentación. No es menos cierto que su visión es importante para nosotros por el hecho de ser suya. Pero, ¿en qué va él más allá de la herencia de la *Torá*? Ésta es una pregunta importante, porque la *Torá* puede inspirarnos pero no obligarnos.

Jesús supera a la *Torá* de dos maneras. Primero, en cuanto que rechaza una decisión de terminar el matrimonio cuando esta viene del solo varón. Con ello pincha y revienta el globo del libelo de repudio, denunciándolo como ficción jurídica que no suprime la indisolubilidad del matrimonio. En segundo lugar, y esto es mucho más importante, porque saca la discusión de la esfera jurídica. Saliéndose de la línea del autor del Génesis, penetra en el corazón mismo del asunto, a saber, aquello que es a sus ojos el plan de Dios para con el encuentro sexual: el llegar a ser una unidad profunda y con el tiempo irrompible. Al casarse, toda pareja sueña consciente o inconscientemente con tal unidad, y esto confirma que esta visión es correcta, sin necesidad de aducir otras pruebas ni justificación alguna.

Así, Jesús interpreta la sexualidad humana como un llamado a hacerse uno existencialmente. En ella se revela la evolución creadora como un movimiento que impulsa a llegar a ser "una carne". Se comienza juntándose con el otro o la otra. Este comienzo pide una continuación. De ahí se sigue la obligación que tiene la pareja de buscar todos los medios de realizar esta unidad. El matrimonio es una ayuda para ello. Sirve para prevenir el distanciamiento de la pareja. El fracaso de un matrimonio indica que el llamado a hacerse uno ha resonado en vano. Por ello hay que criticarlo. La prohibición jurídica del divorcio con sus sanciones es una expresión socialmente perceptible de esta crítica. Pero pese a toda la ayuda que se le pueda prestar, y por muy lindos y emocionantes que hayan sido los primeros pasos, la unión existencial puede morirse. El corsé jurídico del matrimonio que permanece después de esta muerte es tan inútil como la concha cuando muere el organismo que la ha secretado para su propia protección y cobijo.

Es posible coincidir completamente con la mirada de Jesús sobre el sentido profundo de la formación de pareja, igual que con la consecuencia de hacer todo lo posible para procurar que la unión crezca. Esta visión es un gran progreso comparándola con la concepción de la *Torá*, que no ha reflexionado más sobre la profunda intuición del capítulo 2 del Génesis. Pero Jesús trata de salvar todavía la tradición jurídica de su pueblo, tal vez debido a que estaba persuadido de que la *Torá* es la palabra propia de Dios y por tanto todo lo determina. Así, presenta esa tradición con su prohibición del divorcio, pero sin la facilidad del libelo de repudio, como si ella fuera la consecuencia directa de Génesis 2. Sin embargo, la consecuencia no es de ninguna manera la que él saca. Primero, porque el Génesis sólo habla de un proceso de unificación al que el autor describe con la imagen de "llegar a ser una carne", y no habla de matrimonio, el cual es la estructura jurídica que debería apoyar este proceso. Segundo, porque su argumento, según el cual Dios mismo es el que vincula jurídicamente al hombre y a la mujer, es sólo aparentemente bíblico. En realidad, es un agregado suyo al texto del Génesis y carece por consiguiente de

la garantía a la que se refiere implícitamente. Tercero, porque hace decir al texto lo que éste no dice. Pues allí no es Dios el que uniría al hombre con la mujer jurídicamente, lo que debería fundar la indisolubilidad del matrimonio, sino que es el hombre quien se junta con ella existencialmente para restaurar la unidad original con ella. Pues ella salió de él, es carne de su carne, como lo dice en Génesis 2,23, y precisamente por eso, lo dice el texto, y no porque lo mande Dios se une él con ella. Así pues, no queda casi nada del argumento con el que Jesús quiere fundamentar la prohibición del divorcio.

También un cristiano moderno puede decir que Dios ha unido a la pareja, si lo que quiere decir es que el amor original quiere expresarse, revelarse, hacerse tangible en el hecho de que dos personas se juntan en una unidad existencial. Por lo demás, sólo la pareja puede realizar esa unidad: ellos se juntan entre sí, no lo hace Dios sin ellos. Es su propia unidad completamente personal. Si se realizó una vez, es por su naturaleza misma indisoluble, porque entonces los dos se han vuelto de veras "una sola carne". Pero esta unidad no debe confundirse con la indisolubilidad jurídica de un matrimonio. Ésta se da en un nivel mucho más bajo, es como el corsé que la unidad existencial se ha colocado para protegerse. Este corsé pierde sentido si la preciosa unidad original ha perecido, porque entonces no hay ya nada más que proteger. Quien piensa que el matrimonio sigue siendo vinculante después de que ha muerto el amor o, lo que es peor, después que se ha transformado en enemistad, mantiene en pie sólo una ficción jurídica vacía.

La palabra final de Jesús no significa de ninguna manera que no haya instancia humana alguna que separe jurídicamente lo que el pastor ha unido jurídicamente (¿en nombre de Dios?). Por otra parte, no es ni Dios ni el pastor quien une jurídicamente, sino que la pareja misma, con su promesa de fidelidad. Y lo hace en el registro civil. Aunque matrimonio civil y religioso tienen la misma fuerza vinculante. Lo que es posible después del civil, también lo es después del religioso, es decir, que se separen. Como Jesús no habla del matrimonio en la Iglesia, sino del matrimonio judío que corresponde a nuestro matrimonio civil, sería mejor no pronunciar la fórmula "lo que Dios ha unido…" en la ceremonia religiosa. Por lo demás, una prohibición no significa ninguna imposibilidad. O, para decirlo en el lenguaje administrativo del Derecho Canónico: un acto prohibido no es necesariamente un acto inválido. La Iglesia podrá prohibir que se vuelvan a casar quienes están jurídicamente divorciados, pero si éstos lo hacen pese a todo, el resultado no es un concubinato, sino un matrimonio.

Seis consecuencias

Seis consecuencias se siguen de las reflexiones recién expuestas. Algunas pueden despertar resistencia, pero son consecuencia lógica de una interpretación teónoma del mensaje de la fe.

1. Cuando el amor se muere, el divorcio es un paso fundamentalmente razonable. El presupuesto es que se ha sido honesto en el esfuerzo intenso por rescatar el amor y mantenerlo vivo. En la mayoría de los casos no se lo ha hecho. En general, los divorcios son el resultado lamentable de una imposibilidad o una falta de voluntad de amar desinteresadamente. Puede ser atribuido a la "dureza del corazón", como dice Jesús en Mateo 19,8. Esta dureza es la que ha ahogado los esfuerzos por luchar contra el extrañamiento creciente. Lo que hay que reprochar entonces no es la ida al registro civil, sino muchas cosas que han pasado antes. Pero hasta el *Catecismo de la Iglesia católica* reconoce en el nº 1649 que hay casos en los que la vida en común se ha vuelto prácticamente imposible a pesar de la buena voluntad de ambos lados. En documentos de la Alta Edad Media se lee que se permitía que tales parejas consideraran su matrimonio como finalizado. Pero desde el siglo IX los jerarcas permiten a lo más "que los cónyuges se separen corporalmente", es decir, que no sigan compartiendo lecho y mesa. Pero pretenden mantener la ficción de un matrimonio. En realidad se están preocupando de un cascarón vacío, como si éste siguiera protegiendo a un ser viviente. La razón de su nerviosismo es la honra mítica de la Biblia cuyas palabras son consideradas como viniendo de Dios. En la Biblia se dice que el matrimonio es indisoluble y que casarse después de un divorcio es adulterio y por tanto pecado mortal. Pero si se abandona esta forma de pensar mitológica sobre el problema, entonces toda la concepción y la práctica eclesiástica pierde sostén.

2. A pesar de todos los anatemas, un nuevo matrimonio tras el divorcio civil puede ser razonable y bueno, si lo que le importa a la nueva pareja es proteger su deseo de llegar a unirse existencialmente. La jerarquía podrá negarse a reconocer como matrimonio este nuevo vínculo y a respaldarlo con solemnidad litúrgica. Más abajo se responderá a la pregunta de si tiene derecho a ello. A falta de algo mejor, el matrimonio se realiza ante el registro civil, pero a sabiendas de que, contrariamente a lo que dice la voz del súper-yo, ninguno de la pareja puede ser señalado como pecador público; por el contrario, ambos tratan de tomar en serio el encargo divino de la humanización.

3. La doctrina eclesiástica sostiene que la indisolubilidad es inherente al matrimonio y pertenece a su esencia. Lo que pertenece a la esencia del matrimonio no puede borrarse de él. Tampoco permite la "cláusula de excepción" de Mateo 5,32. Quiere decir entonces que ésta es una interpolación no bíblica o un error del evangelista. Pero la tradición eclesiástica no está de acuerdo con esto, pues ha sostenido siempre que la cláusula está inspirada, igual que la indisolubilidad que se atestigua en el mismo versículo. La Iglesia Ortodoxa ha llegado a fundamentar en ella una práctica propia distinta de la romana. Todo esto permite pensar razonablemente que la indisolubilidad no es una propiedad inherente al matrimonio. A

esto se puede agregar el *privilegio paulino* que también contradice la indisolubilidad del matrimonio. Esto le quita toda base a la negativa de la Iglesia a declarar la nulidad de un matrimonio. El celo que demuestran los tribunales eclesiásticos en determinar la invalidez de un matrimonio no es más que un palo al aire: son procesos larguísimos, bastante caros, en los que se discute argumentos en pro y en contra, con el aporte de testigos, para determinar que un matrimonio no ha sido más que concubinato, por mucho que se lo hubiera sellado en forma jurídicamente correcta y que hubiera comenzado con un amor y un deseo auténtico de llegar a ser "una sola carne". Lo que el tribunal declara en realidad no es la nulidad, como pretende, sino sólo el triste fin de un matrimonio que fue verdadero y válido. Pero los jueces eclesiásticos rechazarían ásperamente esta interpretación, pues ellos están persuadidos de que sólo la muerte puede separar un matrimonio, y que quien se atreve a casarse tras un divorcio civil se convierte en pecador público. Tal manera de ver las cosas no se sostiene ante una crítica creyente, así como tampoco tiene sentido armar un plan de cuidado pastoral distinto para gente que se ha vuelto a casar. Pues estas personas no son más pecadores que cualquier otro fiel.

4. A menudo se atribuye la indisolubilidad del matrimonio al carácter sacramental que tiene el matrimonio religioso celebrado en la Iglesia Católica. Pero esto es un error, pues esta Iglesia no llamó sacramento al matrimonio durante los primeros mil años de su historia, y sin embargo lo consideraba indisoluble en razón de la Biblia. Reconocía en el matrimonio sólo una institución social indispensable que ponía orden en la vida común de sus miembros. Se comienza a hablar del sacramento del matrimonio sólo a partir del siglo XIII. Naturalmente que no se lo menciona nunca como matrimonio en la Biblia, que para la Iglesia es la fuente de sus afirmaciones doctrinales. Sólo una vez la Vulgata latina de la Carta a los Efesios 5,32 traduce equivocadamente la palabra griega *mysterion* con la latina *sacramento*. Sólo en el siglo XIII la jerarquía comenzó a celebrar el matrimonio y su validez con una fiesta sacramental y a promulgar reglas estrictas para guardar esta validez. Desde entonces, tratándose de católicos, se da matrimonio canónicamente válido sólo cuando se han observado todas esas reglas al aceptarse mutuamente como esposos. Esto lleva a que sucedan cosas curiosas, como la siguiente: una pareja le pide a un sacerdote amigo que presida la celebración de su matrimonio, pero este sacerdote omite pedirle el poder o jurisdicción correspondiente al párroco del novio o de la novia, quebrantando así una de las reglas de la celebración. En este caso, aunque se hubieran cumplido todas las demás reglas, el matrimonio es inválido. La pareja vive en concubinato, pensando que están casados...

5. La jerarquía puede negarse a reconocer un matrimonio civil, pero su negativa no cambia nada de la realidad social, porque la Iglesia no sigue

siendo quien configura esta realidad, como pudo serlo antes. Un matrimonio civil cumple con todas las condiciones culturalmente vigentes para que se pueda hablar de matrimonio, esto es, que un hombre y una mujer, ambos solteros y capaces de contraer matrimonio, se prometan fidelidad delante de dos testigos y del representante autorizado de la sociedad. Igualmente, la jerarquía puede prohibirles un nuevo matrimonio religioso a los divorciados, pero, si la pareja comparte las ideas de este libro, no debe preocuparse demasiado de tal prohibición. Por otra parte, va llegando un tiempo en el que no todos los clérigos se niegan a incorporar la promesa de fidelidad de tales parejas en una celebración de creyentes. No importa que un matrimonio así realizado no pueda entrar en el registro oficial de los matrimonios religiosos. Por otra parte, si uno pregunta a los casados por la Iglesia en qué consiste exactamente el sacramento que reciben, la respuesta que las más de las veces se recibe está muy lejos de lo esencial de dicha sacramentalidad, es decir, ser un signo creativo de la presencia de la trascendencia. En vez de ello, la mayoría responde que se eleva la solemnidad del acto. Esta mayor solemnidad, seguro que es algo bueno. Pero un sacramento es otra cosa. Y la "validez" de un vínculo no puede depender del nivel de solemnidad de un rito. Por ello, no se ha perdido tanto con el retroceso en número de los matrimonios religiosos. La modernidad creyente se dirige claramente a una situación semejante a la del imperio romano tardío, cuando el matrimonio no era todavía un sacramento y los cristianos se casaban de acuerdo a las costumbres de su propia cultura, ya fuera el haber convivido un año y un día, lo que se llamaba *per usum*, o el acordar una compensación monetaria, modo llamado *per coemptionen*.

6. Una última advertencia respecto a la palabra adulterio. No es una palabra neutral, sino que está emocionalmente cargada de reproches. Tal vez porque estaba vinculada con el pecado mortal y la pena del infierno en el más allá. La connotación de un reproche es correcta en sí misma. Pero para seguir teniendo sentido en la modernidad, debe relacionársela primeramente con el mayor valor absoluto del amor. Este valor no es penúltimo para los creyentes modernos, sino último, y por tanto el más importante. Fuera del contexto del amor, el reproche sigue siendo sólo la voz de un súper-yo prohibicionista, sobreviviente del rechazo del placer sexual que ha impregnado a la Iglesia. En este caso, el reproche no tiene nada que ver con la entrega confiada y amorosa al amor originario de Dios que actúa en nosotros. Muchos no pueden formular claramente por qué el adulterio es "pecaminoso". Para ellos sólo existe el reproche social. Hoy se lo suele minimizar llamándolo "desliz". Signo de que ya no se toma tan en serio la antigua condenación del adulterio: se ha vuelto un espantapájaros. Toda la ética sexual premoderna participa por lo demás en este destino. Un mandato divino que se mueve en el aire enrarecido del mundo sobre-

natural ha perdido su fuerza. Sin embargo, adulterio e infidelidad siguen siendo condenables. Pero no lo son por causa de alguna prohibición divina, sino porque hieren la intimidad del amor construido por una pareja. Es una realidad mundana cuya santidad e intangibilidad queda clara sin necesidad de mayores explicaciones.

Capítulo 6

Abjurar del dinero

Hay también otro espacio donde la ética cristiana premoderna ha fallado gravemente, frenando así mucho la humanización de este mundo que es autorrevelación de Dios. Es el espacio del dinero. Las consecuencias han sido aun peores que las de la ética sexual premoderna. Pues esta última daña el crecimiento personal. En cambio las consecuencias de una ética premoderna del dinero son socialmente devastadoras. La contradicción mundial entre abundancia y carencia no sólo clama venganza, sino que se vuelve amenaza de terror, emigración de pueblos, despiadado impulso destructor. En todo esto hay algo especialmente malo: que esta contradicción coincide con la que opone al Occidente cristiano con el tercer mundo que padece necesidad. Si el evangelio, y no una codicia antievangélica, hubiera influido en la dinámica económica, no se habría descarrilado el mundo y nos habríamos ahorrado la presente crisis. Es vergonzoso para los cristianos que la técnica financiera del Islam esté más cerca del evangelio, y por ello sea más promisoria para el futuro, que la del cristianismo, en la que el espíritu del dinero-*Mamon*[3] determina el actuar mucho más que el de Jesucristo.

Al igual que la sexualidad, también la propiedad es un dominio tabú. Nadie quiere que se le hable de sus ingresos y de su dinero. Se dice que es asunto privado. Puede ser que quien tiene mucho, prefiera ocultarlo a los ojos igualmente codiciosos de sus semejantes, temiendo que otros, en particular la administración estatal, pudieran arañar algo de su abundancia. Incluso aquellos que poseen o ganan cien veces más de lo que necesitan para vivir, sienten que se les va la vida cuando pagan algo de más. De ahí

---

[3] Mamon o mamonas, es un vocablo arameo que aparece en Mateo 6,24 y en el texto paralelo de Lucas 16 13, pero también en Lucas 16, 9 y 11. Se le traduce como “dinero”. En Lucas viene asociado a la injusticia, “dinero de la injusticia”, y ambos evangelistas ponen en boca de Jesús una alternativa de términos irreconciliables: o se sirve a Dios, o a las riquezas. Aquí se lo traducirá como Dinero, con mayúscula para recordar la connotación de amo o señor que le da Jesús en oposición al señorío de Dios (N. del T.).

que los deportistas se trasladen a Mónaco para esconder los millones de sus honorarios, que los paraísos fiscales tengan tanto éxito, que se hagan todos los esfuerzos para evitar cualquier aflojamiento del secreto bancario. ¿No habría que sacrificar esta vaca sagrada? Quien tiene un ingreso modesto no se interesa normalmente por defender su privacidad en lo financiero y no tiene problema en confesar abiertamente lo que gana.

La jerarquía eclesiástica se ha comportado en el dominio del dinero de manera bien distinta a como lo ha hecho en el de la sexualidad, pese a que en ambos dominios se trata de un tabú. Ha recortado en el dominio de la sexualidad y abierto puertas en el del dinero. Comportamiento extraño, porque no se encuentra nada en las palabras y hechos de Jesús, fuente de su ética, que justifique esa idea puritana. Por el contrario, Jesús condena claramente cualquier forma de codicia. En sus palabras, la riqueza no es una bendición, sino más bien un mal.

¿Cómo explicar este extraño fenómeno: que en la ética eclesiástica premoderna haya, por un lado, una familiaridad sin problemas con el dinero, pese a las advertencias de Jesús, y por otro lado, tantos remilgos con el amor? Tal vez de la siguiente manera. La gente o, más exactamente, los varones que desarrollaron esas leyes éticas y las impusieron a la humanidad, eran célibes. En la medida que ellos castigaban cualquier forma de libertad en el terreno de la sexualidad como un pecado capital, inconscientemente trataban de protegerse a sí mismos de su inclinación a dar paso a sus propias necesidades sexuales insatisfechas. La enseñanza que ellos proclamaban incansablemente, según la cual la continencia es el único camino bueno para los cristianos, quedó cimentada en la Edad Media en el extraordinario éxito que tuvo la vida monacal. Pero los jefes de la Iglesia eran al mismo tiempo ricos, y a menudo riquísimos. Especialmente en Roma. Nos lo muestra el sobrio diario que llevaba en 1500 Jakob Burckhard, el maestro de ceremonias del papa Alejandro VI, con interesantes pero muy poco edificantes anotaciones. Pero el dinero era un huésped bienvenido no sólo en Roma. Por ejemplo, los arzobispos de Salzburgo y Würzburgo nos han dejado toda suerte de huellas de un lujo y estilo de vida dispendioso. Además, los potentados eclesiásticos vivían en una especie de simbiosis con los señores seculares. La mayor parte de ellos venían de esos círculos y sus preferencias y modos de vida eran los de su origen. Los ricos eran sus amigos y aliados naturales. Era, pues, inimaginable que fueran a demonizar sus riquezas y a anunciar el evangelio de la sencillez y sobriedad. Impusieron a su grey las reglas del Antiguo Testamento, bastante bien avenidas con la riqueza, mientras ésta cumpla con el séptimo y el décimo de los Diez Mandamientos: el de no robar y el de no desear los bienes ajenos. Pero no repitieron tan asiduamente otras palabras de Jesús, como la que está en Lucas 12,15: “Cuídense de toda suerte de codicia”, para nombrar sólo una de las que preferían sos-

layar cuidadosamente en sus prédicas. Y sin embargo la codicia era uno de los siete pecados capitales, una de las siete fuentes de mal y de desgracia en el mundo. En la lista tradicional, la codicia está en segundo lugar y se llama "avaricia". A menudo se la ha entendido mal, como la tacañería de un Scrooge en *Canción de Navidad,* de Dickens. Pero ésta no es un pecado capital, sino una anomalía enfermiza que hace sufrir y vuelve infeliz a quien la padece. En cambio la codicia es avidez de tener, ansia de poseer siempre más, divinización del dinero. El avaro preferiría no gastar nada, el codicioso quiere tener lujo y poder, para derrochar. Esta codicia es pecado capital y es culpable de la injusticia del hambre y la explotación a nivel mundial que clama al cielo y la que ha originado la crisis económica de la que son víctimas los pequeños y los débiles. Además, es idolatría, porque rinde culto al dinero.

Derecho de propiedad y propiedad sin derecho

¿Se sigue de lo anterior que un cristiano no deba ni pueda ser rico? La ética premoderna pseudo-cristiana dice que sí lo puede: por algo hay una cosa que se llama derecho de propiedad, y este derecho es sagrado. Se tiene derecho a mantener lo que se posee, si no se lo ha adquirido de manera dudosa. La Biblia manda que se den limosnas con frecuencia. Judíos y musulmanes conocen este mismo mandamiento. La sola palabra de limosna tendría que causar náuseas. Significa compasión, pero evoca una atmósfera de arrogancia, mantiene dependientes a los que la reciben, los humilla, niega en la práctica la verdad de que los ricos no tienen derecho a lo que les sobra, y además encarna y refuerza las relaciones de poder. A ello se agrega que las limosnas no son sino las migajas que dejamos caer de nuestra mesa repleta y que mantienen vigente la inequidad, porque permiten que los pobres sigan siendo pobres en vez de luchar contra las causas de su pobreza. Después de dar limosna, podemos quedarnos contentos con nuestra virtud y volvernos a sentar en nuestra mesa que sigue estando llena.

Entonces, ¿un cristiano no debería ser rico? La ética del creyente moderno dice que sólo puede serlo si mantiene la actitud del administrador de bienes, consciente de ser más bien un mayordomo que un propietario de lo que posee, pues esta posesión suya pertenece en derecho a los pobres. Tiene el deber de cuidar que les aproveche a éstos más que a sí mismo. Pues es propio del amor hacer partícipes de lo que se tiene a quienes se ama. Y la ética de la que vamos hablando es una ética del amor. Todos somos células o vasos comunicantes en el inmenso cuerpo de la humanidad. Si hay abundancia en un sector de la humanidad y escasez en otro, el exceso en una parte debería fluir por sí mismo hacia la otra. Pero no es esto lo que sucede. Una de las razones de ello es que quienes poseen se remiten al derecho que la ética premoderna defiende a brazo

partido: el derecho (ilimitado) de propiedad. Una ética del amor no habla de limosna, sino de participación. Como cristianos deberíamos compartir hermanablemente. Pensamos hacerlo, pero lo que hacemos en realidad es seguir dando limosnas, desprendernos de lo que nos sobra, sin compartir de veras. Nuestro derecho de propiedad queda intocado. Y lo que poseemos sigue siendo nuestra propiedad.

La ética moderna del creyente conoce algo así como una propiedad sin derecho. Quien tenga muchos bienes va a defenderse de este concepto; también lo hará el creyente que está en buena situación. Nuestro instinto de posesión es defensivo. Queremos tener mucho y seguir con la conciencia tranquila. Tenemos muchos argumentos para defender el *status quo*, pese a lo que diga el evangelio o el amor. Y la ética sobrenatural en la que hemos sido educados apoya esta persuasión. Una propiedad *sin* derecho es una palabra desconocida.

¿Cuándo se produce el giro del derecho de propiedad a la propiedad sin derecho? Cuando conservo como mío lo que no necesito, al paso que dándolo podría aliviar de alguna manera la miseria de mi prójimo. Una asociación flamenca que se inspira en el evangelio enseña cómo puede realizarse esto concretamente: su lema dice: "vivir modestamente para mirar por los otros". Cada socio debe decidir qué es lo que necesita para vivir en un bienestar modesto. Cada cual sabrá cuánto es eso, pues ello depende de muchos y variados factores. Nadie puede decidirlo por otra persona. Además, cada cual tiene que cubrirse con los seguros que sean necesarios y guardar una reserva modesta para casos imprevistos. Se tiene derecho a todo esto. Pero no se tiene derecho a lo que supera este límite. Allí comienza a regir el juicio sobre la propiedad *sin* derecho. Lo que se tiene o se gana demás pertenece en derecho a quienes no tienen lo suficiente para vivir. De acuerdo con la ley de los vasos comunicantes, lo que cada cual tiene en demasía tendría que fluir hacia ellos, y no como limosnas, sino como algo que les pertenece en justicia. Y cuando se ha compartido con ellos de esta manera, no hay que gloriarse de haber hecho algo muy especial. Para eso está la sobria palabra de Jesús en Lucas 17,10: "Cuando hayáis hecho todo lo que se os ha mandado, decid: no hemos hecho sino lo que debíamos".

Quien parte de la ética del amor tiene que suscribir sin duda lo que dice el lema de la asociación "vivir modestamente para mirar por los otros", lo que tratan de cumplir sus miembros, aunque vaya a contrapelo de lo que piensa y practica la mayoría. Bajando a lo concreto y suponiendo por un instante que la lotería es un juego éticamente admisible –lo que no es tan evidente, como lo veremos–, se tiene que llegar a la conclusión de que quien gane 100.000 euros en este juego de azar no tiene derecho a ese dinero, sino sólo a decidir cómo y a quiénes lo distribuirá entre los más necesitados. La necesidad no siempre es material, ni la única manera

de solucionarla es siempre un regalo. Hay variadas posibilidades. Pero de cualquier manera que lo haga, el dinero no le pertenece. Igual que un empleado de banco, por cuyas manos pasan diariamente millones, no considera ese dinero como suyo. En ambos casos es dinero ajeno. Tendrá que responder de la manera como lo gaste. Si lo olvida, se convertirá en un ladrón, como si hubiera cometido una estafa.

Es posible que más de un lector haya arrugado el ceño ante la insinuación de que los juegos de azar puedan ser condenables éticamente cuando se trata de grandes sumas de dinero. ¿Qué tienen de malo los juegos de azar? Que excitan nuestra codicia innata. Y que Jesús no tiene nada bueno que decir sobre la codicia. Aun la buena intención de favorecer a algún proyecto social con la dudosa ganancia –que por lo demás rara vez se encuentra– tiene un lado oscuro, pues se está contribuyendo a que el culto de la codicia tenga éxito. Quien no tenga objeciones frente a la codicia va a encogerse de hombros ante este argumento. Muchos piensan, al revés, que la "codicia es excitante", lo que muestra que el ser cristiano es para ellos poco más que una capa de barniz. Porque disfrazar la codicia o, peor aun, alabarla, contradice de frente la visión de Jesús, norma de la ética cristiana. Para los cristianos, Jesús es la más pura revelación del amor originario que es Dios. Pero lamentablemente a la mayoría de los cristianos les importa poco que Jesús condenara cualquier forma de codicia. Se puede ver esto en que parlamentarios cristianos no piensan que subirse sus dietas sea incompatible con su fe en Jesucristo. Se lo ve también en el éxito de programas de televisión donde se les da grandes premios en dinero a quienes saben demostrar su conocimiento en temas bien poco útiles: la pasión de los espectadores cuando los candidatos se aventuran en tareas cada vez más difíciles para acercarse así a sumas de dinero cada vez más altas, es como un velado anuncio de desgracias, pues pone de manifiesto que para el público la codicia es de veras excitante, porque la aprueba en los candidatos. Y la mayoría del público es gente bautizada. Son pocos los miembros activos de las comunidades eclesiales que reniegan de tales programas, al paso que escribirían cartas de protesta por programas de TV que consideraran pornográficos. ¿El segundo pecado capital es sólo un inocente pasatiempo en comparación con el tercero? Ésta es la cosecha de las uvas agrias que le han brotado a la Iglesia de su enseñanza ética tan insistente en subrayar el tema de la sexualidad, al tiempo que trata como una bagatela el principal pecado, la codicia, el que es realmente antievangélico y de veras malo. No es de extrañar que un cristianismo que ha tomado tan poco en serio el mensaje de Jesucristo ofrezca tan poca resistencia a las corrientes de la sociedad occidental que amenazan con hacerlo desaparecer.

Esta sociedad lleva grabados en su cultura algunos elementos procedentes del Evangelio. Algo ha hecho la Iglesia durante mil años

al trasmitir muchos temas del Evangelio e impedir así que la persona y las palabras de Jesús caigan en el olvido. Temas y elementos como éstos faltan generalmente en sociedades no cristianas. Tales son en particular los que se refieren al cuidado de los más perjudicados e impedidos. Pero como la Iglesia ha pasado por alto en su enseñanza los temas del dinero, la negación de cualquier forma de codicia no ha llegado a madurar. Un cristianismo del que no se avergüence Jesús debe remar hoy contra la corriente social y eclesiástica.

Derecho a herencia y herencia sin derecho

La exigencia de remar contra la corriente vale también respecto al derecho a heredar, que parece tan obvio y sin problema. La predicación de la Iglesia nos ha adormecido también en este tema. No nos ha llamado la atención sobre el hecho de que en muchos casos debería haberse hablado de herencias sin derecho en nuestro Occidente tan rico, y no de derecho a herencia. Desde el punto de vista cristiano la herencia es un asunto dudoso, pese a que el tema se haya mantenido en silencio desde los púlpitos, lo que ha llevado a que tampoco en la sociedad se haya dado a conocer cuál es aquí el punto de vista del Evangelio. Primero, la herencia es a menudo causa de amargas divisiones y de riñas permanentes entre hermanos. Riñas y divisiones contradicen los urgentes llamados al perdón y la reconciliación que hace Jesús. Además son un mal signo de que quienes se llaman cristianos tengan por más importante el tener y la codicia que el mandamiento principal de su fe que es el amor. Pero aún en los casos en que todo se ha resuelto pacíficamente, queda abierta la pregunta de si la herencia es compatible con la fe que se profesa. Se ha explicado ya la razón de esta duda cuando se habló del derecho de propiedad. Se diseñaron los límites de este derecho según el modelo de la asociación "vivir modestamente para mirar por los otros". Quien posee más de lo que necesita para vivir en un modesto bienestar, cubrir el futuro con seguros y prever un acopio suficiente de reserva para los casos imprevistos no puede pretender que tiene simplemente derecho a los miles de euros que le caen en suerte por una herencia. Sólo tiene el derecho a decidir de qué manera puede servir con este dinero suplementario a los intereses de los más necesitados.

El testador creyente, por su parte, al distribuir sus bienes debería hacerlo, en la lógica del evangelio, dejando más para quienes necesitan ayuda. De todos modos, hay una palabra de Jesús que aparentemente ha caído en el más hondo de los olvidos: la que aconseja no acumular tesoros donde la polilla y el gusano los destruyen y los ladrones los roban. El caso real de una anciana que deja en su testamento diez millones de euros para finalidades de beneficencia es ciertamente loable. Pero, ¿por qué esperó ella hasta su muerte para entregarlos? Una pequeña parte de

esta suma le habría bastado para asegurar su vejez. Mientras este dinero estuvo guardado improductivamente, había gente que pasó años viviendo en la miseria a quienes este dinero les habría posibilitado una existencia humanamente digna.

La situación es distinta naturalmente cuando el legado consiste en un negocio o una empresa. Tal herencia tiene una función social que trae beneficios a mucha gente, en primer lugar a los empleados. Es más una tarea que un enriquecimiento. En vez de ser simplemente entregada o repartida, tal herencia debe ser administrada cuidadosamente como fuente permanente de ingresos para acudir en ayuda de los necesitados. También aquí sigue valiendo la regla de oro de la asociación "Vivir modestamente para mirar por los otros". No está mal que haya gente tan rica como Bill Gates, siempre que se mire como derecho de propiedad privada sólo aquella partecita que se necesita para un bienestar modesto, y se deje el resto varias veces mayor para servir al bien común y principalmente el bien de aquellos que están peor.

Tal vez utópico, pero…

Es de esperar que se levante una potente resistencia contra esta manera evangélica de ver las cosas. Y esto no sólo en los círculos liberales, sino dondequiera que se haya levantado un altarcito a San Dinero. Habrá fieles practicantes que van a oponerse decididamente. Nuestra ética es una ética de la ley y la legislación canónica no tiene ningún mandamiento que exija actuar así. El derecho de propiedad y el derecho a heredar son asuntos zanjados e indiscutibles. Pero el amor va más allá que la ley. Y la ética moderna de la fe es una ética del amor. Sin embargo el mundo y la Iglesia piensan de manera tan distinta que resulta utópico imaginar que este sueño de una humanidad sin codicia pueda realizarse ni aun en un futuro lejano. En los Hechos de los Apóstoles 2,44-46 se ha descrito esta utopía como si hubiera sido realizada en la Iglesia primitiva: "Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas; y vendían sus propiedades y sus bienes, y lo repartían a todos según la necesidad de cada uno. Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón". Pero tal vez ésta fuera una idealización piadosa y la realidad no respondiera sino parcialmente a este ideal, como lo muestra la historia de Ananías y Safira.

Sin embargo, algo de este ideal siguió vivo en la historia de la Iglesia. Tuvo una figura histórica concreta en las comunidades de los claustros, pues en ellas todo es propiedad común y se vive según el principio marxista, aunque profundamente cristiano, de que "cada cual trabaja según lo que puede y recibe según sus necesidades". Y este prin-

cipio ha dado pruebas de su solidez, pues sigue vivo después de más de 1500 años. También era la regla fundamental de vida en las así llamadas reducciones de los jesuitas en el Paraguay en los siglos XVII y XVIII. La dirección cuidaba de que cada indio tuviera lo suficiente y ninguno demasiado. Aún hoy viven los Hermanos huterianos según el mismo ideal de la propiedad en común en el espíritu del Evangelio de Jesús. Son una comunidad anabaptista fundada en 1528 por el sudtirolés Jakob Hutter, como un movimiento que pretende revivir el puro evangelio de Jesucristo. Los huterianos fueron perseguidos y exiliados por los hausburgos, el mismo Hutter fue hecho prisionero, cruelmente torturado y murió como mártir en el cadalso frente al Techo Dorado[4] en Innsbruck en 1536. Otros príncipes católicos se encargaron perseguir a los huterianos por su incómoda fidelidad al Evangelio. Por último, emigraron a Canadá. Sus comunidades son conventos sin celibato. También el marxismo ha sido el esfuerzo en mayor escala por terminar con la distribución injusta de los bienes de esta tierra. Pero como en vez del amor actuaba allí la coacción, el esfuerzo estaba condenado a fracasar. Mientras la posesión de bienes y la codicia sigan siendo los valores dominantes, la postura evangélica frente a la propiedad va a tener pocas oportunidades en la sociedad y en la Iglesia. El cristiano moderno cuyo lema sea "vivir modestamente para mirar por los otros", puede tratar de llevarlo a cabo en menor escala. No se trata de imitar la figura idealizada de la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles tratando de subvenir a la necesidad eventual de quienes piensan de ese modo, sino que la regla fundamental ha de ser la de los vasos comunicantes: "Lo que yo tengo de más, tiene que fluir simplemente hacia donde hay demasiado poco".

[4] También llamado Tejadillo Dorado, por el diminutivo de su nombre en alemán *Goldenes Dachl*. Es una de las atracciones arquitectónicas de Innsbruck.

Capítulo 7

La tensión entre obediencia y libertad

La diferencia que va de la ética premoderna a la del creyente moderno reaparece también en la relación entre obediencia y libertad. Ambas están en tensión recíproca por la naturaleza misma de las cosas. Es una de las formas de la tensión típicamente humana entre comunidad y persona: tensión desconocida en el mundo animal donde el individuo se pierde en la colectividad. Pero la humanidad no es rebaño, ni horda, ni hormiguero. Cada cual es aquí una persona con derechos inalienables. Esta realidad debe armonizarse con la necesaria obediencia al todo al que pertenece, del cual depende y sin el cual no puede existir. Sólo esto le posibilita vivir una existencia con algún sentido. Cuando la libertad pretende tener en todo la primacía, el resultado es un caos mortífero. Cuando la obediencia tiene la primera y última palabra, el resultado es una esclavitud indigna del ser humano. Ninguno de estos dos extremos contribuye al crecimiento del Reino de Dios.

¿Obediencia a costa de libertad?

Lamentablemente en la Iglesia se ha sacrificado demasiadas veces la libertad en el altar de la obediencia, para honra del "Dios en las alturas". La obediencia ha sido ensalzada como la principal de las virtudes. Si el católico no quiere arriesgar la salvación de su alma, debe creer todo lo que la Iglesia le propone por boca de su jerarquía y hacer todo lo que ésta le prescribe. La obediencia es una de las tres columnas de la vida comunitaria en los claustros, estilo de vida que la tradición reconoce como digno de alabanza y casi como ideal.

Se podría pensar que esta acentuación de la obediencia es una consecuencia natural del carácter social de la Iglesia en general y de la vida conventual en particular. Otras corporaciones, como el ejército, un coro musical o un equipo de fútbol sólo pueden seguir funcionando gracias

a una autoridad que todo lo ordena y a la obediencia correspondiente. Colaboración y vida en común se vuelven imposibles si cada cual hace lo que le parece o le gusta. La abadía de Thélème, cuyo lema era: "haz lo que te plazca", podía existir sólo en la fantasía burlesca de un Rabelais.

Tampoco se puede pensar en una Iglesia sin autoridad. Pero la razón que invoca la jerarquía premoderna de la Iglesia no es sociológica: su derecho a mandar y el deber de obedecer de los miembros de la Iglesia se derivarían de un mandato divino. Cuando Roma habla, es Dios quien habla por ella –así lo afirma–. *Roma locuta, causa finita*: *habló Roma, se cerró el caso*, dice el refrán. Dios mismo entra en escena. De antemano se excluye cualquier apelación a una instancia superior. Frente a lo Absoluto, el ser humano no es más que "una gota en el cántaro, un grano de polvo en la balanza" (Isaías 40,15). Esta instancia absoluta es la que ha enviado a Jesús al mundo y, según su palabra, "le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra" (Mateo 28,12). Jesús traspasó este poder omnímodo a Pedro, junto con el derecho a mandar y a exigir obediencia. Pero habría que desconfiar de que este traspaso haya tenido lugar de veras, pues hay muchas razones para pensar lo contrario. Por de pronto, las pruebas textuales que se aducen convencen sólo a los ya convencidos. Según que el experto en Biblia sea católico o protestante, la ciencia exegética, pese a toda su objetividad, conduce al uno y al otro a resultados que, sorprendentemente, son completamente opuestos. Pedro, por su parte, habría traspasado ese poder total a su sucesor –completamente desconocido para nosotros–, y éste también al suyo, y así sucesivamente hasta que ese poder le llega, en el año 2013, al número 266 de la serie: el papa Francisco I. Ninguno de estos sucesores de Pedro ha traspasado personalmente su poder al siguiente. Cada uno ha muerto y ha sido sepultado antes de que el sucesor fuera entronizado en su cargo. Queda abierta la pregunta cómo es que cada uno ha recibido tal poder. Pero Roma puede invocar siempre una frase que Lucas 10,16 atribuye a Jesús: "Quien a vosotros (se entiende: la jerarquía) oye, a mí me oye". Por lo tanto, Jesús mismo habla mediante esta jerarquía investida de su propio poder divino. Lo hace atando y desatando y de manera infalible. Quien dice que no a una prescripción del Vaticano le dice no a Dios. También quien dice que no a una prescripción episcopal, pues los obispos participan de la plenitud de poder divino, aunque de manera más diluida. Y a esta plenitud de poder se refieren todos los sucesores de Pedro. Obedecer a estos preceptos es, pues, el único camino para alcanzar la salvación ofrecida por Dios.

Pero lo que allí se llama obediencia está ocultando en realidad otra cosa, esto es, una subordinación que es fruto del miedo atizado por la jerarquía mediante la amenaza de castigos. En otro tiempo se aplicaba tales castigos corporalmente a los súbditos. En caso de que el culpable se escapara, la justicia del otro mundo se iba a encargar de ejecutar la pena.

Diferida, pero no levantada, la pena se cumplía de una manera o de otra. Y la del otro mundo no era cosa de risa.

Un auténtico cuidado por la unidad de la Iglesia es sin duda lo que mueve a los dirigentes cuando piden obediencia. Jesús tenía muy en su corazón esta unidad, como lo testifica su discurso de despedida en el evangelio de Juan. Por eso no se trata de "hacer lo que te da la gana", porque entonces no quedaría nada de esa unidad. Pero una obediencia que en el fondo sólo es obsecuencia y sometimiento no produce unidad sino más bien uniformidad. La uniformidad tiene algunas ventajas. Fortalece la cohesión sociológica de un grupo y subraya su perfil, con lo cual se aumentan sus probabilidades de sobreponerse a los competidores. Pero uniformidad no es todavía unidad. Unidad es una vinculación interna y puede ir de la mano con el pluralismo. Éste es una riqueza más que una amenaza, porque cada experiencia humana de lo divino está limitada y es por tanto unilateral e insuficiente, desde el momento en que cada ser humano vivencia de manera distinta esa riqueza inagotable. Encontrarnos con experiencias diferentes en los demás es algo que nos precave de empequeñecer al misterio originario adaptándolo a nuestra propia medida, como cuando tenemos a nuestra propia imagen de Dios por la única verdadera. Por lo demás, la Iglesia católica romana no es ningún modelo de unidad pese a su uniformidad. La dirección y la base viven de hecho en un cisma. Una buena parte de la base piensa de un modo completamente distinto a como piensa la jerarquía, en cosas que ésta considera especialmente importantes, y deja de observar los preceptos romanos. Piénsese en la *ecumene*, en el sacerdocio y el celibato sacerdotal, en la igualdad de la mujer, la anticoncepción, la eutanasia, o el derecho que tiene la base a participar más activa y autónomamente.

La Biblia sale en defensa de la libertad

El sometimiento es producto del miedo que se tiene a los medios de poder de terceros, o a la voz del súper-yo que la educación ha construido en nosotros. La obediencia verdadera comienza en el momento en que nos ponemos a escuchar otra voz: la del Absoluto. Este Absoluto no coacciona ni llega hasta nosotros viniendo desde afuera. Corresponde a lo que hay en nosotros de más profundo. Nuestra libertad consiste precisamente en nuestra capacidad de escuchar esta voz que emerge de nuestras profundidades y en actuar en armonía con ella. El sometimiento, en cambio, desengancha esa libertad a la que hemos sido llamados como personas humanas y más todavía como cristianos. Sólo está permitido obedecer a otra persona cuando se oye la voz de Dios en lo que se nos manda. Es la voz de lo verdadero y lo bueno. Si los preceptos y prohibiciones humanas contradicen esta voz, hay que oponerles una resuelta negativa. No debemos abdicar del bien divino de la libertad para volvernos los muñecos de

otra persona. Nos degradaríamos como seres humanos y nos pondríamos en contradicción con el movimiento divino de la evolución que nos lleva e impulsa a hacernos más y más humanos. Porque ser cristianos significa ponernos a andar sobre las huellas de Jesús, que fue libre y liberador como el que más. Como cristianos deberíamos tomar más en serio que los modernos humanistas no creyentes nuestro encargo de vivir lo más digna y humanamente posible. Se debería reconocer al cristiano en que es una persona libre que se deja guiar sólo por la voz que escucha en lo más profundo de sí mismo, la voz de Dios que le conduce y apremia a todo lo que es bueno y bello.

Los testimonios de la más antigua tradición de la Biblia no dejan ningún lugar a dudas al respecto. Entre otros muchos, véanse por ejemplo los siguientes: "El espíritu del Señor me ha enviado para liberar a los cautivos" (Lc 4,18); "liberados para la libertad y la gloria de hijos de Dios" (Rom 8,21); "ahora hemos sido liberados de la ley" (Rom 7,6); "¿cómo va a ser juzgada la libertad de mi conciencia por una conciencia ajena?" (1Cor 10,29); "donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad" (2Cor 3,17); "la libertad que tenemos en Jesucristo" (Gal 2,4); "para la libertad nos ha liberado Cristo" (Gal 5,1); "habéis sido llamados a la libertad" (Gal 5,13); "la libertad es la plenitud de la ley" (Sant 1,25); "actuad como personas que se orientan por la ley de la libertad" (Sant 2,12); "actuad como libres" (1Pe 2,16).

Cuando Pablo alaba la "obediencia" de Jesús en el capítulo 2 de su Carta a los Filipenses, se trata claramente de la obediencia a Dios y no de una obediencia a instancias humanas. La obediencia de Jesús no es de la que habla Lucas 2,51 del Jesús adolescente frente a sus padres. Este lugar es el único en que la Biblia presenta a Jesús obedeciendo a otras personas. Es cierto que Pablo en su Carta a los Romanos 13,1 pide a los fieles que obedezcan al poder estatal, es decir, a personas. Pero sólo lo hace porque en su forma de pensar ese poder representa a Dios. No obstante, está claro que esta obediencia deja de ser exigible desde el momento en que el Estado ordene cosas que contradigan la voz del Absoluto.

Con las palabras "libertad" y "liberación" estamos tocando el núcleo del mensaje cristiano. En su lugar, el término de "redención", palabra clave y tema que vuelve una y otra vez en este mensaje, no es sino un polvoriento o anacrónico sinónimo eclesiástico de "liberación". Por ello la libertad es más cristiana que la sumisión que se disfraza de "obediencia". A pesar de la nube de testimonios por la libertad que hemos citado más arriba, la jerarquía eclesiástica alienta sólo muy rara vez a pensar y actuar libremente, a pesar de que se refiere constantemente a la Biblia. Tal vez tema con un cierto fundamento que los fieles utilicen el concepto de libertad para cubrir comportamientos arbitrarios y autocráticos. Ya Pablo abrigaba este temor y ponía en guardia frente al peligro de escandalizar a los débiles en

la fe con un comportamiento algo más libre. Este doble temor ha llevado a que, al insistir incesantemente en la sumisión, se haya desfigurado la obediencia hasta convertirla en un cumplimiento sin crítica de de lo mandado. El lema "un mandato es un mandato" ha sido enseñado y cultivado no sólo entre los militares. Lo hicieron suyo los potentados eclesiásticos porque se las dieron de "portavoces" mandatados de la voz divina, y el pueblo los consideró y honró como tales. Y la fe en que así es fue trasmitida de generación en generación, hasta el día de hoy.

¿En qué se apoya la autoridad de la jerarquía desde el punto de vista de una modernidad creyente?

Si todo lo que se dice del "otro mundo" es sólo un espejismo, como lo ve la modernidad, entonces carecen de fundamento todas las pretensiones de papas y obispos a que se les obedezca. Todo el ornamento de autoridad divina se les cae, quedándose sin ropa como el rey desnudo del cuento de Andersen. Pueden ser todo lo ricos que quieran, al menos lo fueron en los antiguos tiempos, y más sabios que sus "ovejas", como lo son de hecho algunos de ellos, pero en su esencia no son sino personas como todos. Someterse a otra persona, nuestro igual, es algo que contradice a nuestra dignidad de seres humanos. Es la actitud del esclavo, no de la persona libre. Sólo la verdad y el bien nos pueden decir algo sin detrimento nuestro. Sólo ello está a nuestra altura y nos trasciende, porque quien tiene entonces la palabra es la realidad originaria, Dios mismo. Sólo Dios es más grande que la libertad humana, pues ésta no es sino una chispa de su absoluta libertad.

¿Quiere esto decir que el espejismo denunciado nos deja sin autoridad eclesiástica? ¿Debe la jerarquía abstenerse en delante de decretar preceptos? Dios nos guarde. La jerarquía sigue estando revestida de autoridad. Pero no la tiene como viniendo de "allá arriba". La tiene porque la comunidad se la otorga. La comunidad, la totalidad, es mayor que cada una de sus partes, las trasciende. Pero como totalidad habla y ordena mediante aquellas instancias que ha instalado en cargos de portavoces suyos. Pero, ¿cómo se los instala? No desde un "allá arriba" que no existe. La dirección de la Iglesia ha dejado de tener también algún poder político que le diera la oportunidad de aparentar autoridad y exigir sumisión. Lo que le queda es el camino democrático de la elección. Pero la democracia ha sido siempre hasta ahora, a ojos de la Iglesia oficial, la hija de una sospechosa modernidad y por tanto un fantasma espantoso. La afirmación de que todo poder viene del pueblo se encuentra destacada con honra en la Constitución de muchos Estados modernos, pero sigue siendo impía a ojos de la Iglesia premoderna, pues según ésta, todo poder viene del "Dios en las alturas". En cambio, en una Iglesia que piensa como moderna, el poder viene de la comunidad. Sola ésta puede dar poder a alguien para

dictar mandatos y prohibiciones para el bien de todos. La dirección no debería comportarse nunca como señora y maestra. Desde el momento en que su voz deje de reconocerse como la voz del todo, estará usurpando la autoridad de este todo.

Pero la Iglesia no es una comunidad cualquiera. Su característica esencial es estar penetrada del espíritu de Jesucristo que es el que la congrega. Es la asamblea de quienes se han dejado interpelar por Jesús, a quienes él atrae, en quienes influye espiritualmente, y a quienes de alguna manera transforma hasta que lleguen a asemejársele y a dejar transparentar en ellos su presencia. Se puede ver en la Iglesia al Jesús que sigue viviendo en la historia, en razón de esta presencia del Jesús viviente en los creyentes inspirados por él. Por eso se la llama "su cuerpo", en lenguaje eclesiástico. Igual que toda corporación, también la Iglesia genera dentro de ella los órganos que sirven a su conservación y crecimiento, entre los cuales hay también formas de dirección. Los órganos de dirección deben su autoridad al cuerpo que les ha dado vida, y en último término al Jesús viviente. Su tarea consiste en recordar a sus miembros las exigencias esenciales que se siguen de su fe en Jesús. Entre éstas, la más importante es el amor al prójimo. El evangelio, y el ejemplo de los muchos que nos han precedido en este camino, son los que enseñan en qué consiste el amor al prójimo. La dirección de la Iglesia debe recordar constantemente esta exigencia de escuchar. La verdadera obediencia consiste en esta escucha. No se obedece entonces a otras personas, sino al Jesús que vive en la Iglesia, según la palabra de Lucas 10,16 ya citada. Su espíritu es la piedra de toque de todos los preceptos de la Iglesia y de todas las decisiones de los dignatarios y del Código de Derecho Canónico. Lo que no resiste esta prueba no tiene valor alguno ni fuerza vinculante. Es lo que puede estar pasando a muchos de los preceptos actuales.

La difícil síntesis de obediencia creyente y libertad creyente

En la perspectiva mencionada, la obediencia al papa y a los obispos deja de ser la característica del auténtico cristiano. Pero sí lo es la obediencia a la voz del amor. El cristiano no debería por tanto preguntar nunca si algo está permitido, si lo aprueba Roma o el obispo... sino preguntar si es bueno, si algo promueve el bien común, si es el amor el que llama y convoca. Y si su reflexión o sus ideas no le alcanzan para adquirir una convicción confiable, hay otros compañeros y compañeras de la fe cuyas vidas pueden mostrárselo. Es posible que con ello entre en conflicto con la jerarquía o con quienes de todas maneras se hallan del lado de la dirección. Pero entonces hay que hacer valer la palabra de los Hechos de los Apóstoles 5,29, de que hay que obedecer más a Dios que a los seres humanos, escuchar más bien la voz del amor originario –que es también la de Jesucristo–, que la de una instancia llamada “autoridad eclesiástica”,

pero que en la práctica sólo es "poder eclesiástico". La jerarquía tiene competencia total para instruir cuando expresa lo que promueve el bien del todo. Pero los cristianos de base han llegado entretanto a su adultez y tienen la sensibilidad requerida para juzgar por sí mismos tan ajustadamente como el órgano directivo. Éste, por su parte, debería ponerse a la escucha también de las experiencias de Dios de los demás miembros de la Iglesia. Como principio, esto ha confirmado esto en el Concilio Vaticano II, pero hasta ahora no se lo ha traducido a la práctica.

Por otra parte, una actitud creyente pide que se reconozca la mencionada competencia para instruir que tiene la dirección de la Iglesia, aun cuando no se pueda estar de acuerdo con la manera como los dirigentes han sido instalados, pues en la modernidad sólo pueden serlo por elección, procedimiento que no se da en la Iglesia. La elección del Papa sería lo más semejante a un proceso democrático. Pero este proceso está desfigurado de entrada. Pues los electores no han sido elegidos por la comunidad, sino por el anterior dueño del poder. Y el recién elegido nuevo monarca apela al "Dios en las alturas" como quien le hubiera traspasado la autoridad que pretende tener. En términos modernos, él saca su poder y autoridad de la "nada" misma. En virtud de este poder, que no es tal, el Papa nombra obispos cuya autoridad carece igualmente de fundamento.

¿Debemos seguir atendiendo a jerarcas eclesiásticos que fundan su propia autoridad en un imaginario encargo del "Dios en las alturas"? Sí, lo debemos. Pero no por esta pretensión, sino porque el pueblo cristiano al que pertenecemos ha tenido sus razones, cualquiera que éstas sean, para darse una superioridad y atenerse a ella. Esta aprobación comunitaria es equivalente a una elección, y aun cuando no se esté de acuerdo con la forma no democrática de instalación de los funcionarios eclesiásticos, se les debe reconocer su autoridad y su función de ordenar, en razón de la aprobación por parte del pueblo. Nuestro cuidado del bien común se concreta entonces en la prontitud para escucharlos, pues ellos representan en derecho a esa totalidad que nos es común. Pero lo verdadero y lo bueno deben sernos más preciados que la persona y su función. Si ellos sobrepasan los límites de sus competencias, el manto de la caridad que todo lo cubre se muda en una forma de deshonestidad. Seguir escuchándoles se vuelve desobediencia a la voz de Dios en nuestro interior profundo. La superioridad pierde su derecho a ser obedecida, convirtiéndose en un mero miembro como los otros. Someterse a ella significa renegar del bien sagrado de la libertad.

El papado

La superioridad que puede exigir obediencia se llama en la Iglesia "jerarquía", palabra que traducida del griego significa literalmente "poder sagrado de administración". Se divide en dos instancias: el papa y los

obispos. Ambas funciones han tenido un desarrollo sorprendente y muy poco evangélico. En la historia de su desempeño, no ha quedado asociado a estos dos nombres de funciones el menor rastro de modestia y servicio, sino, muy por el contrario, un relente de poder y plusvalía. Desde que la modernidad, con sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad, ha reemplazado a la cultura medieval, el creyente moderno tiene muchas cosas que lamentar en este desarrollo. Esto se aplica particularmente al papado.

Se entiende por papado la posición de poder absoluto que se le ha ido atribuyendo al obispo de Roma a lo largo de la historia. En su culminación histórica hasta el día de hoy, el papado no tiene nada que ver con la función o el servicio de Pedro, esto es, el rol que jugó Pedro según los cuatro evangelios como «primero entre iguales» –*primus inter pares*–. Los obispos de Roma afirman que tienen asignado este servicio en razón de ser herederos de Pedro y de su encargo. Pero Jesús no pensaba que el grupo de sus seguidores tendría una larga historia, ni tampoco, por tanto, que Pedro fuera a tener sucesores. Estaba persuadido de que el Reino de Dios iba a venir pronto. Pablo y la Iglesia primitiva pensaban lo mismo veinticinco años más tarde. Pero como el fin que se esperaba se iba atrasando y el número de las Iglesias locales aumentaba constantemente, surgió la necesidad de unificar esta pluralidad y con ello también la conciencia de que era necesario un servicio que le diera cuerpo a esta unidad y la garantizara. La sucesión en el primado no puede remontarse a la historia de Jesús, sino que fue fruto de la razón.

Lo que comenzó siendo el servicio de Pedro, se fue transformando poco a poco y a lo largo de los siglos en el papado, lo que quiere decir, una monarquía absoluta. El canon 333 del Código de Derecho Canónico le reconoce al papa todo poder dentro de la Iglesia: legislativo, administrativo y judicial, y esto sin posibilidad de apelación alguna contra una decisión papal. Una concentración de poderes como la descrita es característica de las monarquías absolutas y las dictaduras; al contrario, las democracias separan los tres poderes del Estado. Para el ejercicio de sus funciones, el papa dispone de ministerios, concejos, funcionarios, embajadas y servicios diplomáticos, un pequeño Estado, una guardia personal y un enorme capital bajo la forma de acciones e inversiones. Pedro estaría perplejo si volviera y viera como se ha transformado su modesto servicio de *primus inter pares*, el primero entre los iguales, donde no queda huella de igualdad.

¿Le queda algún lado bueno a este desarrollo? Sí, le quedan algunos. A pesar de todas sus consecuencias no evangélicas, el favor del señor romano le ha abierto a la Iglesia posibilidades de crecimiento y difusión que no habría tenido en otras circunstancias. El poder del papado le ha dado una voz a la Iglesia con la que ésta puede hacer oír el evangelio en el mundo caótico de nuestros días. Los Papas gozan hoy de un enorme

prestigio hasta en el mundo de la política y de la economía y esto puede ayudar al mayor desarrollo de la humanidad.

Con todo, este desarrollo sigue siendo falso. ¿Se puede hacer algo contra ello? Lamentablemente no mucho. Podemos sólo revisar nuestra actitud frente al papa en cuanto que reconozcamos en él sólo al hombre del servicio de Pedro. Pues sólo por eso es importante, y hasta necesario. Tendríamos que dejar todo lo que contradice este servicio y negarnos a darle una honra que se traiciona en expresiones como "Su Santidad, el Papa" o "el Santo Padre". Y terminar de ocuparnos de encíclicas, cónclaves, consistorios, discursos papales, nombramientos de cardenales y nuncios papales, programas de televisión, biografías de papas, enfermedades y accidentes, viajes y peregrinaciones y vacaciones papales. La veneración casi histérica hacia el papa, fuertemente fomentada por los medios, tiene muy poco que ver con Jesús, y ciertamente nada con Pedro, pues por éste no se interesan en absoluto quienes veneran al papa. ¿Por qué se interesan por su sucesor número 266? No se trata de un culto a la personalidad, pues lo que está en el centro es la función: en un ambiente de gran incertidumbre, la función papal es contener una promesa de seguridad en la fe. Sin embargo, no deberíamos esperar nuestra propia seguridad de esta instancia, sino sólo de Dios. A él nos remiten los profetas del Antiguo Testamento y los libros sapienciales en varios lugares. Por ello tenemos el deber cristiano de resistirnos a venerar una función que no es sino una mala copia del verdadero servicio de Pedro.

Habría que configurar de manera completamente nueva el papel del papa en la Iglesia actual, para que vuelva a ser un servicio de Pedro. Puede ser ilustrativo compararlo con la función del Secretario General de las Naciones Unidas. Su papel es representar una organización que abarca el mundo entero y que es insustituible para la humanidad. La autoridad que tiene no es ningún poder, y él se la debe a su función: es usar el derecho a levantar su voz y a ser oído. Y su palabra tiene peso. Pero no se lo venera como una aparición divina, ni lo que dice vale como infalible, ni se agolpan cientos de miles a aplaudirlo. En las entradas triunfales de los romanos debía ir siempre un esclavo detrás del vencedor en su carro diciéndole al oído: "Acuérdate que no eres sino un hombre". No sería mala idea darle el mismo encargo tal vez a uno de los muchos cardenales de la curia en cada uno de los desplazamientos de su "papamóvil".

La función episcopal

Desde la mirada creyente moderna, la función y la autoridad de los obispos se ven de forma distinta a como se veían antes. En la premodernidad el obispo era un hombre revestido de lo Alto, con un poder exclusivo para consagrar iglesias y altares, administrar confirmaciones, ordenar sacerdotes, en suma, para practicar acciones que sólo tienen sentido en

un mundo distinto y sobrenatural. Junto con ello, el Dios que todo lo rige desde lo alto había entregado a cada uno de los obispos por medio del papa el encargo de exhortar, enseñar, dirigir y castigar a los creyentes de un determinado territorio. Estos creyentes tenían el deber correspondiente de escucharle y de actuar como él les decía. Ya se explicó más arriba por qué, aun como creyente moderno, había que estar siempre dispuesto a reconocer como tal al clérigo que hubiera sido investido de la autoridad episcopal, a saber, porque la comunidad de fe a la que pertenece lo ha aceptado como tal. Es ella la que le ha dado una investidura legal.

Los obispos se sienten sucesores de los apóstoles. Ireneo de Lyon lo dijo por primera vez hace ya más de 1800 años y desde entonces lo repiten todos tras él. No hay prueba histórica que valga para atestiguar esta sucesión. La historia imparcial de von Harnack lo dejó claramente establecido hace ya más de 100 años. Pero lo que se ha repetido miles de veces, parece rodeado de un aura incuestionable de verosimilitud. Parece históricamente probado que al comienzo de la Iglesia había una especie de gobierno colectivo de la comunidad. Un gremio de los llamados Ancianos o *epískopoi* –literalmente: "supervisores"– dirigía las comunidades. Pero poco a poco se fue imponiendo el uso de que un solo *epískopos* tuviera a su cargo la dirección comunitaria. Al principio cada *epískopos* era, por decirlo así, de forma anacrónica, el párroco de una pequeña comunidad. Es lo que aparece en las Cartas a Timoteo y Tito. Allí se puede leer qué condiciones debía cumplir esta persona; entre otras, tener mujer e hijos. Las circunstancias históricas, sobre todo la unión medieval entre la Iglesia y el poder político, junto al crecimiento permanente de la población, hicieron que el párroco de una comunidad pequeña llegara a ser poco a poco una figura de poder, a menudo un dueño de tierras, un príncipe, el señor de su diócesis, a veces muy grande.

Ello tuvo consecuencias para su función. Los *epískopoi* del comienzo de la Iglesia podían llamarse con razón "pastores". Los actuales obispos se siguen llamando así. Por eso escriben cartas "pastorales" y caminan majestuosamente apoyados en sus báculos curvos, que originariamente eran el bastón con cuya curvatura el pastor agarraba a una oveja por la pierna cuando ésta se salía del camino: símbolo de poder, por consiguiente. Pero las imágenes bíblicas de rebaño y pastor son ya de otros tiempos. Vienen de una cultura de nómadas muy lejana de la nuestra. Hoy deberían producir rechazo, porque el rebaño despierta la idea de falta de madurez o de minoría de edad y el pastor, la de paternalismo. Pero no es ésta la única razón por la que los obispos no deberían seguir llamándose pastores, sino también porque un pastor conoce a sus ovejas, mientras que el obispo sólo a algunas de las cientos de miles o millones de su "rebaño". ¿Se puede seguir llamando "rebaño" a millones de ovejas, y "pastor" a quien es responsable de ellas?

Tal vez sea ésta la razón por la que comenzaron a llamarlos arzobispos. Pero ¿qué es eso? ¿Un pastor de pastores? ¿O más bien su vigilante? Tendrá que ser lo último, pues el actual obispo es un administrador, más que alguien que se ocupa del alma de los fieles a su cargo. La administración es también imprescindible. Pero los verdaderos cuidadores (curas) del alma de sus diócesis son los párrocos y los diáconos y los ayudantes pastorales. El obispo no debe mirarlos como sus subordinados ni como quienes cumplen en su lugar y por su encargo con las tareas que él no puede cumplir debido al tiempo y esfuerzo que le toman las tareas de la administración. Más bien, debería considerarse a sí mismo como el *primus inter pares*, el primero entre iguales, como los decanos en sus decanatos. Esto significa que ellos también, al igual que los decanos, deberían tener su propia parroquia y no encargárselas al párroco de la catedral. Claro que les va a faltar tiempo para todo eso. Esto hay que atribuírselo a la dimensión enorme que ha tomado la antigua pequeña parroquia de sus antecesores, donde se ha descuidado el ir creando y dividiendo siempre nuevas parroquias con su propio *epískopos*. Veremos si en el futuro este proceso es reversible.

¿Qué queda del oficio del obispo si se le quita su vestimenta sobrenatural, no sólo la mitra y el báculo, sino la imagen entera de su papel tal como éste se fue configurando en el curso de la Edad Media? Sólo un hombre –por ahora todavía no una mujer–, que está a la cabeza de una comunidad abarcable y que no debería llamarse "Excelencia", ni "Eminencia" ni "Monseñor", sino ser el servidor de todos.

Capítulo 8

Eutanasia

La jerarquía eclesiástica se ha pronunciado varias veces en los últimos años sobre cuestiones bioéticas. Señal de la importancia que les atribuye. En estas tomas de posición no se ahorró condenaciones, como las que se refieren al uso de anticonceptivos (v.gr.: las declaraciones sobre el condón en la lucha contra el SIDA), pero sobre todo al aborto, la fecundación artificial (*in vitro fertilisation*) y la eutanasia. La jerarquía constata con despecho que sube la marea de modos de ver discrepantes en cada uno de estos puntos controvertidos. El punto de vista eclesiástico es, naturalmente, el de la ética premoderna. Esto no significa que la jerarquía esté siempre equivocada. Pero sí que una ética creyente moderna puede llegar a conclusiones distintas en determinados puntos.

En razón de las limitaciones de este libro, en este capítulo 8 se examinará sólo uno de los cuatro temas mencionados: la eutanasia. Después de definir claramente el concepto, para evitar malentendidos, y de repasar brevemente la historia del problema en su conjunto, se analizarán posiciones y argumentos del humanismo no creyente y de la moderna manera de ver la fe, terminando con una exposición más detallada de esta última.

A manera de introducción

Por eutanasia se entiende aquí la acción de quien pone fin a la vida de una persona a pedido de la misma. En este caso, la persona que quiere morir no se procura la muerte por su propia mano, lo que se llamaría "suicidio" y no "eutanasia", sino que pide la intervención de otra persona.

Mientras la aprobación de la eutanasia crece poco a poco en la sociedad occidental, la jerarquía eclesiástica persiste en reprobarla, con argumentos que vienen de la tradición. Desde el punto de vista de la Iglesia, sigue siendo todavía discutible si es éticamente correcto negarse a procedimientos que alargan la vida o suspenderlos, tales como operaciones,

respiración artificial, alimentación por sonda, en casos de un estado vegetativo permanente. El Concejo de Ética Médica de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica de Lovaina es opina que la desconexión de una máquina de respiración artificial o la alimentación por sonda son actos éticamente correctos. Pero las autoridades eclesiásticas siguen condenándolos, como en el caso de la italiana Eluana Englaro, cuyo padre pidió con insistencia no seguir alimentándola artificialmente tras 17 años de coma, o en el caso del paralítico Giorgio Welby, a cuyo pedido se desconectó la máquina respiradora, por lo que se le negó luego el funeral eclesiástico como a un "suicida".

La palabra eutanasia tiene dos raíces griegas: *eu*, bueno, bien, y *thanein/thneskô*, morir. Significa pues: "el bien morir", un morir en las mejores circunstancias, esto es, con el menor dolor y miedo y la mayor conciencia posibles, precisamente lo que la medicina paliativa se propone como meta. Pero tal como se la usa hoy, por eutanasia se entiende una acción con la que se pretende poner fin a un dolor insoportable, donde por lo tanto la medicina paliativa no tiene ya nada más que hacer.

La eutanasia se volvió tema de discusión recién en la segunda mitad del siglo XX. Hasta ese momento, no se hablaba de ella. La palabra evocaba recuerdos tenebrosos de lo que el régimen nazi había hecho con discapacitados y con otras formas de vida "sin valor". Sólo en 1970 se comenzó a hablar del tema en Holanda. Poco a poco entraba la idea de la eutanasia en círculos que pensaban en términos de modernidad. Pero esto alertó inmediatamente a la jerarquía de la Iglesia. La opinión pública se mostró primero poco inclinada a aceptarla. Pero en las dos últimas décadas se ha producido un vuelco. Casos como el de Giorgio Welby y Eluana Englaro en Italia, o Chantal Sébire en Francia, muy destacados por los medios de comunicación, jugaron en ello un papel importante. Las encuestas practicadas en Francia mostraron que el número de los partidarios de la eutanasia subió de golpe después que se mostró el rostro terriblemente desfigurado de Chantal Sébire en la pantalla de la televisión. Pero esta aprobación de la eutanasia fue determinada sobre todo por emociones, y las emociones son por naturaleza pasajeras y no buenas consejeras.

Dejaremos de lado el aspecto legal de la eutanasia. Lo hacemos a sabiendas. Pues por un lado es claro que se necesitan determinaciones legales para prevenir los frecuentes abusos derivados de la búsqueda del propio provecho por encima del bien de las personas que sufren. El provecho propio puede consistir en que alguien quiera liberarse de los costos y la carga de una persona enferma, o tenga prisa en heredar. En este capítulo enfocamos exclusivamente el tema del juicio ético que merezcan acciones rotuladas como "homicidio", pero que en algunos países son permitidas por la ley. Por ejemplo, la ley belga contempla "que un médico, después de más de una conversación con un paciente y habiendo

consultado a un segundo médico, puede dar muerte a un paciente que voluntaria y reflexivamente haya declarado varias veces y por escrito que no desea seguir viviendo y pide que se le ayude a morir de una manera humanamente digna". "Dar muerte" o "matar", según sea la traducción, es una expresión que suena espantosa. Sin embargo, de eso se trata en la eutanasia. Esencialmente es una forma de suicidio con ayuda de un tercero. La pregunta ética decisiva es por tanto la siguiente: ¿tiene el ser humano derecho a terminar con su vida? Dicho en lenguaje religioso: ¿es pecado el suicidio o no lo es? De la respuesta que se dé a esta pregunta depende si la colaboración del médico es éticamente permitida o no lo es. Es el problema que aquí enfocamos, independientemente de cuál sea la legislación de cada país al respecto.

Dos son las respuestas opuestas que se dan a esta pregunta. El humanismo moderno reconoce de plano el derecho a escoger la muerte a condición de cumplir con las condiciones legales. Quiere posibilitar un final de la vida que sea humanamente digno, lo que significa morir sin miedo ni dolor y en plena conciencia. Por el contrario, la jerarquía y todos los que la siguen condenan el suicidio y por tanto la eutanasia. En palabras del papa Juan Pablo II, la eutanasia caracteriza "una cultura de la muerte". Desde que él lo dijo, los jefes de Iglesia utilizan con gusto esta expresión denigrante. Las dos concepciones, opuestas entre sí, corresponden a visiones del mundo muy distintas.

Análisis crítico de la concepción del humanismo moderno no creyente

El humanismo moderno parte del reconocimiento de la autonomía del cosmos y del ser humano. Hay que buscar en el mismo ser humano las normas del bien y del mal, no en un mundo sobrenatural. Es bueno y humanamente digno lo que conduce a cada persona a una forma más rica de humanidad, liberándola, alentándola, promoviendo su crecimiento humano. Por el contrario, es malo lo que le quita la libertad y la vuelve temerosa, lo que la humilla o la hace dependiente e incapaz de decidirse por sí misma, o la tortura sin sentido y por lo mismo le oscurece el sentido de su vida. Entre las ideas fundamentales de la modernidad está también que el ser humano tiene derechos inalienables, en primer lugar derecho a la vida y a la integridad corporal. Nadie le puede arrebatar cosas tan valiosas contra su propia voluntad. Pero también, tiene derecho a salir de la vida por su propia voluntad libre, esto es, tiene derecho a suicidarse, y lo tiene en razón de su libertad que es la figura concreta de su autonomía. Porque, ¿qué sería de su autonomía si no pudiera elegir libremente sus acciones, también la acción de poner fin a su vida?

La modernidad no creyente tiene, pues, como punto de partida la autonomía humana. Pero lamentablemente esta forma moderna de pen-

sar concibe a la autonomía de manera principalmente negativa, como negación de un poder extramundano que decidiría de acuerdo a su propio arbitrio lo que nosotros tendríamos que hacer u omitir. Hay razones históricas que explican lo unilateral de esta postura. Pues para afirmar la autonomía, ha tenido que imponerse contra la terca resistencia de las visiones heterónomas dominantes. El pensamiento moderno percibió de entrada la enemistad del campo tradicional y por ello construyó una suerte de agresividad contra él. Esta agresividad alimenta la sospecha espontánea de que el enemigo de la eutanasia no se preocupa de la persona ni se orienta hacia la dignidad humana de su muerte, sino se deja guiar por preceptos eclesiásticos y en último término por un imaginario "Dios en las alturas" que le discute al ser humano su derecho innato a la eutanasia. Un Dios como ése sería la negación de la autonomía y de toda la modernidad. El humanismo moderno levanta barricadas contra ello. Esta agresividad explica en parte también que trate de extender legalmente la impunidad de la eutanasia para que se la pueda aplicar a los casos de dementes y de niños.

Pero no se debe entender a la autonomía en primer término a partir de una negación, es decir, como un rechazo de la heteronomía. La autonomía es en primer lugar algo positivo, a saber, el reconocimiento de que el ser humano debe tomar su vida en sus propias manos, y buscar y encontrar una manera humanamente digna de vivir. Para esto debe conocer su propia esencia, saber quién es él, en el espíritu del lema que se podía leer en el tímpano del templo de Apolo en Delfos: *gnôthi seautón*, conócete a ti mismo. ¿Qué va a enseñar este autoconocimiento? Que esencialmente se es miembro de una sola e inmensa familia, que sólo se es autónomo en cuanto perteneciente a esta familia humana. Pertenecer a un todo significa también ser dependiente del todo. La autonomía del individuo no es, pues, ilimitada. Aun en su decisión de salir de la vida, tiene que mirar por el bien de los demás. Este deber lo obliga tanto más cuanto más vinculado vive con otros. Para escoger la muerte debe invocar un motivo convincente. La modernidad no creyente lo reconoce y modera, en este sentido, su primera aprobación general de un derecho al suicidio. Pero en este contexto todavía no se oye con suficiente fuerza lo importante que es el deber de dar cuenta de la totalidad a la que se pertenece.

El estoico Séneca daba argumentos convincentes para elegir el suicidio en su carta a Lucilio. Le escribe lo siguiente: "Si una forma de morir lleva consigo el sufrimiento, mientras que la otra es fácil y sencilla, ¿por qué no se va a elegir esta segunda?". Y agrega dos o tres ejemplos. Malraux cuenta también un ejemplo al final de su conocida novela *La condición humana*: tres revolucionarios comunistas caen en manos del Kuomintang. Saben lo que sus enemigos van a hacer con ellos: empujarlos vivos al horno de una locomotora. El jefe de los tres tiene una pastilla de cianuro,

la parte en dos y le da una mitad a cada uno de sus camaradas que están terriblemente angustiados. Éstos se quitan la vida. Este suicidio lo aprueban no sólo quienes participan del pensamiento moderno a-religioso, sino incluso los partidarios de la tradición, aunque con ello están contradiciendo sin darse cuenta la tesis de que todo suicidio es asesinato. Es posible enumerar una gran cantidad de ejemplos como éste, sin que todos tengan que ver con tormentos corporales. Pues el dolor psíquico puede llegar a ser intolerable y motivar la opción del suicidio.

Cabría preguntarse si el dolor que se quiere evitar es suficientemente grande como para justificar éticamente una decisión como ésa. La respuesta a esta pregunta no puede ser sino subjetiva, pues depende de la persona que toma la decisión. Un Sócrates pondría mucho más alta la marca del deber de soportar el dolor que quien se haya dejado guiar en su vida por los lemas de una sociedad de consumo. Quien orienta su vida en el seguimiento de Jesús de Nazaret tendrá igualmente una marca bien alta. Como dice un refrán: "De cuero ajeno, correas largas". No hay que pedirle a otro algo de lo que uno mismo no sabe si tendría agallas para afrontarlo. Aplíquenselo sobre todo las autoridades eclesiásticas que hablan de una "cultura de la muerte", siendo así que no tienen la menor idea de lo inaguantable que otros pueden estar padeciendo cuando claman por la eutanasia. Y esas autoridades pretenden que hablan de respeto por la vida…

Una segunda justificación del suicidio se encuentra en el compromiso por la vida y el verdadero bien de otros. Es ésta una razón aún más sólida, y la reconoce no sólo la modernidad, sino la tradición creyente. ¿Puede hablarse de suicidio para calificar la decisión de Maximiliano Kolbe de tomar el lugar de un compañero de prisión condenado al patíbulo? Se le atribuye a Jesús la frase de que la mejor prueba del amor es entregar la vida por los propios amigos. Él lo hizo personalmente. Pudiendo huir, pensó seguramente que hacerlo sería infidelidad para con los demás. Pareciera que esto nos aleja del debate sobre la eutanasia. Pero no es así. Lo que muestra es que el procurarse la muerte de cualquier manera que sea no es siempre ni en todo caso condenable.

Quienes han sido testigos de una eutanasia libremente elegida y bien preparada, lo que es posible en el Benelux, confirman que en estos casos se puede hablar realmente de un "bien morir", que la eutanasia no disminuye la dignidad humana de la muerte, contrariamente a lo que afirman los tradicionalistas, incluso la puede elevar; que la eutanasia no necesita inscribirse en una "cultura de la muerte" (aunque pueda estarlo y lo esté a menudo), sino que puede ayudar a "bien morir". Un testigo de esta manera de morir escribe: "He notado que las personas pueden soportar la vida por más tiempo, si saben que en un momento elegido por ellos pueden decir: ya es suficiente". Testimonios como éste hacen creí-

ble que la eutanasia puede servir para dignificar el morir. Es innecesario defenderlo en un ambiente de modernidad. Pero sirve en el momento de comenzar a someter a juicio el punto de vista eclesiástico, como vamos a hacer a continuación.

Análisis crítico de las concepciones de la tradición creyente.

Se ha dicho ya al comienzo de este capítulo que la manera premoderna de creer condena expresamente la eutanasia y la llama "suicidio con ayuda ajena". Quien ayuda se vuelve culpable de asesinato, junto con el suicida. La Carta del Consejo de Europa de 1998 hablaba en el mismo sentido: “El respeto por la dignidad del agonizante no puede permitir nunca acciones que intencionalmente lleven a la muerte. Ni siquiera el deseo expreso de morir basta para justificarlo”. El Consejo de Europa no hablaba bajo inspiración eclesiástica, pero su explicación indica que incluso en la moderna Europa persistía una desazón respecto a la eutanasia, que viene del pasado y que no ha sido críticamente cuestionada.

Se suele explicar esta desazón diciendo que hay en el ser humano una prohibición innata de matar al semejante. Se puede matar animales; no es asesinato. Sólo se puede llamar asesinato al acto de matar a otra persona, libre y conscientemente y por motivos infames. Pero, al profundizar algo más en esta prohibición de matar y preguntarse quién pudo haberla inscrito en nosotros, aparece la instancia legisladora y extramundana en la que piensa la creencia tradicional. Eso se ve en la formulación corriente de la prohibición: “No matarás”. Viene directamente del libro del Éxodo, donde figura como quinto mandamiento. Si no viniera de allí, habría sido formulada de otra manera: “no se debe matar a nadie”, o “debes tener mucho respeto por la vida de tu semejante”. Esta palabra bíblica vale como argumento decisivo y absolutamente obligatorio, porque tiene el carácter divino e infalible que según la concepción heterónoma se debe reconocer a las palabras bíblicas. Otro argumento cercano a éste dice: “No nos hemos regalado la vida a nosotros mismos, por eso no podemos disponer de ella”. Pero, lo que he recibido de regalo se vuelve mi propiedad, me pertenece sólo a mí, y puedo disponer de ello. Por lo demás, tampoco somos nosotros quienes hemos regalado la vida a los animales, y sin embargo nos está permitido matarlos. Este tipo de argumento se enreda, pues, en contradicciones.

Hay que agregar que este quinto mandamiento exige que se lo interprete, como se hace con toda ley. ¿Cuál es su contenido y qué cosa no lo es? El legislador debería aclararlo. Pero el legislador divino es inalcanzable. No nos queda otra solución que averiguar en otras partes qué cosas manda y cuáles prohíbe. Encontramos que después de ese “no matarás” el

mismo legislador le manda a Israel exterminar el pueblo de los Madianitas. Y en el libro de Josué ordena conquistar todas las ciudades de Canaán, y matar a todo lo que en ellas viva. Entonces, el quinto mandamiento prohíbe sólo matar judíos. Respecto a los demás, deja libertad. Además, el mismo legislador prescribe la pena de muerte como castigo por una serie de contravenciones de los mismos judíos contra sus mandamientos. Por tanto, tampoco este matar cae bajo el quinto mandamiento. En último término, lo único que contiene este mandato es la prohibición de matar a un judío por cuenta propia, o sea, el asesinato contra un hermano de tribu. En la traducción ecuménica alemana se traduce el "no matarás" por "no asesinarás", y eso es correcto. El asesinato entra en la categoría de lo condenable y siempre incluye la culpa, porque el hechor le quita a alguien el derecho a vivir. En general se trata de satisfacer con ello una pasión como odio, placer, envidia, mala voluntad, negación del valor de un semejante, en una palabra, falta de amor. Pero, ¿qué pasa si se mata para expresar compasión y solidaridad con el semejante, como signo de verdadero cuidado y amor por el semejante? ¿O eso es imposible? Se lo puede hacer con una mascota que se ha querido y que uno quisiera mantener largo tiempo en vida, pero sufre mucho. Cuando no se la puede ayudar de ninguna otra manera, uno la lleva, muerto de pena, al veterinario para que la aletargue y mate. En la novela de Milan Kundera *La insoportable levedad del ser*, se cuenta con tal emoción de la eutanasia de un perro, que a uno se le saltan lágrimas. ¿Por qué sería esto un crimen en el caso de un ser humano a quien se quiere profundamente, sufre mucho y pide la inyección que le ha de liberar? No se le puede llamar nunca asesinato a esta eutanasia, porque no hay rastro de mala intención, ni de provecho egoísta, ni de falta de amor. El quinto mandamiento habla de asesinato; no se lo puede aplicar, pues, a este caso.

El "sui-cidio" –literalmente traducido del latín, muerte inferida a sí mismo–, no es un "asesinato autoinferido". La Iglesia ha pensado y explicado siempre el suicidio como asesinato de la persona por mano propia. Por eso ha negado la cristiana sepultura a los suicidas, pues su última acción fue un asesinato, es decir, un pecado mortal, sin poder tras ello dar muestra alguna de arrepentimiento.

Pero la actitud frente al suicidio ha cambiado bastante, al menos en la feligresía. Se tiende a disculparlo más que a condenarlo. Comprensión y compasión son los sentimientos que más se expresan, aunque en general se prefiere ocultarlo, quizás por efecto de la anterior postura negativa. No se lo mencionará nunca en un aviso mortuorio. Por su parte, los curas no se atienen ya a la prohibición de darles cristiana sepultura. Se ha tomado conciencia del insuperable tormento físico o psíquico en que se le debe haber convertido la vida a la persona, que no ha visto otra salida que el suicidio.

Por lo demás, la tradición no puede apelar a su fuente última, la Escritura, para apoyar la prohibición del suicidio. El libro 1Samuel 31,4-5 narra sin crítica el suicidio del rey Saúl que quiere evitar con ello un tratamiento deshonroso por parte de los vencedores filisteos. También en Jueces 26,30 cuenta el suicidio de Sansón, cuya acción recuerda la de los atentados suicidas actuales. La tradición deja también la puerta entreabierta. Varios Padres de la Iglesia opinan que una mujer joven puede enfrentar la muerte para guardar su virginidad... La concepción tradicional no se aparta demasiado de la moderna, pues en suma, cuando hay una razón suficientemente seria, el suicidio deja de ser condenable éticamente. Siendo así, parecería que una condenación general de la eutanasia no sigue siendo sostenible, pues ésta no es sino una especie de suicidio asistido. La prohibición premoderna tampoco tiene apoyo bíblico, y le falta naturalmente todo apoyo en la mentalidad autónoma de la modernidad.

¿Podría apoyarse la prohibición en el llamado "juramento hipocrático"? De acuerdo con éste, todo médico jura hacer todo lo posible en servicio de la vida y la salud de sus semejantes. No importa que la tradición se equivoque históricamente al atribuirle este juramento a Hipócrates. Lo importante es que en este juramento el "Dios en las alturas" ha dejado de jugar un papel, lo que le quita su fundamento absoluto. Lo que queda del juramento es una promesa solemne. Pero ésta no puede ser una obligación absoluta y única para cualquiera de la enorme variedad posible de situaciones pasajeras y limitadas en que el médico puede encontrar a un paciente. La obligación del médico puede terminarse en algunos casos. Por ejemplo cuando ya el mejor paliativo es ineficaz para facilitar una muerte digna y se ha vuelto imposible evitar el dolor y el deterioro con otro medio que con una inyección que va a causar la muerte.

Se puede agregar la siguiente reflexión para reforzar la crítica a la prohibición eclesiástica de la eutanasia. Se suele decir que la muerte ha sido un descanso y una liberación para quien ha tenido una larga y dolorosa agonía. ¿Qué razón hay para no adelantar esta liberación, en el supuesto de que el enfermo la haya pedido? ¿Ha condenado la Iglesia la huelga de hambre? Ésta es de hecho una amenaza de suicidio y un comienzo del mismo. Quienes se oponen a la eutanasia afirman que su motivación es una auténtica preocupación y cuidado por una muerte humanamente digna. Pero hay suficientes casos en los cuales la espera de la muerte "hasta que Dios le ponga fin" es inhumana e indigna. Hans Küng, en su libro *Morir dignamente* cuenta de su hermano de 22 años, aquejado de un tumor cerebral que fue tratado sin éxito con todos los medios, rayos, quimioterapia, operación... de tal manera que todos los órganos iban siendo atacados uno tras otro. La lenta agonía llevó a una tremenda lucha por respirar, y todo esto en plena conciencia, hasta que por último la presencia de agua en los pulmones trajo la muerte. La pregunta lapidaria de Küng es: "¿Fue así realmente como lo quiso Dios?"

Los adversarios de la eutanasia contestan que hay que dejar que la naturaleza siga su curso y que aun en casos como éste no se debe intervenir, ni siquiera cuando el agonizante lo ha pedido. ¿En qué argumento apoyan esta postura? ¿Cuál o quién es esa "naturaleza" en cuya dinámica no se deba intervenir, debido a un supuesto mandato de esperar pasivamente a que llegue una muerte espantosa? Esa "naturaleza" es tal vez un disfraz del "Dios en las alturas". Cabe preguntar si este Dios ha determinado desde toda la eternidad el minuto de nuestra muerte y la medida de nuestro sufrimiento... Y ¿por qué no se permite que la naturaleza siga su curso cuando se descubre un tumor, o alguien se cae al suelo por un infarto cardíaco? Porque en estos casos se suele intervenir de inmediato. Tal vez es todavía más contradictorio que, justo quienes suelen decir que el morir es una ganancia y el comienzo del goce eterno, repitiendo así la epístola a los Filipenses 1,21, sean también quienes pretenden diferir lo más posible esta ganancia y no toleran se anticipe en algo la hora de entrar en esa alegría eterna. Los suicidas musulmanes son creyentes que, en este sentido, se toman su fe con más consecuencia.

Medicina paliativa

Lo dicho puede bastar para fundamentar la crítica a la prohibición eclesiástica de la eutanasia. La forma premoderna de la creencia no sólo rechaza la eutanasia, sino que, por suerte, toma partido enérgicamente por la medicina paliativa. La experiencia muestra que, cuando se pide la eutanasia, lo que se desea en realidad es poder seguir viviendo sin dolores. La medicina moderna lo hace posible en gran medida. Durante un tratamiento bien llevado de medicina paliativa, el deseo de practicar la eutanasia desaparece en buena medida, aunque no siempre. La medicina paliativa pasa a ocupar el primer plano, adelantándose a la eutanasia. Es el orden que sigue también la forma tradicional de la creencia religiosa. Es una prueba de que lo que le importa en realidad al paciente terminal y lo mejor para él es que su vida termine dignamente con una "buena muerte". La creencia religiosa piensa y actúa como lo hace precisamente por este motivo cristiano, y es eso lo que le da una ventaja frente a la modernidad no creyente, porque se consigue mejor el bien de la humanidad mediante la práctica del amor al prójimo que mediante la práctica de la autonomía. De ahí que el cuidado atento y la cercanía constante de amigos y enfermeros profesionales o voluntarios acompañando a enfermos terminales es una bendición para la humanidad en mayor grado de lo que puede serlo una ley sobre la eutanasia, por muy buena que ésta sea. El humanismo moderno parece no tener otra respuesta que la eutanasia ante las aflicciones de la muerte, pese a sus solemnes declaraciones de que sólo actúa como defensor de la gente que está muriéndose. Tal vez juega un papel en este fallo del humanismo el que sus adversarios dan a entender que el

dolor es enviado por Dios, cuyo deseo sería que se espere con paciencia a que la vida termine en el momento previsto y fijado por él. Sin embargo, la respuesta que da el humanismo a las aflicciones de la muerte puede compararse a aquellas salidas de emergencia que se construyen junto a las autopistas para el caso en que los frenos de los camiones lleguen a fallar: son terraplenes ascendentes que procuran la detención de los vehículos pesados. La "salida" normal para los agonizantes es la medicina paliativa. Pero no es el único remedio. Su lema es "añadir vida a los días". Su regalo es algo que la mayoría quisiera, incluso cuando están pidiendo la eutanasia. Pero, ¿qué hacer cuando no se puede alcanzar esta meta y la persona que sufre sigue pidiendo que se le ayude a morir pese a estar recibiendo el mejor cuidado paliativo? En ese caso, ¿no es una falta de respeto de su autonomía y de su persona el no tomar en serio su decisión y decirle: "quieres morir, pero yo no lo quiero, y yo sé mejor que tú lo que te conviene"? Esto es paternalismo puro. La medicina paliativa se topa con sus límites y debe dar paso a la eutanasia.

A esto se agrega que un cuidado paliativo exige una cálida infraestructura humana y una gran inversión. Primero una palabra respecto a la infraestructura. En razón del envejecimiento de la población, crece constantemente el número de quienes necesitan esta forma de cuidado. La oferta de enfermeros y enfermeras bien formados y comprometidos no crece a la par, sino que más bien disminuye. No es de extrañar. En una sociedad orientada hacia la ganancia y el consumo no hay que esperar que se inscriba un número suficiente de ayudantes dispuestos de buen grado a prestar este servicio poco atrayente. Sólo una parte de quienes necesitan ese cuidado podrá esperar, pues, a que se les ofrezca de hecho el servicio paliativo.

¿Qué pasa con el resto? Al problema de la infraestructura se agrega el de las inversiones. Adelantándonos a posibles protestas contra este enfoque aparentemente tan materialista, planteamos las siguientes preguntas: ¿Qué se debe hacer cuando en un naufragio el bote salvavidas tiene sólo 20 plazas, el bote está lleno y hay otras 20 personas alrededor a punto de ahogarse que piden un hueco? Las posibilidades de inversión de una sociedad son restringidas. La torta de las finanzas estatales tiene que distribuirse de una manera razonable y según un orden de importancia entre una gran cantidad de servicios necesarios. El constante aumento del número de pacientes ancianos y necesitados de atención va a multiplicar los costos de la asistencia paliativa. Pero los costos deben crecer sólo hasta un cierto punto, de lo contrario no habrá cómo atender a otros servicios tanto o más importantes. La asistencia paliativa corre el riesgo de llegar a ser un lujo imposible de pagar. Quien es rico podrá tal vez permitirse ese lujo. Pero entonces, ¿habrá que resignarse a que todos los demás no puedan morir con dignidad?

Es el mismo problema doloroso de un bote salvavidas más que repleto. El problema podría volverse menos agudo si se pudiera aceptar más fácilmente la eutanasia. Pero hay un peligro en la toma de conciencia de los problemas conexos con la medicina paliativa. Quienes necesitan atención sanitaria podrían temer que se estuviera queriendo que no vivan tanto para que haya lugar para otros.

La manera tradicional de entender la creencia no llama eutanasia a la práctica de aplicarle al paciente dosis mayores de drogas inhibidoras de la conciencia, aún cuando, como efecto no intencionado, el proceso de la muerte se acelere debido a la paralización de los músculos de la respiración. Se justifica este tratamiento mediante el principio llamado del "doble efecto". Lo que se pretende es sólo la consecuencia buena de aliviar los dolores, no la otra, que es la muerte. Pero, lamentablemente, es posible que del alivio se siga la muerte. En el capítulo 4 hemos abogado por otra solución: la de reconocer que no hay ninguna acción que sea totalmente buena o completamente mala. Cada acción es una mezcla de bien y de mal. Hay que preguntarse constantemente qué es lo que más pesa y contrabalancear lo malo con lo bueno. Si se mira el fin de los dolores como un mayor bien o un menor mal que la prolongación del sufrimiento viviendo en la semiinconsciencia y siendo un peso para los demás, entonces elegir ese mayor bien o menor mal es una decisión éticamente responsable. La ponderación de los lados buenos y malos puede conducir entonces a la eutanasia, y esta forma de considerar las cosas está bastante lejos de la forma tradicional de etiquetar a la eutanasia con el estigma de ser "cultura de la muerte".

Si la persona que sufre ya no puede expresar su voluntad, se entra en un terreno oscuro y confuso. En el caso de que el paciente haya declarado previamente su voluntad, la ley del Benelux acepta la eutanasia. Si esta ley es aceptable éticamente –cosa que rechaza la visión premoderna como quebrantamiento del quinto mandamiento–, entonces se puede aceptar también éticamente la eutanasia aun en un caso en que tal declaración previa no exista, con tal que el paciente se haya expresado varias veces en forma equivalente, como diciendo que "Dios lo ha abandonado" o que "pide que el Señor venga por fin a buscarlo". La condición es que quien toma la decisión no se deje guiar por el provecho propio, sino por el cuidado verdadero de la persona que sufre.

Pero, ¿qué hacer en el caso en que el paciente terminal no ha dicho nunca nada en este sentido? Igual que en el caso anterior, se está aquí en plena oscuridad y confusión. Un anciano yace durante meses en coma, es alimentado artificialmente, no tiene ninguna reacción, de tal manera que no se sabe si oye o percibe algo. Le cuesta a la sociedad mucho dinero. Este gasto no hace más que prolongar su vida vegetativa, ya ni siquiera humana, y deja de estar disponible para tareas socialmente valiosas. ¿Qué

gana alguien por vivir algunos meses más, pero no como persona capaz de conversar, o de participar en un encuentro, sino sólo como una carga para sus semejantes? Nuestra tarea no consiste en convertirnos en carga para los demás, sino en llevar la carga de los otros. Este deber nos pide cuidado y asistencia de los agonizantes, los dementes y los que padecen de Alzheimer. Pero la manera tradicional de ver las cosas condena tan de cuajo a la eutanasia que tiene por crimen hasta el terminar con la alimentación artificial o desconectar la respiración artificial de un paciente que está en un persistente estado vegetativo, como Eluana Englaro o el anciano del que se habló más arriba. No puede llamarse eutanasia al acto de desconectar las máquinas. Con mayor razón, no cabe considerar la posibilidad de una verdadera eutanasia en esta zona oscura.

El punto de vista de la creencia moderna

La forma moderna de creer comparte con la modernidad la aprobación de la autonomía humana. Niega por tanto nuestra dependencia de un "otro mundo" que prescribe leyes, y, al contrario, reconoce el derecho y del deber humano de decidir lo que debe hacer u omitir. En consecuencia, le reconoce al ser humano el derecho a disponer del término de su propia vida, pero acentúa con mayor fuerza que el humanismo no creyente el deber de considerar en tales circunstancias el bien de los semejantes. Para ser aceptable éticamente, la opción por el suicidio tiene que poder demostrar que se apoya en buenas razones. Debe ser el medio para evitar sufrimientos que se han vuelto insoportables, o debe estar al servicio de un mayor bien, como en el caso de Maximiliano Kolbe. Ya este solo deber muestra que la autonomía no es absoluta a ojos del creyente moderno.

Pero la razón principal por la que no es autonomía absoluta es que es participada y por tanto dependiente de una autonomía infinitamente más grande, de la cual la autonomía humana es sólo una manifestación. La fe moderna comparte, pues, con la premoderna la confesión de fe en una realidad originaria que todo lo abarca. Pero al contrario de la premoderna, no piensa a esa realidad en forma heterónoma, como si fuera la de un creador todopoderoso por afuera y por encima del cosmos, sino como la realidad de un amor que dinamiza todo y que toma una forma progresivamente más clara en el cosmos en evolución. El impulso evolutivo del cosmos en el cual se revela este amor originario se convierte en el encargo de crecer en solidaridad, encuentro y cuidado. Este encargo está inscrito en nuestro ser autónomo. Cuando se trata de la muerte, la creencia moderna acentúa el valor de la atención paliativa que con los medios de la medicina moderna permite preparar en forma más humana la dignidad del morir. Y en esto va de la mano con la creencia premoderna y más allá del humanismo no creyente. Morir dignamente es hacerlo con el menor dolor posible y con un alto grado de conciencia. También esto

último es importante. Pues, al contrario, toda disminución de la conciencia impide al ser humano el encuentro con sus semejantes y con la fuente de su vida, el amor. Y justamente en esto consiste la esencia de su tarea humana. Por ello cabe preguntarse por qué, según la manera premoderna de ver las cosas, haya de preferirse la inducción de un coma irreversible a la eutanasia.

Pero la creencia moderna no olvida los dos límites ya descritos de la atención paliativa en los que apenas parece pensar la creencia tradicional: primero, el peligro de que falte un personal de enfermeros bien formados y entregados a su tarea, y luego, el tema de los costos. El morir dignamente debe tener lugar de alguna otra manera también en el momento en que la atención paliativa se topa con sus límites materiales.

Hay otro límite que se halla en la persona misma que sufre. Ni siquiera una atención óptima es capaz de asegurar siempre una muerte digna. Se da el caso de que la persona que sufre ya no está en condiciones de seguir cumpliendo con su tarea de estar allí para los demás y de permanecer en esa actitud, suponiendo que alguna vez tuvo conciencia de ello. En este caso no hay salida posible por el lado del sentido que la premodernidad le presta a la vida con la ayuda de imágenes sobrenaturales. En cambio, la medicina moderna ofrece la salida de la eutanasia. Etiquetarla como "cultura de la muerte" es señal de que se comprende muy poco en qué callejón sin salida vive una persona que clama por la eutanasia.

La creencia moderna puede conformarse con que alguien elija la eutanasia a falta de otra salida del dolor, aun cuando este dolor no haya llegado a ser una agonía mortal. Si estuviera sano como para atreverse a dar el paso sin ayuda externa, podría sencillamente suicidarse. Pero una persona que sufre en cama y necesita atención constante no puede hacer eso. Necesita la ayuda de un médico que sepa lo que debe hacerse, esté dispuesto a hacerlo y quiera hacerlo por una verdadera razón humanitaria. Sólo entonces la ayuda para el suicidio, como lo ofrece en Suiza la asociación Dignitate, o la eutanasia, como lo permite la ley holandesa o belga, es ética. Sólo es bueno lo que se hace por amor hacia la persona que sufre. Pero entonces es bueno todo lo que se hace por amor, incluso cuando no se trata de un dolor insoportable, como lo condiciona la ley belga. Parece aceptable que una persona pueda renunciar a un lugar en el bote salvavidas de la atención paliativa, con el propósito de cederle a otro ese lugar. En ese momento hace lo que describe el poeta latino Horacio con la expresión de *conviva satur* [5], es decir, es el invitado satisfecho quien se

[5] *Inde fit ut raro, qui se vixisse beatum dicat et exacto contentus tempore vita cedat uti conviva satur, reperire queamus*. Raras veces encontramos a alguien que dice haber vivido una vida feliz y, contento con su vida, se puede retirar del mundo como un invitado satisfecho. Sátiras, libro I, 1, 117, citado según el art. “Horace”, en.*wikiquote.org* (N. del T.).

levanta agradecido de la mesa de la vida para que otro pueda sentarse en ella todavía por algún tiempo.

Pero, ¿qué dice la creencia moderna si se está en ese terreno oscuro y confuso de que se hablaba más arriba, donde alguien ya no está en condiciones de expresar su voluntad? Entonces se inclina más bien en la dirección indicada de la cosmovisión moderna que en la de la tradición. En razón del amor que se tiene para con una persona que ya no está en un estado humanamente digno, sea por incontinencia, heridas, ahogo, deshidratación –y este amor es la condición esencial y el fundamento de todo–, se inclina a que se lo debe liberar. Es más fácil hacerlo cuando el paciente ha expresado de antemano, oralmente o por escrito, su voluntad de ser liberado de una condición de total dependencia e incapacidad en la que pudiere recaer. A diferencia de la creencia tradicional, la forma moderna de vivir la fe no tiene objeciones éticas frente a este camino de liberar a alguien de su dolencia.

Pero ¿se puede suponer lo mismo, aunque sea de manera dubitativa, cuando quien ha caído en la inconsciencia y está ya cerca de la muerte, alguien a quien se ama, que puede ser la propia madre o el padre, y nunca se ha expresado previamente respecto a la eutanasia? Entonces se debería mirar largamente a la persona a quien se quiere, preguntándose qué es lo que uno mismo quisiera en tales circunstancias, tomando en cuenta también la carga que este estado miserable pone sobre otros seres humanos, sin que esto implique un nuevo encuentro humano en provecho del enfermo… Es inevitable, es cierto, que los unos seamos para los otros también una carga. Pero que algo sea inevitable no significa sin más que sea bueno y encomiable, ni que no se debiera tratar de ahorrar a otros.

Además, habría que pensar que la eutanasia no priva de la vida humana a una persona que está en un coma irreversible, sino que la libera únicamente de un resto de vida sólo vegetativa. La vida humana verdadera consiste en la capacidad de ser persona para otros. Esa capacidad ya no está en manos de quien yace en coma. El juicio ético sobre lo que se hace en este terreno oscuro depende de la autenticidad y honradez del amor que se tiene para con la persona. Un amor verdadero hace que ambas cosas sean buenas, tanto el cuidado paliativo que trata de mantener en vida todavía un tiempo más la vida vegetativa que queda tras la vida humana, como también la decisión de terminar con ese estado de hecho humanamente indigno mediante la eutanasia. En ese momento esa eutanasia se sostiene en el deseo presunto del que está en coma –una presunción que se tiene derecho a asumir–. Una ley no podrá nunca permitirlo. En nuestra sociedad materialista es demasiado frecuente que no exista el amor y la generosidad altruista que serían de desear. Una ley que lo permitiera abriría la puerta a una avalancha de abusos. Sucede corrientemente en hospitales y asilos, en silencio, y la mayor parte de las veces,

lamentablemente, no por amor o para cuidar mejor a los afectados cuya muerte se acelera. Pero este abuso no pone en duda que la acción en sí pueda ser aprobada éticamente.

Tal vez estas consideraciones ayuden a colmar de alguna manera el abismo abierto entre las dos concepciones opuestas que tratan de cuidar y respetar al enfermo cada una a su manera. Pueden liberar de miedos heterónomos al planteamiento tradicional del problema que pesa mucho, aunque inconscientemente, en la condenación de la eutanasia. Las mismas consideraciones pueden abrir los ojos de los adversarios humanistas modernos para que vean el valor importante de la medicina paliativa. Ésta pone en movimiento mucho más bondad humana y compromiso que la ayuda para el suicidio. El humanismo moderno debería liberarse además de su inclinación enfermiza a decir que "no" cada vez que la creencia tradicional dice que "sí", y debería buscar con más apertura y honestidad lo que más ayuda a la dignidad humana, tanto en la vida como en la muerte.

Capítulo 9

Una vieja historia: el conflicto entre ciencia y fe

Durante largo tiempo, la ciencia y la fe cristiana formaban una pareja feliz y se entendían bien, al menos hasta el siglo XVIII. Hasta ese momento, todos los científicos famosos eran fieles cristianos y muchos hasta piadosos. Piénsese en Copérnico, Vesalio, Mercator, van Helmont, Galileo, Torricelli, Kepler, Pascal, Descartes, Newton, por nombrar sólo a los más conocidos. En el siglo XIX, incluso Darwin era un anglicano practicante, y Mendel un monje benedictino. En tiempos de la *Encyclopédie Française* se hablaba habitualmente del "Gran Arquitecto del Universo". Es cierto que en el siglo XVII la ciencia y la fe tuvieron algunas riñas cortas. Primero cuando Giordano Bruno avanzó una teoría que fue rechazada como herética, por traspasar los límites de lo permitido por la jerarquía eclesiástica. Lo llevaron al patíbulo en el Campo dei Fiori, en Roma. Hoy día se considera visionaria y adelantada esa misma teoría. Y luego, cuando Galileo con sus concepciones astronómicas puso en peligro la antigua visión del mundo que hasta entonces era considerada como intangible. Sin embargo, fue sólo después de la segunda mitad del siglo XVIII cuando la relación entre ciencia y fe cristiana comenzó a perturbarse y terminó en una separación en el siglo XIX. El divorcio se consumó luego, y ambas se culparon mutuamente.

Fueron varias las causas que en un tiempo breve contribuyeron a transformar en enemistad el clima amistoso que había durado mil años. La primera y principal fue el miedo que sintió la jerarquía eclesiástica ante una Ilustración que se desplegaba rápidamente entre los círculos cultos a partir de 1750. Esta forma de pensar conmovía al mundo como un terremoto. La jerarquía ya había tenido miedo de las concepciones deísticas de la francmasonería y había excomulgado a sus adherentes. Sin mucho éxito por lo demás. Precisamente fueron sus condenas, cada vez más agresivas, las que provocaron una rabia comprensible de parte de una Ilustración segura de sus propios valores y de la evidencia de sus afirmaciones. Pues

la Iglesia se mostró ciega frente a la verdad, o peor aún, intolerante respecto a la realidad de que esta humanidad llegara a gozar plenamente de sus derechos, conquistara una adultez que hasta el momento le había sido negada, y realizara aquella figura de sociedad cuyas banderas llevaban inscritas las mágicas palabras de "libertad, igualdad y fraternidad". La jerarquía podía congraciarse con la fraternidad, mientras ésta no la amenazara en su superioridad jerárquica. Pero libertad e igualdad contradecían esa superioridad que Dios mismo le había otorgado y provenían por tanto de los poderes y la inspiración del Maligno.

En su inquina, la Ilustración se volvió pronto no sólo contra la Iglesia –para lo que buenas razones tenía– sino también –y para esto no tenía tan buenas razones– contra la religión. Lo decisivo fue tal vez que conocía a la religión sólo en su figura eclesiástica, y la identificaba con ésta. Otras religiones no jugaban ningún papel en la conciencia colectiva del Occidente: no habían sido valoradas, sino que eran consideradas como errores peligrosos –así el judaísmo y el Islam–, o como supersticiones vergonzosas que había que erradicar –así los cultos politeístas con los que se había entrado en contacto en América y África, combatiéndolos para guardar celosamente la fe–.

Las principales cabezas de la Ilustración no eran estadistas ni científicos, sino pensadores. En Francia, cuna de la Ilustración, se les llamaba "los filósofos". Sus ideas filosóficas fueron influyendo poco a poco en la sociedad política, poniendo en movimiento la explosión volcánica anticlerical de la revolución francesa. Las ideas de la Ilustración, elaboradas y desarrolladas durante el siglo XIX por Feuerbach y Carlos Marx, conducirían en el siglo XX a un antiteísmo agresivo en la Unión Soviética, la China de Mao y la actual Corea del Norte. Esta forma de pensar también marca la filosofía no marxista de la modernidad. Pues quien reconoce que libertad y autonomía constituyen la esencia humana, no puede afirmar al mismo tiempo que el ser humano depende de un poder exterior al cosmos. Las dos cosas se excluyen mutuamente.

Un segundo factor que contribuyó al mencionado divorcio fue la santa alianza que regía en Francia, cerebro europeo de entonces, entre el trono y el altar. Esta alianza bendecía la injusticia social y eso hacía del Dios predicado por esta Iglesia un poder despreciable y dominador. La diana de alerta de la Revolución Francesa fue: *Ni Dieu ni maître*, "ni Dios ni amo". Hasta el siglo XVIII se había tenido paciencia con la injusticia social, porque erróneamente se la identificaba con la voluntad de Dios. Pero en el siglo XIX las nuevas ideas democráticas de los derechos humanos, igualdad y libertad despertaron una resistencia organizada contra ella. Un Dios que santificaba la injusticia quedaba despedido, fuera de servicio. Marx y Engels fueron los principales portavoces de esta tendencia.

La ciencia se vuelve atea

Hasta la mitad del siglo XIX, la crítica de la religión era asunto de los filósofos. Feuerbach había sido su precursor, y pensadores como Marx y más tarde Nietzsche habían adoptado y desarrollado sus puntos de vista. Hasta ese momento los científicos, habían hecho buenas migas con un Dios que no los incomodaba en su trabajo. Pero ahora algunos miembros de ese gremio tan piadoso comenzaban a tener la impresión de que lo anterior ya no seguía teniendo la misma validez. El Dios de quien habían oído hablar en el catecismo debía ser un "todopoderoso en las alturas" que podía intervenir soberanamente en los procesos de la naturaleza y lo había hecho ocasionalmente, sin preocuparse de las leyes que se habían logrado descubrir con tanto esfuerzo y que eran tenidas por inmutables.

¿Acaso era posible percibir todavía algo de aquel poder omnímodo? En ninguna parte había huellas de él. Todo lo que antes, por ignorancia, se le había atribuido a la acción divina, tenía causas intramundanas, tal como se veía ahora, y podía ser explicado con seguridad sin la intervención de un "Dios en las alturas". Al comienzo del siglo XVIII, Isaac Newton, el genial físico y astrónomo, le había reservado a Dios el lugar de honor en su síntesis teórica, dando así pruebas de una piedad carente de crítica. Al final del siglo todo eso había cambiado. Es bien conocida la respuesta que el astrónomo Laplace le diera a Napoleón al explicarle su sistema astronómico, cuando éste le preguntó por el lugar que Dios tenía en todo aquello, pues hasta el momento no se lo había señalado: "Señor, de ahora en adelante, no necesitamos ya esa hipótesis". Con esta respuesta no estaba haciendo una profesión de fe atea, sino sólo afirmando que era posible explicar concluyentemente los fenómenos astronómicos sin recurrir a ninguna fuerza exterior al cosmos.

La desaparición de Dios en el razonamiento científico significa un notable reforzamiento del pensamiento ateo. Mientras los filósofos desarrollan intuiciones personales sin compromiso, accesibles sólo para quienes sintonizan con su longitud de onda, los científicos se paran en el piso firme de los hechos. Y en el momento en que ya no hay quizás nadie que capte lo que los filósofos quieren decir, los medios de comunicación popularizan extensamente los descubrimientos científicos y los vuelven accesibles a cualquiera que haya terminado su secundaria. Por eso, una crítica de la religión que venga del lado de las ciencias goza de un aura de confiabilidad que fortalece su influjo.

Los cruzados antirreligiosos del círculo de los científicos modernos tienen la misma preocupación que los filósofos por defender la autonomía humana, en este caso bajo la forma precisa de la autonomía del pensamiento científico. La idea de que un poder exterior al cosmos pudiera entrometerse por su propia voluntad en los procesos naturales, socavaría

el nuevo edificio de las síntesis científicas. En tal caso las leyes físicas y químicas perderían su fuerza y dejarían de ser leyes, reduciéndose a meras probabilidades estadísticas. Edificar un sistema sobre ellas sería edificarlo sobre arena. Las reacciones bioquímicas podrían desarrollarse de maneras completamente distintas a lo que sería de esperar de acuerdo a ciertos cálculos (en cuyo caso la Iglesia hablaría de milagros) y esto sería muy delicado. Porque las teorías que permitían manejar de alguna manera los resultados de las investigaciones serían sólo parcialmente verdaderas. Ello significaría acabar con las ciencias modernas. Quien confía en las ciencias y dedica su vida al trabajo científico abominará de la idea de que un "Dios en las alturas" pueda entrometerse arbitrariamente en este mundo.

Además, una norma fundamental del quehacer científico es que cada afirmación debe ser verificable, esto es, que debe estar a la altura de la crítica más severa. Sin embargo, lo que se dice de ese otro mundo que estaría siempre por intervenir no es de ninguna manera verificable, y por tanto carece de base confiable. Partir de aseveraciones infundadas es orientarse directamente hacia el caos y el engaño. Puede servir como modelo a la medicina medieval de la que se ríe el genial Molière en su comedia *El médico a palos (Le médecin malgré lui)*. Esa medicina era el producto de antiguas y honorables persuasiones, carentes de investigación y experimentos. El resultado era un curanderismo que hoy nos erizaría los cabellos.

En ello se le iba la vida y la sobrevivencia a la jerarquía eclesiástica. Si la Biblia se derrumbaba, con ella se derrumbaba también su poder y su seguridad financiera. Fue así como hasta principios del siglo XX Roma rechazó tenazmente las concepciones modernas sobre los relatos del libro del Génesis como condenables e impías. Roma siguió sosteniendo que realmente Dios había modelado a Eva de una costilla de Adán y que esa pareja era inmortal hasta el momento en que por una desobediencia perdió este privilegio. Esta era la doctrina que debía inculcárseles a los futuros sacerdotes durante su formación teológica. La jerarquía romana castigó las dudas sobre la confiabilidad histórica del libro del Génesis y mucho más aún su negación, con las pocas penas que todavía tenía a su disposición, es decir, la prohibición de enseñar, de hablar o de escribir, o el finiquito y hasta la expulsión de la Iglesia. Todo esto era una forma de asegurarse a sí misma. Porque, si no se podía confiar en los dos primeros capítulos del Génesis, ¿qué confiabilidad podrían tener los siguientes? ¿Y cómo podrían seguir llamándose palabra de Dios? En distinta medida a todas las Iglesias les pesaba el miedo de que se derrumbara el fundamento espiritual que las sostenía. Así, la resistencia religiosa frente al darwinismo emergía de capas muy profundas de la psiquis humana. En tales casos no sirven de nada la mayor parte de los argumentos o pruebas lógicas. También en ellos el corazón tiene motivos que la razón desconoce.

Cuando se mira lo que pasa en un país altamente desarrollado y moderno como los Estados Unidos, queda claro que aún falta mucho para que la lucha esté resuelta. Un europeo queda perplejo al ver que la mitad de la población de ese país sigue defendiendo la confiabilidad de los relatos de la creación y rechazando por ende la teoría de la evolución. Pese a los datos paleontológicos y geológicos y a los descubrimientos de fósiles, para ellos sigue siendo verdad que Dios creó la tierra hace unos 7000 años. Son cálculos que se pueden hacer con la Biblia en la mano. La modernidad ha logrado por lo menos que una mitad de la población norteamericana haya comenzado a pensar de manera diferente sobre el tema. Entre éstos, los más modernos llegan a creer que los seis días del primer relato de la creación corresponden a seis períodos geológicos, de tal manera que hay lugar para fósiles que tengan millones de años. Es cierto que no era esto lo que tenía en mente el autor bíblico, sino más bien apoyar el descanso sabático con el descanso de Dios en el séptimo día, y éste es un día de 24 horas y no un período geológico. La otra parte de esa mitad, aún más progresista, ha hecho algo que nos parece evidente: aceptar la teoría de la evolución. Quien lo hace, no puede seguir leyendo los primeros capítulos del Génesis como un relato fiel de hechos. Los entiende, pues, como relatos muy profundos con un mensaje religioso que trata de responder a preguntas sobre el origen del mundo y de la humanidad y sobre el "porqué" del sufrimiento y de la muerte.

La creación y la teoría de la evolución ¿son enemigos irreconciliables?

Además de los mencionados anteriormente, en los Estados Unidos hay un grupo de científicos cuyo número va en progresivo aumento, que no sólo rechazan los relatos bíblicos de la creación por su falta de fundamento, sino que desestiman cualquier interpretación religiosa de los procesos evolutivos. Se les llama "neodarwinistas". Éstos sacan las últimas consecuencias de la teoría de la evolución mejor de lo que lo hacen los partidarios de esta teoría que al mismo tiempo son creyentes. Pues éstos últimos no ven lo que los neodarwinistas ven bien, a saber, que la teología tradicional de la creación no se condice con una teoría de la evolución honradamente reflexionada, como tampoco con la ciencia moderna. Piensan que no se puede tener fe en un creador en el sentido de las Iglesias y al mismo tiempo sostener la teoría de la evolución en el sentido de Darwin. Está claro que los cristianos evolucionistas no se dan cuenta (todavía) de esta contradicción. En lo que sigue, trataremos de mostrar primero dónde está la contradicción, para luego ver el modo de superarla.

¿Qué implica la doctrina tradicional de la creación? Plantea que una omnipotencia desde fuera del cosmos llama a la existencia a todos los procesos internos del cosmos y luego continúa dominándolos. Por lo mismo, y a un tiempo, conduce desde afuera el devenir y el desarrollo de los seres

vivos. Sin embargo, la ciencia moderna no percibe ningún vestigio de esta conducción. El desarrollo del universo viene determinado por un encadenamiento de causas y consecuencias cerradas en sí mismas, exactamente calculables y sin ningún influjo e intervención externa perceptible. Creer en una actividad exterior al universo es por tanto un acto vacío cuyo único fundamento es la tradición. Y ésta se remonta a su vez en último término a opiniones personales que se han propagado como verdades por depender de autoridades y carecer de ciencia. La creencia en una tal actividad exterior al universo no puede ser probada ni demostrada. Y esa actividad tampoco sería una explicación, pues todo está explicado hace ya tiempo, sin necesidad de recurrir a nada exterior al universo.

En Estados Unidos se llama *creacionists* a quienes no quieren renunciar a la doctrina tradicional de la creación. Se puede seguir manteniendo la doctrina de la creación sin necesidad de tener por históricas las imágenes del libro del Génesis. Pero de la negativa de los *creacionistas* norteamericanos a abandonar las representaciones bíblicas de la creación se ha seguido que a cualquier forma de fe en un Dios creador se le se le asocia la calificación de anticuada y retrógrada. Esto trae malas consecuencias para las tres "religiones del libro", como se llama al judaísmo, el islam y el cristianismo. Pues la doctrina de la creación pertenece, en las tres, a las primeras letras del catecismo. La confesión de fe cristiana en cualquiera de sus credos, tanto el corto de los doce artículos, como el largo niceno-constantinopolitano, comienzan con la frase: "Creo en Dios… creador del cielo y de la tierra", donde esta última forma es sólo la traducción de la manera judía de expresar la idea más abstracta del "todo" o la "totalidad". Y el *Catecismo Vaticano de la Iglesia católica* le dedica no menos de cien párrafos a este artículo del Credo. En este sentido, cualquier persona que suscriba esta confesión de fe tendría que ser *creacionista*, y debería sospecharse que, por ser cristiana, es también anticuada o retrógrada. Esto nos obliga a preguntarnos si todavía es posible integrar la confesión de un Dios creador en la modernidad, y en caso de que así fuera, cuáles serían las condiciones.

Para responder a esta pregunta es necesario tener en cuenta que hablar de creación es incluir la libertad que debe tener un Creador para intervenir cuando lo quiera en el devenir cósmico. No obstante en el pensamiento de la modernidad no cabe tal intervención. No es de extrañar entonces que sean cada vez más numerosas las personas de ciencia y dedicadas a la biología de la evolución, que declaran ser ateas. Su portavoz es el genial biólogo evolucionista Richard Dawkins. Según él, la religión es algo funesto para la humanidad actual, porque impide el acceso a la verdad (científica). Sus libros, traducidos a muchas lenguas, son éxitos de librería, lo que indica que él está expresando lo que piensan e intuyen muchas personas modernas. Gentes como Dawkins reconocen que la doc-

trina de la creación antiguamente respondía a una necesidad; esto fue así mientras no se contaba con una explicación mejor del origen de la vida y de la variedad infinita de las especies. Pero ese tiempo ya quedó atrás. Hoy día eso ha sido reemplazado por la teoría de la evolución y su fundamento científico que le debemos a Charles Darwin y a sus discípulos.

Al publicar su libro *Origin of the species by means of natural selection*, Darwin fue el primero que aportó argumentos indispensables para comprender la evolución y variación de los vivientes. Aquellos seres que por azar se adaptan mejor a su medio ambiente tienen más probabilidades y oportunidades de sobrevivir y heredan esas características ventajosas a sus descendientes. Los otros, los que no se adaptan tan bien, salen perdiendo en esta lucha competitiva y se extinguen paulatinamente. De este modo tiene lugar constantemente una selección natural en razón del *survival of the fittest*, la sobrevivencia de los más aptos, es decir, de quienes se adaptan mejor a su medio ambiente. La evolución y la variación interminable de los vivientes no es más que el resultado de esta selección natural.

Pero ¿de dónde pueden venir esas características ventajosas? No son de ninguna manera el fruto hereditario de cualidades adquiridas, pues lo que se adquiere no se hereda, como ha sido probado. Hugo de Vries resolvió el problema poco después de 1900. Esas características son el resultado de mutaciones espontáneas de la herencia. Rayos cósmicos o influjos químicos causan cambios mínimos en los genes. Estas mutaciones pueden hacer que ciertos individuos sean más resistentes que otros a la presión ambiental. Pero al revés, también pueden disminuir sus potencialidades vitales. Si la mutación es una mejora, entonces los descendientes la heredan para las generaciones siguientes. Después de un tiempo sucede que uno de esos descendientes tiene una nueva mutación ventajosa de la que se aprovechan también sus descendientes, lo que les da una ventaja respecto a otros de sus semejantes. Y así sigue la evolución a un ritmo muy lento. Pero en el caso de una mutación dañina, entonces las consecuencias son al revés. Si la nueva combinación da pruebas de ser inútil, y muchas veces hasta mortal, quien la recibe muere sin descendencia. O si ha engendrado hijos, éstos no sobreviven a sus semejantes más fuertes. El cosmos entero de los vivientes es, pues, el resultado de una infinidad de mutaciones casuales, combinadas con una constante selección natural durante millones de años.

El tercer factor que está en juego, junto con la selección natural y las mutaciones, es el recién mencionado de una duración inabarcable de tiempo. Porque las mutaciones favorables son muy raras. Se las puede comparar con un cazador que sólo tira al aire. La probabilidad de que vuelva a casa con la alforja vacía es mucho mayor que la de darle casualmente a una liebre, si no tiene la mala suerte de darle a otro cazador. El proceso de la evolución requiere espacios de tiempo astronómicamente

largos, precisamente por lo escasas que son las mutaciones favorables. Sea lo que fuere, al término de ese largo proceso de mutaciones no dirigidas y de selección natural, aparece algo que el admirado observador adjudica espontáneamente a la genialidad de una inteligencia superior. No hay orientación ni plan, y por tanto, no hay creación, pues quien crea algo está apuntando a un resultado. Tampoco hay un Dios que hace todas las cosas. Un neodarwinista no tiene ningún problema en afirmar que el ojo humano sea sólo el resultado final de millones de aciertos casuales.

Por lo tanto, están demás las intervenciones que vendrían de un mundo sobrenatural, más aún, estorbarían el buen desarrollo del proceso y "aguarían la sopa" a los científicos. Por tanto, un neodarwinista tendría que irritarse si oye decir que los resultados maravillosos de la evolución como proceso no pueden ser suficientemente explicados sin recurrir a la acción misteriosa de una inteligencia y un poder superior a lo mundano, pues ello estaría al margen de las leyes que la ciencia de la evolución ha descubierto, y que para esclarecer todo se requiere todavía la intervención de una sobrenaturaleza inverificable. Por esto rechaza no solamente el creacionismo grosero que se atiene a la letra de los seis días del relato bíblico (y por tanto la creación del sol después de la de las plantas, como si la fotosíntesis pudiera tener lugar en ausencia del sol), sino cualquier otro creacionismo, como el aprobado actualmente por Roma que está de acuerdo con la teoría de la evolución, pero no es consciente de la contradicción que encierra la doble profesión de fe.

Por cierto que el neodarwinismo no debe pretender solucionar satisfactoriamente todos los problemas que trae consigo la teoría. Quedan preguntas abiertas y sin solución –algunas quizá no la tengan nunca–, como la de saber cómo es que pueda generarse la conciencia a partir de cambios químicos en los genes, conciencia que es de un orden totalmente distinto al de los procesos químicos en el sistema nervioso y en el cerebro. Estos problemas abiertos son justamente los puntos débiles hacia donde los enemigos del neodarwinismo apuntan sus dardos. Adhiriendo a todos los resultados de la teoría evolucionista y enraizados firmemente en la modernidad, pretenden guardar todavía un lugar para la acción creadora de Dios. Es lo que tratan de hacer con la teoría del "diseño inteligente".

La teoría del "diseño inteligente"

Esta idea consiste en afirmar que la evolución tiene sus propias leyes y se regula por ellas en forma autónoma, siguiendo su propio camino sin intervenciones de afuera. Pero el resultado final es tan complejo y tan bueno que no se puede entender plenamente mediante la casualidad y el juego a veces caótico de meras mutaciones no orientadas a lo largo del tiempo. La evolución debe responder a un plan que le habría sido

entregado en el momento de la hipotética gran explosión, el *big bang*. Es precisamente mediante este plan como el poder creador se hace presente en cada una de las etapas de la evolución.

Esta idea fue acogida en los años 90 en Estados Unidos gracias a los trabajos y publicaciones del microbiólogo Michael Behe y del matemático William Demsky, y contó con el auspicio de un influyente grupo de creyentes norteamericanos, financieramente poderosos, que buscaban un apoyo en la teoría del "diseño inteligente" para oponerla al neodarwinismo ateo. Entretanto, la idea de "diseño inteligente" también había saltado a Europa. En Holanda, por ejemplo, una ministra de educación trató de introducir la idea del diseño inteligente como complemento de la teoría de la evolución en los planes escolares de la educación media. La iniciativa se encontró con airadas reacciones. Un artículo del arzobispo de Viena, Cardenal von Schönborn, publicado en *The New York Times*, encendió la batalla entre partidarios y enemigos de la idea. Un buen tiempo después, los diarios se llenaron de alegatos en pro y en contra. Ambos grupos peleaban por una causa que, a cada uno por su lado, le parecía santa, lo que explica la violencia de tono que alcanzaron algunas de las reacciones. Un grupo luchaba por el reconocimiento de la autonomía humana; el otro, por salvar una visión religiosa del mundo; y cada uno veía el punto de vista contrario como sumamente peligroso para la salud mental de la humanidad.

¿Es posible reconciliar una actividad creadora y una evolución autónoma mediante la idea del “diseño inteligente”? Y en caso contrario, ¿hay alguna otra posibilidad de reconciliación? Si a esta última pregunta hubiera que responder con un no, entonces no le quedaría otra salida al científico creyente que adoptar una actitud esquizofrénica. Y lo que sería peor, la religión no tendría cabida en el mundo moderno. Pues en éste, ciencia y religión son como la sartén de hierro y la olla de arcilla en una cocina: si ambas se chocan las consecuencias son impredecibles. Una desagradable perspectiva para quien piense que la religión es imprescindible para continuar con la humanización del mundo. En los párrafos siguientes quedará claro que la antinomia entre ambas corre sólo por cuenta de un tipo de pensamiento premoderno. Si se logra pensar de otra manera la relación entre Dios y el cosmos, deja de haber contradicción.

En todo caso, los adversarios del neodarwinismo ateo ganan puntos cuando llaman la atención sobre el hecho de que ante los resultados se tiene la impresión casi irresistible de que esta evolución ha sido guiada por una inteligencia asombrosa. Pues se está en presencia de algo que, por una parte, es inimaginablemente complejo, y por otra, perfectamente ordenado, dos cualidades que caracterizan una actividad inteligente. Es cierto que en los resultados de la evolución, los adversarios pueden destacar una serie de “fallos” aparentemente contradictorios a una planeación

inteligente. Sin embargo estos mismos fallos se vuelven la nada misma al compararlos con el número infinito de casos en los cuales se impone necesariamente la impresión de una actuación genial y de una belleza que a uno lo deja sin aliento.

Con todo, para rechazar como espejismo la idea de un plan elaborado por una inteligencia ordenadora se debería tener alguna razón de peso. Y no hay nada en el dominio de las ciencias que exija un rechazo tan rígido como éste. El trabajo científico descubre sólo la concatenación de causas y efectos y no trae ningún argumento, ni en pro ni en contra, de la actividad de una inteligencia creadora. Lo único que pide, y con razón, es que no se introduzca ningún elemento extraño a la investigación científica, como intervenciones que vinieran de algún lugar allá arriba... Los neodarwinistas piensan que esto es precisamente lo que sucede cuando, para explicar la evolución, se aduce el concepto de creación. Ésa y no otra es la razón de su rechazo. Ello pone de manifiesto su preocupación por evitar que, por dejarse llevar por la impresión que se tiene de una inteligencia y un plan, se vuelva a introducir al relojero extra mundano, torpedeando así la autonomía del ser humano y del cosmos. Es comprensible que se defiendan a morir contra ello, pues la autonomía es piedra fundacional de la modernidad, así como de la confiabilidad de las ciencias y de los beneficios que nos han traído. Las sombras que acompañan a los mentados beneficios no son consideradas objeto de discusión.

Pero quien se haya esforzado por construirse una fe moderna sin un Dios afuera de este mundo visible, se da cuenta dónde yace el error fundamental de esta manera de pensar. Pues se origina en la opinión miope de que cualquier imagen de Dios convierte al mundo en un mero teatro de títeres. Eso es justamente lo que no sugiere la imagen que un creyente moderno tiene de Dios. En este punto preciso puede tener lugar la reconciliación entre ciencia y fe cristiana. No en la teoría del "diseño inteligente", pues esa teoría parte inconscientemente de la idea de un Dios fuera del mundo, y así lo sienten con justeza biólogos de la evolución como Dawkins. Puede haber reconciliación sólo donde se piensa y habla de Dios sin poner en peligro la autonomía del cosmos y del ser humano, sino que se la destaca en todo lo que vale. Se vuelve posible fundamentar aquí la autonomía en una base todavía más sólida de lo que lo hace la modernidad, y hasta atisbar alguna explicación de ciertos enigmas de la evolución, como el del origen de la conciencia. Esto es justamente lo que le sucede a una fe moderna internalizada en una visión mundana del todo.

La creación como expresión del espíritu trascendente y absoluto

Cuando los creyentes modernos escriben la palabrita “Dios”, no lo hacen para señalar un ser que estuviera por encima o por fuera del mundo, sino para apuntar hacia lo trascendente, es decir, en la dirección

de aquella realidad espiritual que se manifiesta a sí misma bajo la forma de un cosmos en evolución, pero al mismo tiempo lo desborda o sobrepasa completamente. La exposición que sigue no tiene el propósito de probar que haya que interpretar el mundo sólo de esta manera, sino únicamente que es posible interpretarlo así, con igual derecho, y que, gracias a ello, se puede profesar la fe en una realidad originaria creadora y afirmar, al mismo tiempo, la autonomía de lo creado. Un ejemplo puede ilustrarlo.

Pensemos en una sonata para piano de Mozart. Ella consiste en una admirable cascada de sonidos, es decir, de oscilaciones de ondas aéreas. Estas ondas hacen vibrar nuestro tímpano y, al trasmitirse maravillosamente a través del oído medio y el nervio auditivo, se convierten en impulsos eléctricos que estimulan el cerebro, volviéndose así "audibles" como sonidos. En todo este proceso no hay ni un solo momento que no sea científicamente comprobable, aun cuando permanece el enigma de saber cómo es que unas excitaciones materiales pueden ser al mismo tiempo fenómenos de la conciencia. Y este enigma tampoco lo resuelven los neodarwinistas. De cualquier manera, la sonata es mucho más que una sucesión de oscilaciones aéreas con diferentes longitudes de onda, todas las cuales pueden ser medidas y descritas con exactitud. La sonata es la conversión en ondas materiales de algo de otro orden, que es la inspiración de Mozart. Es el “espíritu” de Mozart hecho cuerpo, su interioridad la que se revela en esta materia sonora. Este espíritu no es algo agregado que se pudiera investigar mediante un análisis muy exacto de las ondas de sonido. Sin embargo nadie va a pensar que hablar en este caso de inspiración vaya a ser un disparate o algo intolerable desde el punto de vista científico; y hablar de inspiración es hablar de "espíritu". Así, nadie va a pensar que el reconocimiento de este espíritu es una amenaza para la explicación científica del fenómeno musical. Este espíritu no interviene desde afuera en la regularidad musical. No quita ni pone nada. Y sin embargo, es él el que hace existir el fenómeno del sonido, penetrándolo por entero. Es el fundamento que hace posible que exista como un todo y el que explica en último término su belleza. El milagro del sonido es el espíritu mismo que se expresa en la materia. Y eso es lo que llamamos creación. El artista no hace otra cosa que expresar su interioridad en la ruda materia. A todas luces, la materia es apta para ser penetrada por el espíritu. Mediante su actividad creadora el ser humano hace patente, o lleva hacia fuera y expresa lo que vive en su interior y que sin ella quedaría por siempre impenetrable y oculto para otros y hasta para él mismo.

El neodarwinismo mecanicista interpreta el milagro cósmico como el resultado de una convergencia de mutaciones casuales y selección natural a lo largo de un tiempo inconmensurablemente largo. Pero nada nos impide ver en ello, al mismo tiempo y con igual derecho, la revelación propia de una realidad espiritual originaria que hace visible algo de su

interioridad –algo que de lo contrario sería impenetrable– en la evolución misma de los seres vivientes y aun desde antes de la aparición de éstos. Si se entiende la creación de esta manera, entonces no hay problema en entender al cosmos como creación. Crear no es entonces sacar algo de la nada –según el concepto al que una mezquina doctrina eclesiástica lo ha reducido– sino expresarse materialmente. Y la creación es la autorevelación parcial y progresiva de un espíritu que lo sobrepuja todo.

Esta interpretación arroja una luz clarificadora sobre algo que permanece a oscuras en la hipótesis mecanicista: que pueda surgir conciencia de lo inconsciente. El concepto de "espíritu" es un nombre para fenómenos que tienen que ver con lo consciente y que conducen a un nivel más profundo que lo material y mecánico. Pero hablar de un espíritu creador es hablar de una realidad originaria espiritual y por tanto consciente. Entonces deja de ser extraño que la autoexpresión propia de esta realidad espiritual originaria vaya tomando forma, a lo largo de la evolución, primero en la conciencia animal y sólo después en la del espíritu humano. Estas figuras están ya inscritas en la materia desde el primer momento, el de la gran explosión, como cuajadas simultáneamente, y se van desarrollando y volviendo líquidas a lo largo del tiempo cósmico. Por ello Teilhard de Chardin no habla de la materia muerta, sino de la que aún no está viva. En ella se oculta un impulso hacia la vida y la conciencia, y en este impulso se revela la presencia activa de la ya nombrada realidad originaria que trata de expresarse siempre de manera más clara. Como un Mozart ampliado hasta lo infinito.

También hay que limpiar el concepto de creación. Es una palabra que pertenece al lenguaje analógico, y éste esconde el peligro de que inconscientemente se conciba la relación de Dios con el mundo como comparable con la del escultor con su estatua. En este caso, ambas figuras están la una frente a la otra, la una fuera de la otra, pues pertenecen a dos mundos distintos. Al comparar esta situación con la de la realidad originaria, el creador pareciera quedar fuera del cosmos, con lo que se volvería a caer en la manera de pensar premoderna. No así, en cambio, al representarse a la creación como la autorevelación continua y progresiva de un espíritu que trasciende al cosmos en cuya figura se revela. O, como dice un místico del islam: “la creación es lo invisible que se ha vuelto visible como mundo”.

El camino que sigue esta autorevelación es el mismo que el de la hipótesis de la casualidad del neodarwinismo: la de una secuencia ininterrumpida de mutaciones no dirigidas, siempre nuevas y mejorándose a sí mismas, a lo largo de períodos astronómicamente largos. Pero este camino no disminuye de ninguna manera el carácter creador del acontecimiento. Pues creación no significa aquí ningún agregado, ni una intervención desde afuera, sino autoexpresión desde la propia interioridad, con lo que

no se distingue de manera esencial de aquello que sucede en cualquier actividad creadora humana. Es natural que así sea, pues la interpretación creyente de la evolución cósmica como creación ha tomado precisamente esta actividad humana como modelo.

Esta nueva manera de mirar la creación tiene consecuencias y características sorprendentes. Primero, la de ser más profundamente religiosa que la tradicional. Dios como misterio aparece aquí como una realidad mucho más cercana. Se la encuentra, o se lo encuentra, en todo lo que es, porque todo pertenece a su propia autorevelación. No vive ya nunca más en su propio mundo distinto. Está más profundamente en nosotros que nuestra mayor profundidad: *intimior intimo meo*, más íntimo que mi propia intimidad, como dice Agustín de Hipona con su famosa fórmula. Pero esto trae consigo que el cosmos y todo lo que él contiene es "santo", y debe ser tratado con respetuoso temor. De lo que se sigue que el cuidado de la naturaleza, la lucha para resguardar el bosque tropical y la diversidad biotópica contra la pesca a mansalva, el desperdicio, la contaminación y la desertificación de nuestro maravilloso planeta azul: todo ello, se vuelve deber sagrado para el creyente, más que el cuidado por nuestra salud y bienestar y la vida de nuestros descendientes.

En segundo lugar se sigue que el misterio originario de Dios tiende hacia la humanización o encarnación en el ser humano. Aquí nos encontramos con un antiguo concepto cristiano, pero lo entendemos de manera completamente diferente del sentido tradicional, según el cual el "Hijo" de Dios sale de su cielo y toma una "carne" que no tenía antes, y esto sucede recién alrededor de 13 mil millones de años después de la gran explosión. No es eso, sino que la humanización de Dios en el sentido moderno significa que la autoexpresión progresiva de Dios, esto es, el mundo en desarrollo o evolución, ha progresado en forma infinitamente lenta hasta la hominización, es decir, el advenimiento del *homo sapiens*. Esta mirada viene a esclarecer algo que el humanismo ateo también profesa por su lado, aunque sin poder explicarlo ni fundamentarlo: que el ser humano tiene un valor absoluto y derechos intangibles. Pues este *homo sapiens* no es, para la mirada humanista, nada más que un eslabón más evolucionado, en razón de mutaciones casuales, de la gran familia de los mamíferos, de los cuales ninguno tiene valor absoluto ni derecho intangible alguno. ¿De dónde tiene el ser humano tal valor y tal derecho? Lo tiene porque es la forma provisoriamente más alta de la autoexpresión del absoluto. Y si cuidamos y tratamos al cosmos con todo lo que allí vive con temor respetuoso, como "santo", cuánto más por tanto al ser humano.

En tercer lugar, que la realidad original se expresa también en las leyes cósmicas. Y como todas estas leyes rigen procesos naturales, ella es el fundamento más profundo de cada proceso natural. Pero el fundamento más profundo de un proceso no puede al mismo tiempo intervenir

en él desde afuera. Todo lo que se le atribuye a una intervención divina, como revelación, mandamientos, oraciones atendidas, milagros, castigos, es impensable. Por eso hay que volver a pensar y a formular todo el catecismo tradicional que interpreta tales intervenciones no sólo como posibles, sino como algo completamente normal ("para Dios no hay nada imposible").

Es evidente que una forma así de mirar las cosas es más valedera que el neodarwinismo materialista. Un proceso evolutivo que parecía falto de orientación y sin sentido se convierte ahora en un todo grato y maravilloso. El ser humano es un buscador de sentido y la falta de sentido le quita su alegría de vivir y su interés por actuar. Los partidarios del neodarwinismo piensan que el proceso de la evolución carece de sentido. Sólo pueden admirarse de la perfección y belleza de tal desarrollo, sin ir más lejos. No se puede decir que tal actitud sea completamente lógica, pues por un lado ellos reconocen que cuando se está en presencia de productos bien terminados, se piensa inevitablemente en una inteligencia ordenadora, pero, por otro lado, mantienen rígidamente su afirmación de que los productos mejor realizados de la evolución natural han llegado a existir sin ninguna inteligencia ordenadora. El hecho de que la inteligencia humana se halle a menudo copiando los productos de esa evolución para mejorar los resultados de la propia creatividad, muestra que aquéllos son inteligentes y exitosos. A esto se agrega que esta manera de ver el mundo es extraordinariamente esperanzadora. Si la evolución ha traspasado ya el umbral de la hominización, quiere progresar todavía más y lo seguirá haciendo. Por ello la humanidad tiene un futuro, aunque no lo podamos describir más en detalle.

La única dificultad grande que presenta esta manera creyente de ver las cosas –dificultad que se ahorran los neodarwinistas, pero no los creacionistas– es el problema del mal y del dolor. ¿Cómo puede generarse algo malo, como terremotos, *tsunamis*, sequía, inundaciones con miles de muertos cada vez, a partir de una realidad originaria que los cristianos que seguimos a Jesús profesamos como el amor perfecto? No hay respuesta alguna que sea satisfactoria para esta pregunta lacerante. Sólo se puede intentar suavizar el filo del problema. Por ejemplo, reflexionando en que terremotos y *tsunamis* lo único que hacen es realizar en pocos minutos lo que tarde o temprano se va a llevar a cabo de todas maneras: el sufrimiento y la muerte de personas, la decadencia de las culturas, la aniquilación de toda obra humana. Pero esta respuesta no hace sino diferir el problema y dividirlo en mil detalles parciales, los cuales, por muy pequeños que parezcan individualmente, forman un conjunto destructor. Por otro lado es cierto que una evolución cósmica no es pensable sin muerte. Cualquier nivel de desarrollo que se alcance tiene que ser sobrepujado y dejado atrás, no como apagado, sino recogido en algo nuevo con una figura dis-

tinta. Adoptar una forma nueva significa dejar la antigua y por tanto morir. Hasta las estrellas se mueren.

Pero el mal ético, como la *shoa* y los *gulags* y el interminable derramamiento de sangre a lo largo de la historia… ¿cómo puede entenderse todo ello como la autoexpresión de una realidad originaria que es amor y perfección? Porque estas cosas horripilantes son formas claras de la negación del amor, o al menos parecen serlo. ¿Sería posible entonces que la autoexpresión del amor fuera lo mismo que su contrario? Nuestra profesión de fe como cristianos es que la esencia de la realidad originaria es el amor, y nos confiamos en ello apostando por el mensaje y la vida de Jesús de Nazaret. Para Teilhard de Chardin todo este mal es un estadio indispensable de la siempre creciente autorevelación del amor. También se podría buscar respuesta en esta otra dirección. Con mi razón, no me es posible juntar lo bueno con lo malo, el amor con su negación. Se excluyen lógicamente entre sí. Mi encuadre mental es demasiado pequeño para entender conceptualmente tal paradoja. En el prólogo se ha hablado ya de la idea de Nicolás de Cusa de que la esencia de Dios es una *coincidencia de opuestos*. Pero aunque Nicolás tuviera razón, esta idea no nos sirve mucho, porque lo bueno y lo malo se excluyen mutuamente en nuestros conceptos. Y no puedo afirmar lo que no puedo pensar. Pero tengo que elegir. Y no puedo evadir esta necesidad. O bien confieso que el amor es el fondo originario de todas las cosas, pese al mal que no se armoniza con él, o bien no me queda más que pensar que todo es un sin sentido. Personalmente elijo lo primero. Me atrevo a dar el salto y me confío en el amor. Pese a todo. Pese a las miles de voces que me objetan la contradicción entre mi opción y la realidad del dolor y del mal. La paz interior y la plenitud que experimento en esta opción me dan la garantía de haber elegido correctamente. Como alguien que en una noche oscura encuentra un sendero y lo sigue. No ve el sendero, pero sus pies sienten a cada paso que está en el camino correcto.

Capítulo 10

Encuentro con Dios en la modernidad atea

El paso de una imagen premoderna de Dios a una moderna traerá consecuencias considerables, tanto en lo referente a la doctrina, como a la ética y a la oración. Las que se refieren a la doctrina son las más claras, pues la imagen moderna de Dios se caracteriza por no mantener la antigua división en dos mundos, el divino y el humano. Con el nombre de "Dios" se está significando el fundamento más profundo de toda realidad, también de la mía. En palabras de Agustín, Dios es *intimior íntimo meo*, más íntimo que mi propia intimidad. De donde se sigue que Dios no está nunca fuera del cosmos, ni tampoco fuera de las leyes cósmicas, ni puede intervenir desde afuera en los procesos del universo. Con ello también desaparece la posibilidad de que alguien baje desde el ámbito de lo divino hacia el nuestro. Deja de haber dos ámbitos o dominios. Por más que los fieles premodernos se espanten, no se puede seguir sosteniendo lo que dice el Credo sobre la encarnación. Jesús no es el verdadero Dios que procede del Dios verdadero, pese a lo definido en el Concilio de Nicea y repetido por todos los concilios siguientes y por la tradición de la Iglesia. Podrá objetarse que esta profesión de fe es la clave de bóveda de la doctrina cristiana… Sin ella, ¿seguirá firme esta bóveda? Por muy extraño que parezca, lo seguirá estando, como lo he mostrado en mi libro anterior, al cual me permito referirme aquí, *Otro cristianismo es posible. Fe cristiana en lenguaje de modernidad*[6].

De lo dicho se derivan consecuencias importantes para la ética. Pues hay que despedirse de la figura del legislador celestial del que habla la Biblia en lenguaje antropomórfico. Si bien se la mira, esa figura bíblica parece ser una copia fiel de los amos de este mundo: al igual que ellos, también el legislador bíblico dicta leyes y prohibiciones, amenaza, hace justicia y castiga a los transgresores. Si se evapora la imagen del Señor de los Cielos, se esfuman también sus mandamientos y prohibiciones. La ética

[6] Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, abril 2008, véase en *tiempoaxial.org*

premoderna, edificada sobre éstos, se derrumba, lo que sería una catástrofe para la humanidad si no fuera posible reemplazarla por otra, pues ella es el fundamento de la cultura humana. Sin embargo, en realidad hay una ética nueva que está tan impregnada de la fe en Dios y en Jesús Salvador como lo estaba la fe cristiana premoderna. Esto se puede leer en ese libro que acabo de mencionar.

El cambio de la imagen de Dios trae consecuencias también para la oración. Pues orar es tomar conciencia de aquel Dios de la realidad trascendente y ponerse en comunicación con él. En todas las religiones esta comunicación ha tenido una gran importancia. Lo cual es comprensible, porque cosas tan esenciales como el desarrollo, el tiempo, la salud, la fecundidad, la seguridad, la paz eran inseguras. La supervivencia dependía de ellas. Se pensaba que muchas cosas sobrevenían por la acción de poderes invisibles. Si se lograra influir en ellos para que intervinieran, se habría dado un gran paso hacia la seguridad. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Con qué medios lograr que esos poderes intervinieran en favor de los humanos? Se pensó que se lo lograría echando mano de las mismas prácticas y comportamientos que servían para conseguir algo de los amos: implorarles con humildad, llevarles regalos que pudieran satisfacer sus ávidos deseos (se pensaba que en eso también eran semejantes a los amos terrenos). Estos regalos se llamaban sacrificios. La conexión con los dioses se realizaba mediante la oración y el sacrificio. Es claro entonces que, al despedirse de la figura del premoderno y rico "Dios en las alturas" de quien algo se podía obtener mediante oraciones, sacrificios y promesas, la oración también debía tomar otra forma. Es lo que trataremos en este capítulo.

Espiritualidad como soporte de la oración

Como hemos dicho, orar es vincularse conscientemente con la realidad originaria y transcendente. Uno está siempre conectado inconscientemente con esa realidad por el mero hecho de existir. Pues existir es participar en la realidad originaria que todo lo abarca. La forma como uno se la imagine, es un asunto secundario: puede imaginársela como un *theos*, un "Dios en las alturas", o Altísimo, o como una pluralidad de tales dioses, *theoi*, o también, según la visión moderna de la fe, como la figura de un amor originario que se revela en el cosmos. Lo principal es vincularse con ella. Su base, soporte o sostén permanente es una postura básica, dada e inconsciente, de la cual la oración puede brotar en cualquier momento cuando la persona se vuelve consciente de su unión con la realidad originaria. A este sostén y soporte se le llama espiritualidad. Ésta puede tomar diversos de colores y formas, según cómo se constituyan los sujetos en las diferentes épocas históricas, de manera que se puede hablar de espiritualidades en plural. Pero el concepto común de espiritualidad se refiere a aquella actitud permanente que mira y contempla la profundidad

de lo real, no en su superficie, y no reduce la realidad a lo agradable o desagradable, útil o dañino, sino "considera lo auténtico, puro, amable y asequible, todo lo que se llama virtud y merece elogio", en el espíritu de la Carta a los Filipenses (4,8). Esta actitud se da en forma independiente de la orientación religiosa que se tenga; en otras palabras, puede haber una espiritualidad a-religiosa o sin-dios. Lo relevante es que sea una actitud permanente, que involucre toda la existencia y enriquezca las profundidades de la persona. Esto es más importante que su orientación religiosa y que la oración como su expresión consciente. La actitud profunda es más importante que las formas pasajeras en que se exprese.

Una espiritualidad creyente moderna puede tener mucho en común con la premoderna: ambas son una respuesta afirmativa, aunque sea sólo implícita, a una comunicación que se nos ofrece de parte de Dios, sea cual sea la forma –moderna o premoderna– como uno se lo pueda imaginar. Pues la diferencia de imágenes de Dios apenas si importa en la espiritualidad, al revés de lo que pasa en la oración. En la espiritualidad, lo esencial es la atención que se tenga puesta hacia las capas profundas de la realidad diaria. Por ello da lo mismo que en la creencia se sea moderno o premoderno. Por el momento no nos vamos a preocupar de la relación de esas capas profundas con la imagen concreta que se tenga de Dios. Lo decisivo no es que la imagen sea moderna o premoderna, pues ello es del orden de lo “penúltimo”, sino la honestidad e intensidad con que se busque lo "último y más importante de todo". Así como para andar en bicicleta lo decisivo es el pedaleo y no el que se tengan tres o dieciocho cambios, aunque está claro que el tener dieciocho ofrece una modesta ventaja.

¿Dónde estaría entonces la “modesta” ventaja de una espiritualidad creyente moderna? Primero, en que para ella está claro que lo último y más importante de todo es la preocupación por todo lo que es auténtico, bueno, puro, amable y demás cosas a las que Pablo exhorta en la Carta a los Filipenses. Esta espiritualidad pone en relación unas cosas con otras y a todas con esta finalidad última. Pues la visión moderna de la fe considera que la realidad profunda, es decir aquella capa de la existencia de la que se ocupa toda espiritualidad, no es sino otro nombre del amor original de Dios. Mientras que en la visión premoderna se requiere todavía un eslabón que articule nuestra acción mundana y modestamente virtuosa con el misterio santo de Dios. Y este eslabón es el mandato de hacer el bien que procede del Dios Altísimo. La decisión humana de hacer el bien es obediencia a ese mandato. En la mentalidad premoderna, sin la decisión explícita de obedecer a Dios, el actuar humano estaría desvinculado del mundo de Dios y, por el contrario, sólo la obediencia le daría "valor de eternidad". Así se entiende la costumbre piadosa de dedicar a Dios el día con todo lo que en él acontezca, como si todo nuestro quehacer no tuviera nada que ver con Dios y careciera de valor permanente sin ese acto de dedicación.

La espiritualidad creyente moderna tiene todavía una segunda ventaja. La formulación premoderna de la fe ha transformado la realidad originaria que es Amor en un *theos* antropomorfo, es decir, un amo y señor dominador muy en concordancia con el modelo humano tradicional del "señor"[7]. Entre sus características, cabe nombrar carencias y fallos, como el orgullo, la arbitrariedad, la parcialidad, la capacidad de ser sobornado, la hipersensibilidad, una estrictez desmedida rayana en la crueldad. Tal imagen de Dios tiene un impacto en la oración, pues desfigura con su peso el momento del encuentro consciente con Dios. La espiritualidad resultará dañada: en el actuar cotidiano uno se permitirá cosas que están reñidas con una auténtica espiritualidad cristiana, porque se tendrá a mano la manera de justificarlas, diciéndose que en tales casos Dios ha obrado u obraría así. Es lo que explica, por ejemplo, que un san Bernardo de Claraval haya podido convocar a la segunda cruzada, inflamado en celo, con el lema: "Dios lo quiere" (¿lo quería realmente Dios?), y que piadosos monjes hayan podido tomar parte en las torturas o ser jueces en los procesos de la "Santa" Inquisición contra las brujas.

Es cierto que muchos cristianos ya han corregido en sus vidas estos aspectos sombríos, porque en lo más hondo de ellos mismos se han dejado guiar por la humanidad de Dios. Piénsese en la larga lista de santos de la Iglesia cuya mentalidad era premoderna, y sobre todo en la misma figura de Jesús, quien al igual que toda la comunidad judía pensaba en términos premodernos, se inspiraba en la Biblia premoderna, y a pesar de ello su espiritualidad no sufrió menoscabo. Pero a la mayoría de los cristianos, y de alguna manera también a los santos, les pesó y dañó la imagen premoderna de Dios. Por ejemplo, se sintieron menos libres, con miedo frente a las leyes y a sus respectivas sanciones; a veces fueron intolerantes, pues al *theos* se lo tenía por tal; o sufrieron de ciertas neurosis, o se dieron a formas de mortificación y castigo corporal que hoy nos parecen incomprensibles. Todo ello ha sido consecuencia de transferir normas jurídicas civiles (como que la culpa debe ser castigada) a una imagen de Dios que tenía mucho de juez humano, demasiado humano.

Pero tampoco hay que desestimar lo positivo que tuvo la espiritualidad premoderna. Un primer punto fue que Dios –así se lo pensaba– pedía que se orara, y lo pedía con tanta fuerza, que la oración y los ejercicios religiosos marcaban toda la vida con su sello. Partiendo de allí, se desarrolló una riquísima cultura de la oración que nos ha legado un inmenso tesoro de plegarias. Desgraciadamente, la acentuación tan fuerte en la necesidad y la importancia de la oración encerraba el peligro de que la piedad confiscara para sí todo el horizonte de la relación con Dios, dañando a menudo la acción agradable a él. Este peligro queda ilustrado en las figuras (o caricaturas) del fariseo, en Lucas 18,10-11 y Mateo 23.

---

[7] Con linaje, propiedades y servidumbre. (N. del T.).

Otro aspecto positivo de la espiritualidad premoderna consiste en la poderosa cultura religiosa que ha traído consigo. Por mucho que haya estado llena de la imagen de un *theos* antropomórfico, sin embargo impidió que la vida humana se redujera a un materialismo sin horizontes que sólo conoce las categorías de provechoso o dañino, agradable o desagradable. La cultura religiosa premoderna lo consiguió mediante edificios y cuadros –las ciudades medievales estaban llenas de iglesias y piadosas estatuas y pinturas–, como también mediante costumbres, como el tañer de las campanas o el llamado del muecín y las procesiones, los días de fiesta y las romerías. Pero también mediante mandamientos o prohibiciones, como leyes alimenticias y prescripciones sabáticas. Todo ello mantuvo viva la relación con lo transcendente y puede explicar que los 250 mandamientos y las 365 prohibiciones de la Torá no fueran para los judíos una carga insoportable, y que muchos hasta se gozaban de ellos, porque cada mandamiento y cada prohibición les era ocasión de un encuentro con Yahvé en el diario vivir. La penetración de la modernidad y la desaparición del mundo de arriba imposibilitan seguir pensando así. De ahí que los memoriales o monumentos que son signos de esta antigua cultura ya no sirvan para despertar conciencia religiosa, ni apunten a lo divino. Las catedrales y templos con sus tesoros religiosos se siguen visitando, pero sólo en razón de su valor cultural. Se han vuelto meros museos. El lado positivo de este empobrecimiento es que hasta las sombras de aquella cultura religiosa, en particular su falta de solidaridad humana, pertenecen ya al pasado.

La oración

La oración crece en la tierra fértil de la espiritualidad. De la asociación entre ambas se sigue que no se llegará nunca a orar verdaderamente sin espiritualidad, sin aquella sensibilidad por lo esencial, por la dimensión profunda de la realidad diaria. A lo más se llegará a pedir o a clamar por auxilio cuando la situación de necesidad se vuelve insostenible. Pero apenas se ha obtenido cualquier ayuda o el peligro se aleja, al instante cesan también las plegarias. Por el contrario, orar es un encuentro personal y no depende de la casualidad de situaciones extremas.

La oración tiene dos alas: una es personal, la otra comunitaria, vinculada esta última a rituales que llevan el nombre de liturgia en la tradición católica. Somos herederos de una riquísima tradición cristiana en la que se han cultivado y desarrollado ambas formas de oración. Pero el heredero creyente que ha recibido la impronta de la modernidad, se topa con dos grandes dificultades a la hora de hacerse cargo de su herencia. La primera es la imagen de Dios que surge por doquier en esta plétora de oraciones, la figura premoderna del *theos* extramundano, el Dios Altísimo. El creyente moderno no puede amigarse ya con tal imagen. Hasta en su

oración personal le cuesta recurrir al tesoro de la tradición. El problema se vuelve aún más agudo cuando se trata de la oración litúrgica. Pues la liturgia abunda en fórmulas, usos y prescripciones nacidas en un lejano pasado premoderno. Este pasado está ya hundido y se ha vuelto irreal a los ojos de un moderno. Por ello, las palabras y las figuras que vienen de ese mundo y que llenan la liturgia le suenan a irreales y no puede hacerlas suyas honradamente.

La oración en la piedad premoderna

Se puede caracterizar la piedad premoderna con la palabra culto. Este concepto, que viene del latín *cultus* y significa "honra", incluye el reconocimiento de la propia pequeñez y el de la grandeza de un *theos* al que se honra y subraya así la distancia entre ambos. Porque quien honra a otro eleva espontáneamente al objeto de su honra, al tiempo que se hace a sí mismo pequeño. Sabe que cuando se habla con el amo y señor, no se le mira a los ojos. Antiguamente había muchas maneras de reconocer la superioridad del *theos*, como el gran tamaño y lujo de sus templos, gestos corporales rituales como el arrodillarse o postrarse, los cantos de alabanza, el valor de los regalos que se le llevaban, o incluso se sacrificaban ocasionalmente en su honor, destruyéndolos. Otra manera era la oración de petición.

Pues también pedirle algo a alguien es signo de reconocimiento. El hombre primitivo experimentaba mucho más agudamente que nosotros su impotencia, su estar amenazado y su dependencia de aquellos seres invisibles que manifestaban su poder tremendo a través de fenómenos naturales. ¿Qué otra cosa podía hacer en su situación tan precaria, sino solamente implorar a estos poderes y pedirles su gracia y ayuda? Pedir es también la forma históricamente original de orar. Mientras la relación entre el ser humano y los dioses consistía sólo en experimentar la dependencia en situación de aguda necesidad, el pedir era lo más adecuado y faltaba el clima en el cual podía madurar el encuentro y con él la oración. Se dice, es cierto, que la necesidad enseña a orar. Pero en realidad, la necesidad sólo enseña a pedir que se le ponga término a la misma. Una vez pasado el apuro, se acaba también el pedir. Sería de desear que, tras el apuro, se despertara también el agradecimiento y con él la oración verdadera.

La petición bien pudo haber sido la forma originaria de la oración, aunque, a la luz de una representación moderna de Dios, no pueda ser su forma fundamental. Como hemos dicho más arriba, la oración es la vinculación consciente con "Dios". Pero "Dios" significa ahora, en la visión moderna del creyente, el amor creador que impulsa al cosmos a seguir desarrollándose, y al ser humano a que se siga humanizando. En esta visión ya no es más un *theos* dispuesto a ayudar o a hacer regalos. ¿Cuál va a ser entonces la forma que adoptará el encuentro con el amor original, esto es, la oración, en la actitud creyente moderna?

Evidentemente que la forma de la entrega. Pues ¿qué otra cosa espera de nosotros en primer lugar el amor que nos mueve, sino que nos dejemos llevar o impulsar por él? Esta entrega tiene dos lados, el uno activo, el otro pasivo. El activo consiste en poner atención a no apegarnos a nada. Hemos de dejarnos conducir por aquel movimiento creador, obedecer a su apremio, no seguir la tendencia a disponerlo todo. Deberíamos escuchar la voz de nuestra intuición y de nuestra razón y hacer lo que ellas nos dicen, pues el apremio del amor se expresa por medio de ellas en nuestra conciencia. La mística judío-francesa Simone Weil llama a esta actitud: *se laisser faire*, literalmente: dejarse hacer. En las cosas ordinarias, dice, podemos optar siempre entre hacer o no hacer; pero en nuestra relación con Dios, sólo tenemos la opción de "dejarnos hacer" o de "no dejarnos hacer".

El lado pasivo de la entrega consiste en que aceptamos voluntariamente lo que no podemos cambiar, por muy malo que sea, en la convicción de que el amor originario se revela también bajo esa figura, y que aún allí sigue siendo amor originario y llamándonos de "tú", y que no tenemos nada mejor que hacer sino entregarnos a él y dejarnos incautar por él. En una corta poesía de Erich Fried en la que enumera cosas que quisiéramos evitar, dice el estribillo: "Es lo que es, dice el amor...". La primera parte de este verso –"es lo que es"– suena a fatalista: en un estado de ánimo deprimido o relajado, se reconoce que no es posible cambiar la realidad, por mucho que uno quisiera hacerlo. Pero en su contexto, el estribillo no tiene nada de fatalista. Lo que hace es presentarnos al amor hablándonos y diciéndonos que aceptemos la realidad, porque él es la realidad y que por eso ella es buena, por dolorosa que sea en esta ocasión, porque tiene cuidado de nosotros y lo que más quiere es nuestro bien. Cualquier relente de fatalismo queda afuera. En el ánimo del mencionado estribillo, Alfred Delp, un jesuita detenido y malamente torturado por los nazis, pudo escribir en su celda de prisionero: "el mundo está tan lleno de Dios. Él nos sale al encuentro como brotando por todos los poros de las cosas. Por todos los poros, no sólo los agradables y alegres. Pero no nos queremos dejar cautivar, defendemos nuestro pequeño yo (ahí se choca el ser humano con el de misterio del mal que está en su propio interior) y por eso nos quedamos alienados de nuestro fundamento más profundo y de nuestro verdadero bien. Pero éste no lo acepta así nomás, y de cualquier manera quiere darnos de su plenitud. Por eso no cesa de atraernos y esta atracción despierta en nosotros la necesidad de encontrarlo y de llegar a unirnos con él".

Esta ansia se convierte en oración de petición. No se pide ya por algo tangible –lo útil–, ni por ayuda o solución de nuestros problemas, o para salir de apuros, ni para que haya buen tiempo, o por cualquier otra cosa, como acostumbraban las peticiones premodernas. El misterio hacia

el cual nos volvemos y en el cual respiramos y vivimos no es un mago que vaya a intervenir en el curso regular de la naturaleza para adaptarlo a nuestros deseos y desordenarlo enteramente. La fe moderna pide siempre e insistentemente sólo una cosa: unirse con el amor originario y que se termine nuestra enajenación con respecto a nuestro verdadero bien: en último término pide simplemente que se cumpla aquello que quiere el amor originario.

En esta perspectiva pierde sentido hasta el pedir perdón. Porque con esta petición se evoca al amo enojado cuya ira se pretende aplacar. Pero el torrente del amor originario no está nunca airado ni es rencoroso: sólo los humanos lo somos. ¿Pierde sentido el pedir misericordia? De ninguna manera, porque misericordia es algo distinto a perdón. El buen Samaritano practica la misericordia, no el perdón, al ayudar a un ser humano en apuros. Tampoco la misericordia de Dios tiene nada que ver con el "perdón de los pecados". La petición “ten piedad de nosotros” es la confesión de nuestra miseria más profunda que sólo puede aliviarse con el encuentro con la belleza y riqueza eterna que deseamos.

Al revés de la petición de perdón, alabar y agradecer son formas de oración que caen por su peso y no deberían faltar nunca, porque respiramos y vivimos en esa realidad eterna del don. Igual que la adoración, pero no como sometimiento, sino como la forma superlativa de la admiración, del asombro, del silencio total. El orante de pie, mirando hacia arriba y con las manos alzadas hacia el cielo, era la figura que servía de modelo a quien rezaba en la premodernidad. En el sentido de la fe moderna, la figura que serviría de modelo sería más bien la del pez en el océano. El agua lo envuelve, lo lleva, lo cobija, lo penetra, lo nutre, le da respiración y vida, está infinitamente cerca de él, siempre y en todas partes. Orar es volverse consciente de esta cercanía íntima y entregarse a ella.

Liturgia como oración comunitaria

En el párrafo anterior se trataba de la oración personal. Ella sigue siendo una condición indispensable de la oración litúrgica, pues sin oración personal la liturgia no superará el nivel de un protocolo cualitativamente valioso, pero vacío en sí mismo. Y debería superar ese nivel, porque ella es en esencia el encuentro con Dios de la comunidad creyente. Si esto es así, entonces habría que cambiar la forma de este encuentro con Dios, como consecuencia del cambio que ha tenido la figura de Dios.

Cada religión expresa de distintas maneras su relación con Dios o con los dioses. La liturgia es la forma eclesiástica de este culto, organizado por la directiva religiosa o por un colectivo de fieles. Nuestra liturgia, al igual que cualquier otro culto, es también algo preparado de antemano. Escapa a la improvisación por parte de los individuos, mientras que cada cual puede improvisar libremente su propia oración personal.

En la liturgia, el individuo debe integrarse a ella y seguirla, sometiéndose de alguna manera a un protocolo. Sólo así puede aprovecharse de la experiencia profunda de la comunidad. Este protocolo está inspirado, consciente o inconscientemente, en el que en otros tiempos, (o aún ahora de alguna manera), había que observar exactamente al comparecer ante un príncipe u otro dignatario. Pues el Dios Altísimo, ante quien uno comparece en la liturgia premoderna, es la figura infinitamente agrandada de una alteza mundana. Por ello queda muy exactamente estipulado en aquella liturgia todo lo que, según las circunstancias, se debe decir y hacer en esta audiencia santa, qué vestimentas se deben llevar para el efecto, con qué fórmulas, gestos y porte corporal haya que dirigirse al príncipe divino, en qué ocasiones y días hay que presentarse ante él, etc. Y ¿quién prescribe este protocolo sagrado, pensando ser perito en los protocolos celestiales, de los cuales los terrenales tendrían que ser una copia? Una instancia en Roma que se cree mandatada por Dios y que prescribe con una exactitud casi ansiosa lo que se debe hacer y dejar de hacer en una fiesta litúrgica. En esta preocupación y ansia se siente todavía algo de aquel temblor y temor reverencial ante el Dios sentado en su trono celestial de Isaías 6, junto con la idea que al Dios altísimo le importa sobremanera ser honrado de esa manera protocolar. Esta preocupación explica las advertencias y avisos provenientes de obispos o del Vaticano en el sentido de que absolutamente nada debe cambiarse en los textos controlados y aprobados por Roma. Son tres veces santos. Con el siguiente texto, tomado de un decreto litúrgico Vaticano del año 2001, se puede ilustrar hasta dónde llega la ocupación romana en el punto: "Traducir textos litúrgicos no es asunto de creatividad, sino de fidelidad y exactitud en la traducción de los originales del latín a las lenguas vernáculas. Expresiones como *caro*, carne, deben traducirse literalmente, y no mediante abstracciones como egoísmo. Los verbos deben traducirse con toda la precisión correspondiente a persona, número y forma (activa o pasiva). La creación de nuevos textos es de competencia exclusiva de las conferencias episcopales. Estos textos nuevos deben reproducir exactamente el estilo, la estructura, el vocabulario y otras particularidades del rito romano".

Pero la representación tradicional de Dios sentado sobre un alto trono y rodeado de una corte de príncipes celestiales ha caído ya en desuso. Por ello se vuelven sin sentido la mayoría de las prescripciones protocolares. Pese a todas las advertencias del Vaticano, éstas han dejado de ser obligatorias.

Sin embargo, un protocolo no deja de tener sentido en sí mismo. La razón de ello es que lo exterior no debe contradecir a lo interior. Pues lo exterior expresa lo interior. Las prescripciones protocolares son un reflejo externo de la manera en que se vive o debería vivirse la realidad como experiencia interna. Por ello tienen sentido y son obligatorias. En

un entierro no se baila un vals ni se salta de aquí para allá relajadamente. No porque ello estuviera prohibido, sino porque tal manera de comportarse hacia afuera no concuerda con la experiencia que la comunidad bajo tales circunstancias vive o se ha propuesto vivir. Para expresamos unos a otros lo que vivimos internamente, lo hacemos mediante vestimenta, compostura y gestos. Por ello es que quien preside la asamblea litúrgica no se presenta ante la comunidad vistiendo unos pantalones vaqueros deshilachados y una polera sin mangas, sino una vestimenta adaptada a las circunstancias; en el fondo, una vestimenta protocolar. En privado está permitido rezar en pijama, pero no se lo puede hacer como presidente de la asamblea ante el altar. Cualquiera lo sabe. Pero la razón por la cual no me está permitido aparecer ante el alcalde de la ciudad en pijama no es la misma que para el caso del altar, pues eso sería rebajar a Dios a no ser sino una proyección de quienes detentan algún poder en el mundo. Lo muestro precisamente cuando en privado le rezo a Dios en pijama, siendo así que me encuentro allí con la misma realidad divina. Pero cuando se trata de un encuentro colectivo con la profundidad de Dios, los signos que yo ponga no deberían contradecir la vivencia de la colectividad. Una vestimenta protocolar interrumpe y supera entonces el nivel de la vida diaria. Uno puede preguntarse si para ello es todavía necesaria toda la guardarropía papal y episcopal, y hasta los ornamentos de la misa a los que en otros tiempos se los tenía por tan santos e importantes que los manuales de moral tachaban de pecado mortal celebrar misa sin estola, por no hablar de celebrar sin casulla...

Una mirada crítica a los textos litúrgicos

La liturgia abarca textos que deben ser dichos y rituales que deben ser actuados. Ambos han caído en una grave crisis debido al paso de lo premoderno a lo moderno. Sobre todo los textos. Estos hablan la lengua del pasado premoderno y por ello están llenos de la imagen de Dios como de un "rey todopoderoso en las alturas". De ahí viene la acentuación de la distancia con respecto a Dios y el papel importante que tienen la oración de petición y la confesión de pecados junto con la petición de perdón. Esto nació de la idea de que, igual como sucede con los poderosos humanos, sólo se puede alcanzar algo del alto trono de Dios gracias a la intervención de abogados. Debido a la representación premoderna de Dios, aún está todo lleno de conceptos que no significan nada real para el ser humano moderno, como pecado, culpa, castigo, penitencia, absolución, o de construcciones teológicas que se las dan de verdades de fe, como el sacrificio de la cruz y de la misa. A pesar de su dignidad y de su perfección literaria, tal lenguaje no sirve ya para expresar el encuentro con Dios del creyente moderno. Son poco más que elevadas palabras. Para el creyente moderno la participación activa en ello carece de sentido.

¿Qué debe hacer entonces? ¿Alejarse de la liturgia? Ello significaría dejar de ir a misa los domingos, pues para la mayoría se reduce a ello su participación litúrgica. Las misas dominicales son las imprescindibles reuniones de la comunidad de fe. Allí la Iglesia se vuelve visible y se realiza. Necesitamos de tales reuniones con nuestros hermanos en la fe para fortalecernos y confirmarnos en ella. Son los momentos en que vale decir que Jesús viviente está creativamente en medio de sus discípulos. Entonces, no ausentarse, sino aguantar con paciencia lo que no podemos cambiar. En caso necesario, se debería encender un transformador interior para traducir en sentido moderno las cosas valiosas que nos llegan en paquetes medievales...

Si se tiene suerte, es posible encontrar un grupo donde la liturgia se haga más a la medida de la sensibilidad de creyentes modernos, y donde, a pesar de todas las ordenanzas y prohibiciones de Roma, se lean textos que respondan a las representaciones modernas de la fe. Los textos litúrgicos están destinados básicamente a ser pan nutritivo para la comunidad de fe. Pero en muchos casos, este pan está tan viejo, que se ha vuelto duro como piedra. No se debe olvidar que los textos tradicionales no han caído del cielo, sino que fueron redactados en otro tiempo por personas como nosotros, para otras personas de aquel tiempo, como expresión del tipo de encuentro con Dios que ellos experimentaban. Si hacer eso fue bueno en otro tiempo, ¿sería malo hacerlo hoy redactando nuestra propia forma de encontrarnos con Dios?

Los textos litúrgicos deberían reflejar hoy, para los creyentes de la modernidad, una representación distinta de Dios que la del rey celestial rodeado de su corte de santos y ángeles a quien según el protocolo está permitido dirigirse de una sola manera. Por tanto, necesitamos textos litúrgicos que expresen el milagro original de Dios de manera tal, que la comunidad moderna de los creyentes se encuentre en ellos consigo misma. Ciertamente, no tenemos que esperar esos textos de Roma. Ni tampoco de los obispos que están todo el tiempo desviando sus ojos hacia Roma. Tenemos que hacerlos nosotros mismos. Como lo hizo Oosterhuis en el ámbito lingüístico holandés. Esto supone en quien se atreva a hacerlo que tenga una intuición de fe y experiencia de oración, creatividad y talento literario. Cada liturgo debería ser capaz de crear libremente sus oraciones. Los conductores de cultos protestantes son en promedio mejores que los católicos desde este punto de vista. No es extraño. Al clero católico le falta una tradición en ello, porque nunca antes había podido hacer otra cosa que leer en sus misales los textos prescritos por Roma.

Pero si falta el sostén de la oración personal –tanto entre los creyentes como entre los presidentes o animadores de asambleas– la liturgia será con mucho una experiencia estética, o un deber cumplido cuyo mejor momento es aquél en que se oye el “pueden ir en paz”.

Rituales

Pero la liturgia no es sólo una totalidad de textos para ser dichos, sino una totalidad de rituales para ser actuados. Los rituales sirven para traspasar la frontera entre materia y espíritu y para salir por un momento del ámbito de lo útil y objetivo, y pisar un nivel más profundo, el de lo esencialmente humano. Las bestias no necesitan rituales, porque viven en el nivel de lo útil y lo agradable. Pero los humanos los necesitan, y mucho, precisamente por su inutilidad. Pues los rituales son esencialmente inútiles, es su característica. No son medios para alcanzar otra cosa. Es precisamente esta inutilidad la que los vuelve preciados. Pues desde el momento en que se abandona el nivel de lo útil y por tanto de lo superficial, se abre el nivel de lo profundo, lo transcendente, lo que es verdaderamente pleno. Por eso se los experimenta como un enriquecimiento y se los repite con gusto. Esto vale para los rituales profanos, como golpear a la puerta, levantarse cuando llega una visita importante, tender la mano o abrazar al encontrarse, ponerse de pie cuando pasa un cortejo fúnebre. Esto vale aún más para los rituales religiosos, como juntar las manos o arrodillarse o encender un cirio. Ellos hacen que los encuentros más o menos anónimos con lo trascendente se vuelvan encuentros en algún grado conscientes. Hay también rituales propiamente cristianos, como la consagración del fuego y del agua, la alabanza del cirio pascual, la unción de la ceniza, la veneración de la cruz, la procesión con el Santísimo, el entierro por la Iglesia... que dan a los rituales religiosos un colorido expresamente cristiano. Recuerdan que la realidad transcendente es un amor sin fronteras que nos salió al encuentro en Jesús.

Entre los rituales católicos, sobresalen los siete sacramentos. Para realizar el valor agregado que se les adjudica en comparación con los demás rituales, se suele apelar tradicionalmente a que el Dios de lo alto interviene en persona cuando el rito se ha practicado con exactitud (donde el protocolo recobra su lugar). Lo hace, por ejemplo, borrando el pecado original, haciendo fluir la gracia, regalando perdón, remitiendo castigos, convirtiendo el pan en el cuerpo de Jesucristo, etc. En una manera moderna de representarse la fe, no queda ciertamente nada de todo aquello. Por eso los sacramentos pierden en la modernidad creyente el valor agregado que la piedad premoderna les había asignado sin crítica, en la ilusión de que Dios mismo interviene en ellos, mientras que los demás rituales y oraciones no serían otra cosa que obras humanas.

En los orígenes, había sólo dos rituales de especial importancia: el bautismo y la eucaristía. Le debían su valor a su fuerza expresiva, como lo muestra el origen del bautismo. Sumergirse en las aguas del Jordán por obra del predicador carismático que fue Juan (sumergirse y bautizarse –*baptizein* en griego– son lo mismo etimológicamente) podía ser experi-

mentado todavía de manera muy auténtica como un nuevo nacimiento, el comienzo de una existencia agradable a Dios. La Iglesia primitiva adoptó ese rito como signo de la renovación que se vive por la fe en Jesús. Pero los signos no sólo expresan algo, sino que fortalecen aquello que expresan. Son creativos. Como el "sí" de una pareja al casarse no sólo expresa sino confirma y fortalece la unión mutua. Poco a poco fue creciendo el número de aquellos rituales tenidos por importantes hasta llegar al mágico o santo número de siete, pero al mismo tiempo se desvalorizó su calidad de signo. En realidad, los siete sacramentos son sólo signos, aunque esto pertenece a la esencia del sacramento en el catecismo premoderno. Tienen apenas una pizca de fuerza expresiva, y no son nada de creativos. En ellos lo único que hay de creativo es aquel mundo de arriba que lamentablemente no existe. Los sacramentos son sólo señales enviadas hacia ese otro mundo con el fin de que intervenga, según lo prometido. Así, ¿qué valor expresivo tiene todavía el poco de agua que se derrama sobre la cabecita de un niño? ¿Puede ese gesto dar a entender lo que es el baño del nuevo nacimiento? ¿Y el poco de aceite en la frente de un enfermo o del confirmando? Por haber dejado de ser expresivos, esos rituales no tienen ya ninguna eficacia existencial. Llamamos "existencial" a lo que toca a la existencia humana, la vida concreta y perceptible, y le afecta y le influye. Lo que no es existencial, es por ello mismo poco comprensible como signo. En la imaginería premoderna, ningún sacramento necesitaba tener una eficacia perceptible. Su eficacia pertenecía a otro mundo y era tan poco perceptible como ese mundo. Para la modernidad, no hay nada que pertenezca a otro mundo. Si los sacramentos son valiosos, lo son sólo en la medida de su expresividad, la cual es idéntica con la medida de su eficacia. Pero como decayeron hasta no ser sino señales, perdieron esa expresividad. Una señal no necesita expresar nada, sino sólo hacer partir una actividad convenida.

Los sacramentos no son tan importantes en la visión moderna de la fe. Su valor es sobre todo del orden sociológico. Dan un perfil propio a la Iglesia católica-romana. Una asociación cualquiera sin perfil propio, está amenazada de desmigajarse, pues no se diferencia mucho de otras asociaciones, ni se mantiene largo tiempo unida por esta diferencia. Esto vale también para una asociación llamada Iglesia. es una suerte que la asociación Iglesia no sea sólo una construcción sociológica; es la comunidad que se ha congregado en torno a Jesús de Nazaret y que vive de una vinculación existencial con él. Esta vinculación viene siendo activada una y otra vez por la oración. Por ello la oración es más importante que todos aquellos siete rituales que activan sólo ocasionalmente esta vinculación, algunos sólo una vez en toda la vida. Y aquellos que lo hacen más a menudo, se degradan hasta no ser más que acciones protocolares. En todo caso, más importante que los sacramentos y más importante aún que la oración,

es la manera como la persona vive su cristianismo, esto es, si ella se deja guiar por el espíritu de Jesús, y cómo se deja guiar.

Los rituales y los signos son sin duda buenos y algunos de ellos nos ayudan de veras. Los necesitamos, porque somos una unidad de espíritu y materia. Pero como creyentes modernos sólo necesitamos aquéllos que no presupongan ningún origen ni eficacia sobrenatural. Todo debe tener un sentido y una amigabilidad con este mundo o intramundana. Si los rituales y los signos no nos dicen nada, no nos ayudan ni renuevan, no tienen valor, por mucho que pertenezcan a los siete sacramentos y la dirección premoderna de la Iglesia los alabe y los llame imprescindibles. Lo esencial y definitivo, la intimidad con el amor original que es el fundamento más hondo de nuestra existencia, puede alcanzarse sin sacramentos igual que con ellos. Ambos son igualmente un camino para la mística, si entendemos esta palabra como la experiencia de la profundidad espiritual inabarcable.

En el momento en que esta experiencia mística se vuelve consciente y se objetiva, la idea premoderna ve división o distancia, por cuanto Dios sigue siendo una realidad "afuera" o "frente a", como lo muestra el culto, a pesar de toda la intimidad que se le reconoce y que no se ve disminuida por objetivarse en el culto mismo. En cambio, en la visión creyente moderna, uno permanece unido con el amor original a pesar de la objetivación (sin la cual no se podría hablar de experiencia); este amor original es al mismo tiempo un Tú y la esencia más profunda de nuestra propia esencia. Esto le puede atraer a la visión moderna de la fe la acusación injusta de panteísmo. Se siente aquí la perpetua tensión entre trascendencia e inmanencia.

Lo que llevamos dicho no ha sido una descripción exhaustiva de la diferencia entre la espiritualidad moderna y la premoderna. Pero se ha abarcado toda un área. De ello se sigue que en un mundo que piensa en forma moderna, la espiritualidad cristiana premoderna está amenazada de muerte. Ello vale para la liturgia dirigida y controlada desde Roma, para los sacramentos, para la oración de petición (en la medida en que ésta presupone un "Dios en las alturas" que graciosamente presta oídos y puede intervenir en provecho del orante), para la invocación de los santos como apoyo para la oración de petición ante el Dios sentado arriba en un trono apenas accesible, para el sacrificio, que es una práctica premoderna y hasta precristiana, practicada como una manera de reforzar la oración de petición; lo cual es en el fondo una suerte de corrupción; también vale para el autocastigo y la autoflagelación, embellecidos cosméticamente con el nombre equívoco de penitencia. No hay lugar ya para ninguna de estas cosas en una espiritualidad moderna.

Una espiritualidad que unifica

¿Qué queda entonces del cristianismo? Lo esencial. Aquello que era el cristianismo al comienzo. Porque entonces no era todavía una religión (todo lo que se acaba de describir pertenece a la religión), sino la fe de una comunidad en Jesús de Nazaret como salvador, y la fe en un misterio amoroso del que él estaba pleno y al que él le hablaba como a un "Padre". En otra parte se describe más abundantemente lo que él quería decir con esta palabra[8].

Al revés de esta espiritualidad creyente moderna, la premoderna tendía constantemente a separar. Piénsese en la intolerancia cristiana de los siglos anteriores que llevó a las guerras de la religión, o en la amenaza de muerte por la *sharia* cuando un musulmán pasa a otra religión, concretamente al cristianismo, o en la ley contra la blasfemia. O también en el tironeo en la actual situación eclesiástica en torno a la celebración común de la Santa Cena. La diferencia en la representación conceptual de lo que sucede en la Eucaristía (¿se transforma el pan?, ¿se realiza un sacrificio? ¿tiene la profesión de fe el mismo contenido, de tal manera que no nos contemos cuentos recíprocamente?, etc.) bastó para que se prohibiera la participación de católicos en una gran celebración protestante en Munich y se castigara a los indóciles. La causa es siempre la ilusión teísta de que uno dispone de la verdad absoluta porque el "Dios de las alturas" se la comunicó al propio grupo.

Frente a ello está la tendencia unificadora de la espiritualidad creyente moderna y de la dinámica del amor original, el cual se revela a lo largo de la historia cósmica como una tendencia constante a una unidad cada vez más rica. Cuánto de ello pertenezca a la confesión de fe de todos los cristianos, es algo que se deriva de la intuición de Pablo, quien sintetiza el sentido de la creación, de la Iglesia y de la vida cristiana en la frase: "para que Dios sea todo en todas las cosas" (1Cor 15,28).

---

[8] Ver en Roger LENAERS, o.c., *Otro cristianismo es posible*, cap. 7. (N. del T.).

Capítulo 11

¿Por qué siempre la Biblia?

El título de este capítulo acusa una cierta molestia, sin duda la que siente la modernidad no creyente frente a este libro. Es verdad que también un creyente puede sentirse molesto cuando un domingo por la mañana lo sorprende la visita de dos testigos de Jehová que pretenden convertirlo a la verdadera fe a punta de textos bíblicos. Pero el no creyente moderno se siente siempre molesto cuando oye cómo se habla de la Biblia en la Iglesia. Él puede apreciar la Biblia como un documento histórico de gran valor, sin rival en los récords *Guinness* en cuanto a número de ediciones y de lenguas a las que ha sido traducido. Además, este libro ha sido fundamental sin duda alguna para la cultura occidental, la cual a su vez ha marcado en forma decisiva al mundo moderno. Pero fueron los creyentes quienes adjudicaron a la Biblia la importancia que tuvo, por estar persuadidos de que contenía la palabra del Dios vivo, y que por eso era santa e intocable, como depósito de la verdad divina, orientación de la acción humana y respuesta a todas las preguntas importantes de la vida.

Esta persuasión se apoya lamentablemente en una ilusión –dice la modernidad–. El pensamiento moderno se ha dado cuenta del carácter ilusorio de un mundo superior al terrenal desde el cual estos libros habrían caído, como una lluvia. Es la razón por la que molesta bastante la veneración con que se rodea a la Biblia y el mucho trajín en torno a ella. Esta veneración es del mismo tipo que la que los musulmanes le tributan al Corán. También este libro contiene las mismísimas palabras de Alá, igualmente sacrosantas e intocables, y ¡ay de quien lo profane! En mandatos como el de azotar o lapidar a una adúltera, se ve a qué desmesuras inhumanas puede conducir tal manera de pensar. Pues esa forma tan cruel de ejecución aparece como la voluntad expresa de Alá –que es por lo demás también la expresa voluntad de Yahvé en la Biblia–. Y la protesta humana contra tales decisiones divinas no tiene el más mínimo peso.

La jerarquía de la Iglesia católica concuerda naturalmente con el pensamiento moderno en que el autor del Corán es Mahoma, y no Alá ni el ángel Gabriel. Pero con la misma naturalidad está completamente en desacuerdo con esta manera de pensar, si se la quiere aplicar a la autoridad divina de la Biblia. El carácter divino y la absoluta confiabilidad e importancia de las palabras bíblicas quedan para la jerarquía completamente fuera de dudas. Se esfuerza en consecuencia en inculcar a los creyentes esta manera de ver las cosas. Así al menos actúa en la actualidad. Porque en otro tiempo, Roma recomendaba que, en lugar de ocuparse de la Biblia, los fieles cultivaran otras formas de piedad, como el rosario, el culto del Corazón de Jesús, el mes de María, las Cuarenta Horas, las cruzadas de penitencia, la veneración de santos, o procesiones, peregrinaciones y vía crucis. Con el mismo celo, recomienda ahora la lectura personal de la Biblia, la participación en círculos y talleres bíblicos, la visita a conferencias y cursos, la lectura de introducciones a los libros bíblicos. Todo ello ha despertado un gran interés, que explica los éxitos de librería y de siempre nuevas traducciones, como también la variedad de biblias infantiles, juveniles, de bolsillo o ilustradas, así como revistas y comentarios bíblicos.

Para que los fieles se familiaricen con la palabra de Dios, Roma prescribe que haya no dos sino tres lecturas bíblicas en las misas dominicales (lo que casi nunca sucede) y prohíbe reemplazar las lecturas bíblicas por otras no bíblicas (lo que sucede a veces). Y estima que el tenor literal de estas lecturas es tan santo, que prohíbe cualquier cambio en las traducciones bíblicas, aun en aquellos pasajes cuyo significado no les queda claro ni a los mismos exégetas.

No es la única manera como la jerarquía eclesiástica da a entender su persuasión de que cada frase de la Biblia es una palabra original de Dios mismo, y un tabú frente a cualquier pretensión de entrometerse en ella. Lo hace también cuando refuerza la autoridad de sus enseñanzas mediante alusiones explícitas o implícitas a palabras de la Escritura. En general un autor o autora recurre a una alusión o cita para indicar que no está sólo en lo que afirma, sino que hay otras personas de peso y autoridad que piensan como él, y que lo que escribe no es un disparate. Pero en los documentos eclesiásticos una nota que remita a la Biblia sirve regularmente como argumento decisivo para probar que lo que dice el documento es correcto. La autoridad divina de la Biblia sale garante por aquello.

Contradicciones ocultas

Pero si la jerarquía está realmente tan persuadida de que la Biblia es la "palabra de Dios" vivo (así debe afirmarse tras la proclamación de cada lectura en la misa), es muy extraño que durante más de 1000 años

no haya vacilado en dificultar mucho el acceso a esta palabra. Lo hizo en primer lugar cuando durante siglos la entregó en una lengua que sólo una minoría de auditores podía entender. Esto quiere decir que no le parecía tan mal que los oyentes no pudieran sacar provecho del mensaje proclamado. Aparentemente estaba persuadida de que el solo oír tales palabras sería sanador y salvador. Eso correspondería a la opinión de la jerarquía según la cual los sacramentos no pierden nada de su eficacia salvadora aun cuando se impartan a personas que no pueden darse cuenta de nada, como la unción de los enfermos a un paciente en coma o el bautismo a un recién nacido.

Además, no hay concordancia entre el hecho de que se acentúe tanto la importancia del encuentro personal con la Biblia, por una parte, y que, por otra, durante más de mil años los fieles no tuvieran ninguna posibilidad de familiarizarse con esta palabra de Dios fuera de la celebración litúrgica. Para ello se requería ser parte de la pequeña minoría capaz de leer, y de la élite aún más pequeña que sabía latín. Además, la Biblia era un objeto escaso. Cada ejemplar era una copia a mano, trabajo de mucha paciencia, para el que sólo los monjes tenían tiempo. Fuera de ello, sólo los monjes tenían en sus bibliotecas conventuales los preciados manuscritos que podían ser copiados. Eso cambió con la invención de la imprenta en el siglo XV. Desde ese momento cualquiera que supiera latín y tuviera bastante dinero podía hacerse de un ejemplar y leer la Biblia en su casa. Desde el siglo XVI no se necesitaba saber latín, porque comenzaron a salir traducciones impresas de la Biblia en lenguas que cualquiera podía entender. Como el trabajo de traducción lo emprendieron Martín Lutero y otros reformadores, la jerarquía romana consideró que estas traducciones eran un peligro para la fe de los creyentes y una traición a la palabra santa de Dios. De ahí vino el proverbio: "*traduttore, traditore*", acusando a esos traductores de traidores y falsarios.

Pero, al prohibirse las traducciones reformadas y permitir las no reformadas sólo bajo estipulaciones muy estrictas, despertó la sospecha de que la Biblia era un libro peligroso del que más valía alejarse. Claro que sólo quería evitar que sus fieles se infectaran con pensamientos heréticos. Pero el resultado real de sus prevenciones estaba en contradicción con su profesión de fe en el valor insustituible del contacto con "la palabra del Dios vivo". Pues debido a estas medidas, la Biblia se quedó como un libro cerrado bajo siete sellos para el católico medio. Al revés de los cristianos reformados, el católico no conoció el pensamiento bíblico ni pudo familiarizarse con la forma de hablar de sus autores, ni con el nombre de regiones, sitios y personas, ni con los de los libros de que se compone, siéndole desconocido el contexto o trasfondo histórico y cultural de lo que en ella se cuenta. Con todas estas lagunas, la mayor parte de su contenido carece para él de significado, no juega ningún papel en su diario

vivir ni se interesa por ello. La lectura de la Biblia en la misa no tiene para él importancia, y es algo de lo que no espera nada, en la mayoría de los casos es un trozo obligado de la liturgia del domingo que no tiene la menor influencia en su actividad ni en su manera de pensar. Y cuando los testigos de Jehová tocan el timbre de su casa con la Biblia en la mano, se siente indefenso, perdido y les cierra la puerta en las narices en forma poco cristiana.

Pese a la traducción de la Biblia y a la ayuda que prestan los comentarios bíblicos, la lectura personal que ahora recomienda tanto la jerarquía sigue siendo una empresa delicada. Una edición normal de la Biblia tiene casi 2.700 columnas, que corresponden cada una a una página bien llena. ¿Quién se atreve a leer todo eso con devoción, o al menos atentamente? Nadie llega a leer más que extractos relativamente cortos. Hay libros bíblicos que ni siquiera los hojea nadie. Se puede decir en realidad que nadie lee la Biblia, ni siquiera los celosos promotores de su lectura personal. A lo más, se leen pasajes de la Biblia. Cabría preguntarse honradamente en qué medida los pasajes que se leen son de veras iluminadores y aportan salud y salvación –para no hablar de los que nunca se leen–.

Sin embargo, se dice que en este libro lleno de mitos, relatos, orientaciones éticas, doctrinas, proverbios y predicciones llega a expresarse el mundo omnisciente y todopoderoso del que nosotros dependemos totalmente; se dice de él que es la "palabra de Dios" dirigida a nosotros. Parece por tanto necesario examinar esta idea.

La Biblia como "Palabra de Dios"

¿Cuál es el contenido exacto de la doctrina tradicional eclesiástica de que la Biblia es palabra Dios? El Concilio Vaticano II lo formula así: "Estos libros han sido escritos bajo inspiración del Espíritu Santo y tienen a Dios como autor". Así que todo lo que estos libros contienen ha sido inspirado por Dios a los autores humanos. Pero el Concilio se distancia al mismo tiempo de la doctrina hasta entonces vigente de que Dios les hubiera inspirado a los autores cada palabra griega o hebrea que se les ocurriera. Con este cambio de orientación, resolvió el problema de la llamada "inspiración verbal" de las traducciones, problema que consistía en lo siguiente. En la Iglesia occidental había una traducción latina del siglo III, la así llamada *Vulgata*, que oficialmente hacía las veces de Biblia. Pero las palabras latinas en que estaba escrita esa *Vulgata* no eran los vocablos hebreos o griegos directamente inspirados. La pregunta que se planteaba entonces era si el Espíritu Santo le inspiraba también al traductor estas palabras latinas. En la antigüedad, la única respuesta posible era la afirmativa, es decir, reconocerle una inspiración verbal también a la *Vulgata*.

De lo contrario no se habría escuchado nunca en el Occidente latino una palabra auténtica de Dios. Pero desde el siglo XVI en adelante se habían multiplicado las traducciones en las lenguas de los diversos países, por lo que no se podía confiar en que el Espíritu Santo estuviera al lado de cada traductor inspirándole cada palabra que saliera de su pluma. La solución dada por el Concilio consistió en dejar de sostener que cada palabra del original griego o latino era inspirada y libre de error, manteniendo la inspiración sólo de las expresiones, es decir, de las frases. En cambio el Islam sigue fiel en su idea de la inspiración verbal del Corán. Las traducciones no valen lo mismo que el original árabe. De ahí que en la mezquita el Corán deba ser leído siempre en árabe, aun cuando no haya allí nadie que entienda esa lengua.

Inspiración divina significa de hecho que las comunicaciones humanas de los autores bíblicos son comunicaciones de Dios mismo. ¿Cómo se las amaña la tradición para explicar esta unidad de lo divino y lo humano? Lo hace mediante una doctrina dogmática que levanta tantos problemas como la inspiración misma: la de la encarnación. El Concilio de Calcedonia enseñó en el año 451 que las naturalezas humana y divina de Jesús se aúnan "sin mezcla y sin división". De manera semejante la Escritura Santa es a la vez palabra de Dios y palabra humana. El Concilio Vaticano II habla en este contexto de una "actividad humana y divina, indivisiblemente adaptadas entre sí", pero no explica cómo es ese vínculo que las adapta la una a la otra. La fe se empeña en entender. Algunos teólogos ocurrentes han tratado de explicarlo por medio de comparaciones. Dicen que se podría comparar al autor humano con un instrumento musical que va siendo pulsado por los dedos de Dios, o con los de un secretario que transcribe fielmente el dictado divino o con un mensajero que trae el recado de Dios. Pero bien dice el proverbio francés: *comparaison n'est pas raison*, comparar no es demostrar, y la teología las ha rechazado como insuficientes.

La insuficiencia de explicación no es el único fallo en el que se incurre al afirmar que un libro humano equivale a una serie de palabras propias de Dios. Las muchas incorrecciones que se encuentran en la Biblia debilitan igualmente esta creencia. El Vaticano II ha abandonado la idea de la "inspiración verbal" para mantener sólo la de que Dios se comunica. Pero también ha reconocido que la Biblia contiene errores –y ésta es una visión completamente nueva en toda la tradición– pero son errores insignificantes que nada tienen que ver con el mensaje propiamente tal. Con todo, ¿puede Dios equivocarse aunque sea en pequeñas cosas? Se necesita una solución para este problema. Pese a estas vacilaciones, todas las Iglesias –protestantes, ortodoxa y católica–, sostienen incólumes la equivalencia entre palabra bíblica y palabra de Dios.

Advertencias críticas sobre la equivalencia entre "palabra bíblica" y "palabra de Dios"

La primera crítica que se puede levantar contra esta equivalencia es el burdo antropomorfismo que encierra. Se puede decir que Dios se expresa, se da a conocer, se revela en el devenir cósmico. Es una forma de hablar que tiene sentido, aunque es una expresión humana y está por tanto lastrada de antropomorfismo. Pero decir que Dios "habla", es dar un paso más en el camino antropomórfico. Pues hablar indica ya una restricción entre las formas con que cuenta el ser humano para expresarse. Expresarse es un concepto más general y por tanto preferible para aplicárselo a Dios, más bien que aquel otro que implica sólo palabras, es decir, estructuras sonoras portadoras de un sentido. Para pronunciar palabras, se requiere de pulmones, laringe, cuerdas vocales, boca y lengua. Sólo las estructuras sonoras llamadas "palabras" pueden llegar a replicarse en cierta medida y a fijarse mediante signos escritos. La Biblia sería entonces tal fijación aproximada de estructuras sonoras divinas, palabras de Dios. El antropomorfismo de tal idea supera todos los límites.

En segundo lugar: como nos lo enseña más de un texto bíblico, la palabra de Dios es creadora. Si pues la Biblia es la palabra de Dios, el contacto con ella debería producir en el lector o auditor un cambio hacia el bien. Se dijo más arriba que la jerarquía eclesiástica había sostenido que esto también valía de quienes no entendían el texto leído. Para apuntalar esta opinión, la jerarquía apelaba a lo que sucede en los sacramentos. El bautismo limpiaría al niño de la mancha de un pecado hereditario, lo libraría de las garras de Satanás y le haría partícipe de la salvación eterna aun cuando él no entienda nada de lo que allí sucede. Sin embargo, la salvación ¿no debería ser de alguna manera experimentable? Pues ella es el equivalente, en un nivel más profundo, del bienestar corporal, y éste se puede experimentar. El contacto con la Sagrada Escritura debería conseguir una mejor manera de ser humano, lo que significa progresar en el bien, lo que debería percibirse de alguna manera. Igual como se hace para la salud propia, así también se debería dejar tiempo para el contacto bienhechor con la Biblia. Pero el feligrés medio no tiene mucho interés en círculos bíblicos o conversaciones y cursos en torno al tema. Es inútil seguir buscando otros signos o formas de eficacia sanadora como fruto de la lectura bíblica en las misas dominicales.

Hay todavía una tercera crítica que se puede formular como pregunta: ¿de dónde *sabe* la jerarquía que la Biblia es palabra de Dios? Apelar a la tradición es sólo diferir el problema, pues ¿de dónde lo sabe la tradición? Por lo demás, los musulmanes pretenden lo mismo para el Corán, y los Mormones para su Libro. La Iglesia rechaza tales pretensiones como inválidas. ¿Pero por qué razón? En primer lugar porque la Iglesia pretende lo mismo. Pero entonces tendríamos la palabra de uno contra palabra del

otro, y no una verdad probada frente a un error probado. ¿Tiene la Iglesia razones objetivas para rechazar las pretensiones de sus adversarios?

Ella afirma que sí. El argumento contra el Libro Mormón es que el relato de Joseph Smith es totalmente inverosímil. Según éste, el ángel Moroni le habría dado instrucciones para excavar en un lugar, hasta encontrar un rollo dorado que contenía dicho libro. Este libro estaba escrito en una lengua misteriosa. Pero el ángel lo inició en esa lengua de tal manera que fue capaz de traducirla al inglés. Cuando la traducción estuvo lista, el rollo habría desaparecido tan misteriosamente como había aparecido. Claro que para una mente sobria este cuento es demasiado bueno para ser verdadero. Pero quien piensa con la mentalidad premoderna, como la jerarquía eclesiástica, debería poder suponer que si "para Dios no hay nada imposible", entonces ¿por qué no podría ser verdadero este mismo relato extravagante?

Respecto al Corán, la jerarquía eclesiástica tiene otros argumentos: que Mahoma no aporta ninguna prueba para confirmar su afirmación de que él haya transcrito palabra por palabra todo lo que el ángel Gabriel le había dicho, y además que hay varios trozos del Corán que están simplemente copiados de la Biblia, y que Mahoma era un guerrero y un polígamo, lo que pone en duda que haya tenido una unión tan grande con Dios. Pero, ¿no era Moisés igualmente un guerrero como lo prueba entre otros el relato de Números 31 sobre su campaña de exterminio contra los madianitas? Y David, esa otra columna del Antiguo Testamento, ¿no era aún más guerrero que Mahoma y tan polígamo como él? En cuanto a la tercera columna, Salomón, modelo de la sabiduría bíblica, con sus 700 mujeres y 300 concubinas (1 Reyes 11,3), ¿no era un superpolígamo? Y sin embargo los tres son tenidos por portavoces confiables de la revelación divina.

En vez de decir que otras revelaciones son objetables, la Iglesia debería fundamentar su afirmación de que la Biblia es el depósito de mensajes divinos con auténticas palabras de Dios y no un libro con palabras humanas. ¿Pero puede hacerlo? En general, ¿es de suyo posible saber con certeza que unas palabras humanas son al mismo tiempo, o en primer término, palabras del Dios eterno? ¿Puede suponérselo confiadamente por el mero hecho de que lo afirme gente a quien uno estima fiable? Porque, ¿cómo lo sabe esa gente? Podría ser que Dios mismo se lo hubiera confirmado. Pero, ¿dónde consta dicha confirmación? ¿En qué otra parte sino en la misma Biblia o en el Corán? Esta prueba es un claro círculo vicioso, porque se aduce como prueba lo mismo que debería ser probado. De tal manera que no hay ninguna certeza respecto al origen divino de las palabras bíblicas: a lo más es una suposición y una esperanza.

Sin embargo, ¿no sería sumamente importante tener certeza sobre el punto? Es grande el riesgo de construir la propia vida sobre las palabras de otras personas, aun cuando éstas vengan en libros tenidos por santos,

como la Torá, el Libro Mormón, el Corán y aun la Biblia, como si éstas fueran palabras infalibles de Dios. Ello es lo que durante la historia ha llevado derecho a cometer excesos muy lamentables, como la extinción de las culturas inca o maya por obra de los "conquistadores" cristianos que las miraban como paganas y enemigas de Dios, o el atentado contra las Torres Gemelas del 11 de septiembre. La consecuencia de tales excesos es que se rechace radicalmente el origen divino de esos libros llamados santos, igual que cualquier comunicación que pretenda venir de lo alto. A pesar de todo, la Iglesia sigue sosteniendo imperturbable la equivalencia de la Biblia con la palabra de Dios, aunque carezca de pruebas, pues seguro que no las hay.

Quien piensa con mentalidad moderna, aun siendo creyente, debe rechazar de entrada, o *a priori*, esta equivalencia y por tanto también la forma de pensar la inspiración que aquélla presupone. Pues se apoya en una división de la realidad en dos secciones: el mundo sobrenatural de un Dios que habla y el mundo natural de personas que escuchan. Y ésta es la negación más clara de la autonomía cósmica y humana, y por tanto, de la modernidad. Pero la modernidad aporta también otros argumentos *a posteriori*. Pues, suponiendo que sea Dios quien habla en la Biblia, ésta no podría contener ningún error ni prescribir ninguna regla de vida no ética. De lo contrario, el Dios omnisciente se estaría equivocando y el juez supremo estaría prescribiendo comportamientos impropios. Sin embargo, nadie duda de que la Biblia tiene una cantidad de inexactitudes y que a menudo aprueba comportamientos no éticos. Veámoslo primero en el Antiguo Testamento.

Errores y faltas de ética en el Antiguo Testamento

Las inexactitudes o falsedades aparecen en el Antiguo Testamento como imposibilidades, contradicciones o errores.

Entre las **imposibilidades** se cuentan, por ejemplo, la creación de los vegetales, según Génesis 1,11, anterior a la creación del Sol; o la altura del diluvio en Génesis 72, a saber, 15 yardas sobre el cerro más alto; o la permanencia de 600.000 hombres, con mujeres y niños, por tanto dos a tres millones de personas, durante 40 años en el desierto, según Éxodo 12,37, donde no había nada qué comer ni beber; o que Moisés sea el autor de los cinco libros que se le atribuyen, mientras en el Deuteronomio 34 cuenta su propia vida y funeral; o que el Sol se detenga durante 24 horas en el cenit (Josué 10,13) por orden de Josué.

Entre los **errores**: la mención de camellos en el tiempo de los patriarcas, alrededor de 1800 a.C., cuando se sabe que esos animales fueron domesticados sólo hacia 1200 a.C; que las liebres sean rumiantes (Lev 11,6); que Abraham, según Gen 21,32, negocie con Abimelec, rey de los filisteos, siendo que este pueblo aparece en Palestina sólo hacia 1200 a.C.

Entre las **contradicciones**: que Aarón muere en el monte Horeb, según Números 33,38, y en Moserá, según Deuteronomio 10,6; que el rey Jehú, según 2Re 10,30, recibe premio por haber matado a traición a todos los descendientes del rey Acab, mientras que en Oseas 1,4 es castigado por esa acción.

Todas estas son faltas pequeñas, aceptables según el Concilio Vaticano II, porque no dañan lo esencial del mensaje. Pero este argumento no sirve desde el momento en que Dios ordena o permite o promueve actos inhumanos o injustos. Hemos hablado ya del exterminio de los madianitas por orden de Yahvé en Núm 31, un genocidio junto al cual el de Srebenica se queda pequeño. Pero hay más de lo mismo. En el libro de Josué caps. 10 y 11, se dice que Dios mandaba expresamente sacrificar todo lo que viviera en las ciudades conquistadas de Canaán. En 1Sam 15,1-3, Yahvé manda vengarse contra Amalec por algo que había sucedido 150 años antes: "Maten sin piedad a hombres y mujeres, niños y lactantes, terneros, ovejas, camellos y asnos". Hacer la guerra, siempre con la ayuda o por encargo de Yahvé, es lo más natural del mundo en el Antiguo Testamento. El Corán es en buenas cuentas más pacífico que los libros narrativos de la Torá, pese a que justifica ocasionalmente la violencia.

Apenas se puede hablar todavía de justicia, cuando se lee en Núm 15,32 que el recoger leña el día de sábado es condenado con la muerte –y ello de una manera bárbara, mediante lapidación–. La misma pena bárbara está decretada por Yahvé para una serie de "crímenes", como comportamientos homosexuales, quiromancia, adulterio u ofensa de los padres. Da rabia también el comportamiento cambiante de Yahvé, quien primero incita a David a levantar el censo de la población, para luego vengarse de él por esta acción haciendo que mueran miles de este pueblo sin tener culpa de nada (2Sam 24). Pese a todo esto, la tradición sigue afirmando que toda la Torá es palabra de Dios, y recomienda su lectura porque nos acerca a Dios. Tuvo que venir la modernidad a abrirnos los ojos sobre lo condenable de ciertos hechos y costumbres que antes eran aceptados como normales, como la esclavitud, el genocidio, la lapidación, la pena de muerte como castigo contra la homosexualidad. ¿Quiere decir esto que Yahvé tenía en aquel tiempo un sentido ético subdesarrollado?

Como último argumento en contra de la equivalencia entre Biblia y "Palabra del Dios vivo" valga la siguiente inconsistencia de la jerarquía eclesiástica. Por un lado, ella mantiene incólume esta equivalencia, sin ningún sentido crítico, pero por otro la contradice al soslayar sin ningún reparo más de un mandato o prohibición importante de la Torá. Pues la circuncisión, el descanso del sábado, las prescripciones sobre la pureza, las leyes alimentarias, el culto sacrificial –que toma diez capítulos enteros del libro del Levítico–, están todos fuera de uso. ¿Con qué derecho, pues todo aquello es realmente palabra de Dios?

La Torá como una épica judía

Los libros narrativos de la Torá fueron tenidos un tiempo como libros de historia. Es cierto que contienen un material de interés histórico. Pero en realidad más que historia son una épica. El contenido del Pentateuco, esto es, los cinco libros atribuidos a Moisés: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio, es sólo un poco más histórico que el contenido de la Ilíada. Lo mismo se diga de los libros de Josué, Jueces, los dos libros de Samuel y los once primeros capítulos del primer libro de los Reyes. Es probable que Abraham, Moisés, David y Salomón hayan existido realmente. Pero lo que de ellos se cuenta es el destilado de tradiciones orales en las que juegan un papel importante la concentración épica y el gusto por la fabulación, igual que en cualquier épica de la antigüedad.

Recientes excavaciones hechas en Palestina confirman por lo demás que todo aquello tiene poco que ver con una historia contada fielmente. Los libros narrativos del Antiguo Testamento parecen ser la obra de uno o varios autores de mediados el siglo VII a. C. que elaboraron como canto épico todo un material de cantos, mitos, relatos heroicos, leyendas, costumbres antiguas, rituales, crónicas, leyes y oraciones. Parece que la escritura llegó a Israel recién a partir de los años 900 a. C., después del reinado de Salomón, mientras que en Egipto y Mesopotamia era común en círculos bastante más amplios. Sólo después de esa época los reyes de Samaria y Jerusalén mantienen una correspondencia, mediante sus escribas, con las cortes de los pueblos vecinos. Por eso el contenido del libro primero de Reyes, desde su capítulo 12, se refiere a crónicas reales y a otras fuentes escritas, y lo que lo que allí se cuenta es más o menos confiable históricamente.

El argumento decisivo para fechar la redacción de la Torá hacia la mitad del siglo VII a. C. es un texto en el libro primero de los Reyes. El reino de Salomón se dividió después de su muerte en dos partes bajo el reinado de su hijo Roboam. Diez tribus configuraron el reino del Norte, y sólo dos el más pequeño y pobre reino del Sur, el de Judá, cuya capital fue Jerusalén. En 1 Reyes 13,1-2 se habla de un profeta de Judá que poco después del año 900 a. C. amenaza al reino del Norte con un castigo divino, porque él y su pueblo habían mancillado al país con el culto a los ídolos. Al mismo tiempo le anuncia de parte de Dios que un príncipe ideal va a surgir en el futuro desde Judá, cuyo nombre era Josías, quien desbancará a los ídolos en toda la región de las doce tribus de Israel y hará un poderoso Estado del territorio reunificado, tal como llegó a ser Israel en tiempos de David. Esta alusión a Josías, quien reinó en Jerusalén desde el 639 al 609 a. C. es el argumento decisivo para la datación de la Torá en el siglo VII. Ello queda claro si se lo compara con la situación siguiente. Imaginémonos que aparece un manuscrito, supuestamente del siglo XIII,

que critica el mercadeo de indulgencias y predice que va a levantarse un monje alemán para terminar con el negocio de las indulgencias y con la simonía romana; nadie dudaría que este manuscrito no puede ser del siglo XIII, sino del siglo XVI.

Los autores del siglo VII tenían dos objetivos en vista al redactar su relato épico. El primero era religioso por su naturaleza misma. No se había resuelto aún en Israel cómo iba a terminar la lucha entre el culto de Yahvé y el de los dioses de la fertilidad, como Baal y Astarté. Los autores monoteístas querían contribuir a la victoria del culto de Yahvé, fieles al espíritu de los profetas y del rey Ezequías que se la habían jugado por el culto de Yahvé medio siglo antes.

La visión histórica de estos autores se caracteriza por la manera como interpretan las experiencias políticas de Israel. Éstas no son, a sus ojos las consecuencias de los conflictos entre las dos grandes potencias de entonces, Egipto y Asiria, que más tarde se iban a convertir en Babilonia, que arrinconaban al reino del Norte y al del Sur, Samaria y Judá. Lo decisivo para ellos era si Israel se había mantenido fiel a la ley de Yahvé, o no. En sus escritos volvía siempre como un estribillo la advertencia de que a Israel le iba bien mientras honraba a Yahvé y observaba sus leyes y preceptos, y le iba mal apenas se ponía a seguir a los dioses de sus vecinos. Esta interpretación no es muy plausible, pero lo cierto es que la fidelidad a la ley de Yahvé ha asegurado la supervivencia del pueblo judío. Ella consiguió que los judíos pensaran y vivieran distinto que sus vecinos y por ende los distinguía de ellos. Esto los guardó de hundirse sin remedio en el crisol cultural de los pueblos del Medio Oriente.

El segundo objetivo de estos autores era de naturaleza nacionalista. Lo único que había quedado de la confederación de las doce tribus luego del ocaso del reino del Norte y la destrucción de su capital, Samaria, por los asirios en 722, fue el pequeño territorio de Judá, de escasa densidad de población, con su insignificante capital Jerusalén. Si Israel como un todo era verdaderamente el pueblo elegido de Yahvé, debería volver a ser tan poderoso y rico como en los días de David y Salomón. Tal era su mensaje. Pero el poder de David y la riqueza de Salomón habían sido sólo sueños idealizados de los autores del siglo VII, según resulta de las investigaciones arqueológicas.

Esta convergencia de tendencias religiosas y nacionalistas debía tener como resultado dos cosas a la vez. Por una parte, que Judá siguiera fielmente las leyes de Moisés, de tal manera que Yahvé mantuviera sobre él su mano protectora; y por otra, que se acrecentara la prontitud para hacer esfuerzos bélicos conducentes a la unificación de las doce tribus bajo el cetro de Judá –aunque de veras nunca habían configurado una unidad política–. Esta forma idealizada de escribir la historia hizo aparecer a un lejano sucesor de David, el rey Josías, como una figura mesiánica.

Sería el salvador que volvería a hacer grande a Israel. Judá recibió con entusiasmo la épica de la Torá así gestada. Ella se convirtió en la constitución espiritual de Israel y el rasgo fundacional de la identidad judía, como la Ilíada debería serlo para los griegos. Por ello se volvió intocable y santa, llegando a convertirse poco a poco en el depósito literal de las promesas de Yahvé.

Este mito mesiánico sufrió un primer desmentido serio cuando el rey Josías entró en conflicto en 609 a. C. con el Faraón Nekó perdiendo allí la vida. Un segundo desmentido aún más fuerte, cuando el rey Nabucodonosor conquistó Jerusalén diez años más tarde y deportó a la mayor parte de sus habitantes hacia Babilonia, y un tercer desmentido, el definitivo, cuando el mismo Nabucodonosor, tras otros diez años, asoló completamente la ciudad en castigo por una revuelta. Durante el exilio en Babilonia revivieron los dos elementos principales del mito judío: por un lado, la necesidad de una conversión a Yahvé, pues la catástrofe fue cargada otra vez a la cuenta de factores religiosos, no políticos, esto es, a la infidelidad de Judá; y por otro lado, el tema nacionalista: que Yahvé no iba a dejar a Israel en el abandono, sino que le regalaría un nuevo futuro a su pueblo unificado, del Norte y del Sur. Fue la persuasión que abonaba principalmente el profeta Ezequiel. Basta recordar su famosa visión de los huesos secos (cap. 37) que predecía la resurrección de todo el pueblo de Israel.

Algo se cumplió de todo ello. El año 539, el rey Ciro de Persia venció a los Babilonios y conquistó su capital. Apenas un año después, permitía que los deportados judíos volvieran a Jerusalén. Es cierto que tras sesenta años casi ninguno de los deportados había visto alguna vez esa ciudad. No obstante, una parte de ellos aprovechó la oportunidad de este permiso. Es natural que fueran aquéllos en quienes más efecto había producido el mito de Jerusalén como la ciudad de Dios y cuna del pueblo elegido. Todo se concentraba en esta ciudad en torno al muy modesto nuevo templo y el sumo sacerdote. Pues ya no había más rey y estaban sujetos políticamente a los persas. La Torá fue elaborada por última vez bajo la supervisión del escriba Esdras. Más tarde nacerá la leyenda de que los rollos de la Escritura que se guardaban en el templo habían ardido en 587 durante la devastación de Jerusalén, pero que Esdras se los habría dictado durante cuarenta días a cuarenta escribanos, bajo inspiración divina y por tanto sin ninguna falta.

Las partes narrativas de la Biblia no son históricas

Lo más probable es que las secciones narrativas de la Biblia no sean históricas. Lo que se cuenta sobre Abraham, Isaac y Jacob en el libro del Génesis tiene que haber sucedido alrededor de 1800 a. C. y fue redactado sólo después de mil años de tradición oral... ¿Qué confiabilidad histórica

pueden tener tales relatos? Hasta el Vaticano ha reconocido entre tanto que los once primeros capítulos del Génesis son poesía épica de naturaleza mitológica. Pero si eso es así, entonces no queda nada del Jardín del Edén ni del pecado original, como tampoco nada de la teología rabínica que Pablo ha construido sobre ello en su Carta a los Romanos, ni de lo que Agustín ha destilado de ese relato, como el pecado original, la necesidad absoluta del bautismo y la condenación de los niños no bautizados.

La falta de perspectiva histórica se aplica igualmente al relato bíblico de la salida de Egipto y la llegada a la tierra prometida. Estos relatos fueron trasmitidos también oralmente a lo largo de varios siglos, lo que hace que el historiador desconfíe de ellos. Pero no es sólo eso, sino que hay pruebas muy fuertes de que no son históricos. La primera de ellas es la imposibilidad a la que ya hemos aludido de que dos o tres millones de personas con sus animales (véanse las cifras en Éxodo 12,37-38) se hayan podido mantener en vida durante cuarenta años en el desierto. En segundo lugar, las excavaciones de los últimos 25 años han demostrado que nada de lo que allí se cuenta coincide con los hallazgos arqueológicos. Es cierto que en los profetas del siglo VIII, Amos y Oseas, hay vestigios de una tradición que da cuenta de un éxodo desde el Egipto y de un errar durante cuarenta años por el desierto. Pero es posible explicar esta tradición como el recuerdo de un pequeño grupo de israelitas que emigraron desde el Egipto a una tierra de Canaán que ya de mucho tiempo antes estaba poblada por israelitas. Fue al parecer una inmigración de la tribu de Leví, a la que pertenecían Moisés y Aarón. Ella habría constituido el pequeñísimo núcleo histórico de los relatos épicos que terminaron en la redacción bíblica del siglo VII. De ahí que el éxodo desde Egipto no sea historia en el sentido moderno, sino épica creativa sobre la base de tradiciones antiquísimas. Lo mismo se diga de la reacción de Yahvé frente a la opresión de Israel, como de la salvación del pequeño Moisés desde las aguas, de su experiencia ante la zarza ardiente (donde el "Yo soy el que soy" es un invento de un autor profundamente creyente que vivió seiscientos años más tarde), de su misión, de las diez plagas, del cordero pascual, del paso del Mar Rojo, del agua de la roca, del maná, de las codornices, de la proclamación de los diez mandamientos y todo el resto. Es bueno tomar conciencia de ello.

Las excavaciones han relegado también al género de la leyenda mucho de lo que se cuenta en los dos libros de Samuel sobre el primer tiempo de los reyes. Los hallazgos arqueológicos enseñan que hasta los años 900, el tiempo de David y Salomón, Jerusalén no era más que un pueblo grande fortificado y no la capital de un imponente reino. A esto se agrega que estos reyes tan destacados en la Biblia son perfectos desconocidos en los documentos de la época, pues no se encuentra ninguna alusión a sus nombres en las tabletas de cerámica babilónicas ni en el intercambio epistolar egipcio. Al parecer, David debió ser nada más

que un exitoso guerrillero que se convirtió en un mito y que luego fue engrandecido algo más por los autores bíblicos del siglo VII. La promesa que Dios le hiciera de que su trono, es decir, su dinastía, iba a durar para siempre es fruto de la ilusión nacionalista de la cual los escritores bíblicos fueron a la vez creadores y víctimas.

Las consecuencias de este cambio de perspectivas amenazan sobre todo a la liturgia, y en particular, a la de Pascua. Pues ¿qué queda de la festividad pascual nocturna, si en realidad no hubo ningún éxodo como el descrito por la Biblia, ni por tanto ninguna "noche santa", ni cordero pascual, ni sangre salvadora, ni ángel exterminador, ni cena pascual con panes ázimos, ni paso del Mar Rojo? Olvidémonos de la columna de nube de día y la de fuego por la noche, el pacto o la Alianza en el Sinaí, los 40 años de desierto, la serpiente de cobre, el maná y las codornices, el agua desde las rocas y muchas cosas más de las que echa mano el Nuevo Testamento. Sin embargo, la liturgia habla de la fiesta de Pascua como del "cumplimiento" de lo que se nos ha pronosticado de forma encubierta a través de los relatos legendarios de los libros del Éxodo y de los Números. Según ella, podremos apropiarnos del anuncio pascual si participamos en las experiencias –de hecho imaginarias– de Israel. Por eso hace cantar en el *Exsultet*, la alabanza del cirio pascual: "Porque éstas son las fiestas de Pascua, en las que se inmola el verdadero Cordero, cuya sangre consagra las puertas de los fieles. Ésta es la noche en que sacaste de Egipto a los israelitas, nuestros padres, y los hiciste pasar a pie el mar Rojo. Ésta es la noche en que la columna de fuego esclareció las tinieblas del pecado". Y después de esta alabanza del cirio pascual, sigue la principal de las siete lecturas de la liturgia de la palabra: la del paso del mar Rojo, la que por mandato venido de lo alto nunca puede faltar. También la fiesta judía de la *Pesaj* pierde su fundamento. Ha dejado de ser una "memoria" actualizada, un memorial que traiga el pasado al presente, para no ser sino un memorial de leyendas, tan poco de recordar como la de la liberación de Isaac en la fiesta musulmana del sacrificio.

Quien conoce aquel ciclo de leyendas puede valorar todavía los relatos del éxodo en la liturgia pascual como un rico lenguaje de imágenes sobre un acontecimiento liberador decisivo en nuestra propia vida cuyo origen está en la entrega final de Jesús de Nazaret. El lenguaje de imágenes enriquece, trae colores, abre la visión. Sin embargo, hay que pasar por alto muchas de las cosas que traen tales relatos, como el dolor que las diez plagas dejaron caer sobre el proletariado rural de Egipto, o la muerte de los primogénitos de cada familia, "hasta el hijo de la esclava arrodillada junto al molinillo de mano", o los muchos soldados jóvenes ahogados bajo las olas que inopinadamente rompieron sobre ellos.

Pero hay algo aún más problemático: que el feligrés medio está tan poco familiarizado con la Biblia que apenas si conoce algo del mito del

éxodo. Las comparaciones sirven bien poco si el término de la comparación es desconocido. Y no tiene sentido emprender la laboriosa tarea de tratar de familiarizar a los feligreses con un relato de más de 2500 años para ilustrar el acontecimiento central de nuestra fe a través del desvío de lo que de ese relato se haya aprendido. Parece más razonable mostrar la riqueza de aquel acontecimiento clave de nuestra fe, llamado la "resurrección", con la ayuda de imágenes, comparaciones y relatos modernos, o dicho en otros términos, desarrollar una nueva liturgia pascual, pese a las protestas de liturgistas con mentalidad mística. Pues el objetivo no es la liturgia misma, sino el acceso que ella pueda facilitarnos a una fe más profunda en Jesús y su Dios.

De cómo la Torá de los judíos se volvió Sagrada Escritura de los cristianos

En lo anterior no estábamos pidiéndole cuentas a la Escritura santa de los judíos. Sólo queríamos mostrar lo impracticable que es afirmar sin crítica, como se hace una y otra vez, que las palabras de ese libro son palabras del Dios Altísimo. El cristiano y creyente moderno no puede menos que rechazar tal afirmación. Es para él un asunto de honestidad. Sin embargo, ese libro santo de los judíos sigue siendo importante para los cristianos, con tal de que se lo limpie de todo lo que supone intervenciones desde un mundo de afuera del cosmos. Con esta frase se quiere rehabilitar el Antiguo Testamento, al menos en forma provisoria y acotada, para hacerlo más detalladamente en el próximo capítulo. Antes de hacerlo, habrá que buscar respuesta a la pregunta de cómo desde el comienzo los cristianos pudieron adoptar la Escritura santa de los judíos como su propia Sagrada Escritura, o más precisamente, como depósito fidedigno del hablar de Dios.

Eso se explica sencillamente por el hecho de que la Iglesia tardía siguió por el mismo surco trazado por la Iglesia primitiva. Y ésta reconoció a la Biblia judía sin crítica alguna como su propia Sagrada Escritura, pues estaba compuesta de miembros auténticamente judíos, y por lo tanto le prestaba crédito a la leyenda según la cual el escriba Esdras, inspirado por el espíritu de Dios, había dictado a cuarenta escribanos la totalidad de los rollos de la Torá que habían sido consumidos por el fuego después del exilio en 587 a. C. Así llegaba a asentarse el convencimiento, en lento desarrollo ya antes del exilio, de que el mismo Yahvé había formulado la Torá palabra por palabra. Ya se ha explicado más arriba el origen de esta convicción como un proceso psicológico que comenzó cuando esta épica era venerada como el libro de la vida del pueblo judío. Dado que este pueblo era el elegido de Yahvé, el libro que contaba su vida fue considerado como aprobado y garantizado por Yahvé y digno de toda confianza. Es lo que le confirió a la Torá su aureola de santidad y la hizo intocable y santa. Hubo todavía un segundo factor que contribuyó a lo mismo, y

fue la autoridad de las palabras de los profetas conservadas en la Biblia. Los profetas eran tenidos por los portavoces de Dios. En los libros donde se conservan sus palabras se lee unas 350 veces la solemne expresión "palabra del Señor". Moisés fue también un profeta, según Deuteronomio 34,10, incluso el mayor de todos, de ahí que todo el Pentateuco, atribuido a Moisés, fuera tenido por "palabra de Yahvé".

Cuando la Iglesia primitiva comenzó a separarse del judaísmo, no vio razón para revisar las concepciones de éste. Por ello la Sagrada Escritura judía siguió siendo para ella palabra de Dios. A ello se agregaba que la autoridad divina de la Biblia le era sumamente útil para su anuncio de que Jesús era realmente el Mesías de Dios y que la Iglesia era la prolongación verdadera de su antiguo pueblo. En su opinión, Jesús había sido anunciado ya como salvador en el Antiguo Testamento y se habían cumplido en su vida y su muerte las predicciones sobre el Mesías. Por ello se repite como un estribillo en los evangelios la frase: "para que se cumpliera la Escritura". En el mismo espíritu presenta Lucas a Jesús (24,27) explicándoles a los de Emaús "comenzando por Moisés y todos los profetas, todo lo que se había escrito sobre él". El Antiguo Testamento fue especialmente útil para explicar la historia de la Pasión. Pues la muerte en cruz de Jesús era el gran escándalo. Parecía contradecir groseramente el anuncio según el cual él era el Mesías de Dios y su hijo amado. Pues un crucificado era tenido de todo punto de vista por un maldito y rechazado. Pero se podía apelar, por ejemplo, al cuarto canto del Servidor sufriente de Isaías 53, o al Salmo 22, en el cual triunfaba quien había sido aparentemente abandonado por Dios. Parece ser que los evangelistas llegaron hasta manipular de alguna manera la historia de la pasión para adaptar los hechos a tales predicciones y que agregaron detalles que debían hacer más claras aún las coincidencias.

Más tarde se interpretaron aún muchos otros textos en este sentido. Así lo hicieron los Padres de la Iglesia y la liturgia. Esta interpretación no plantea ningún problema a quien parte del supuesto tradicional de que el Espíritu Santo le ha entregado sus palabras e imágenes a los autores bíblicos con el fin de que los predicadores los usen como argumentos en el anuncio cristiano. Pero quien lee la Torá como una épica del pueblo judío, siente que la lectura cristiana interpone sus propias construcciones. Pues se ha vuelto hoy meridianamente claro algo que los lectores premodernos no pudieron aceptar: que los vínculos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento son a menudo ficticios. Piénsese en el famoso texto de Isaías 7,14, que dice: "La doncella (en el original es: la joven mujer) va a concebir y dar a luz un hijo". Este texto es la predicción que le debe servir de señal al rey Ajaz. El profeta le anuncia al rey una señal que éste podrá ver con sus propios ojos. Entonces, no puede tratarse de algo que va a suceder recién 800 años más tarde. Interpretarlo así sería sacar al texto de su

contexto y darle un significado totalmente distinto al que tenía a los ojos (humanos) del autor. Eso no es honesto.

La idea de "cumplimiento" supone que las palabras de la Torá son a veces "predicciones". Sólo a veces, pues su contenido se presta apenas rara vez para una interpretación cristiana. Los autores de la Torá tenían preocupaciones bien distintas de aquello que iba a suceder algún día con Jesús. Para una forma tradicional de ver las cosas, esto no es ningún problema, porque lo que ellos querían decir es completamente secundario: el verdadero contenido de sus palabras es lo que Dios quiere trasmitir por ellas. Pero entonces, ¿cómo se puede saber que en determinadas palabras del autor bíblico se encuentra escondido un mensaje completamente distinto del que él mismo está pensando decir, y que de esta manera él se ha convertido por un momento en un muñeco del ventrílocuo divino? ¿El criterio es que la predicción se cumpla? Pero a este cumplimiento bien se le puede llamar coincidencia casual o consecuencia de situaciones que se parecen. O incluso, sólo imaginación literaria, como en 1Cor 10,1-4, donde Pablo interpreta la ingesta de maná o el beber del agua brotada de la roca como si fueran las imágenes previas o adelantadas del bautismo y la eucaristía. Se puede sacar algún provecho de esta forma creativa de interpretar. Pero el autor del libro del Éxodo no tenía ninguna intención de enseñarnos de antemano algo sobre los sacramentos cristianos. Por otra parte, la posibilidad de encontrar coincidencias en el Nuevo Testamento no se limita a textos del Antiguo. ¿Se puede decir que cuando Platón en el segundo libro de su *Politeia* (*República*) habla del justo que va a ser torturado y crucificado[9] lo hace por inspiración del Espíritu Santo para predecir así la muerte de Jesús en la cruz, aún sin saberlo? Lo que hace Platón es sencillamente formular su idea sobre el posible destino de un justo en un mundo injusto. Y eso es lo que fue también Jesús.

De aquí se desarrolló en la Iglesia la idea de un *sensus plenior* o "sentido más pleno" o completo. Esta idea implica que un sentido más profundo ha quedado oculto en un texto, una especie de Escritura secreta de Dios que puede ser leída gracias a una iluminación del Espíritu Santo que se recibe al rumiar esas palabras de Dios con la suficiente aplicación y devoción. Muchos autores cristianos de los comienzos, como Orígenes y Agustín, han sido extraordinariamente inventivos en este sentido. Hay que

[9] En una traducción castellana del diálogo Politeia (República), II, v, se lee: "el justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado". *www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Platon/LaRepublica_02.html*. La edición Aguilar (Buenos Aires, 1993) traduce esta última palabra, igual que Lenaers, como "crucificado". Ambas traducciones son equivalentes, pues la palabra griega para empalar es *stauroo*, la misma que usan los evangelios para describir la crucifixión. Crucificar es "colgar de un madero", cualquiera sea su forma. (N. del T.).

admitir que el *sensus plenior* que así han conseguido es a menudo gratificante y enriquecedor. Pero está allí siempre al acecho el peligro de que el mensaje que el autor bíblico ha querido emitir se pierda en una nebulosa, quedando sólo lo que alguien extrae como sentido oculto gracias a una supuesta revelación del Espíritu Santo, cuando en realidad sólo es una construcción interpuesta y extraña al texto mismo.

De la Biblia judía al Nuevo Testamento cristiano

Corriendo el tiempo, los cristianos comenzaron a mirar sus propios textos como inspirados. Se lo puede explicar quizás de la siguiente manera. Estos textos reproducían el mensaje cristiano que procedía en primero y último término de Jesús. En ellos se escuchaba directa o indirectamente la voz de los apóstoles, quienes a su vez habían escuchado y visto a Jesús y por ello daban un testimonio de primera mano sobre él. Pablo se había colado entre los apóstoles por una puerta trasera. Como Jesús había hablado y actuado en nombre de Dios e inspirado por él, los escritos que contenían su mensaje tenían la validez de textos inspirados por Dios y fueron considerados palabras de Dios. Pasar de "inspiración divina" a "palabra divina" es fácil. Si un autor no estaba entre los apóstoles, como era el caso las más de las veces, por lo menos era alguien que, según se pensaba, había escuchado a un apóstol, directamente o por medio de otros. De ahí viene probablemente la enseñanza tradicional de que con la muerte del último apóstol se clausuró la "revelación", entendiendo por tal la totalidad de las Escrituras que se tienen por inspiradas. En realidad, la mayoría de los autores del Nuevo Testamento no conocieron el mensaje de Jesús ni siquiera de segunda, sino de tercera o cuarta mano. La opinión errónea de que los autores bíblicos eran apóstoles o al menos, como Marcos y Lucas, debían a un apóstol su familiaridad con la persona y el mensaje de Jesús, explica por ejemplo que la carta de Clemente, de los años 90, más antigua que el evangelio de Juan, no pertenezca a la Sagrada Escritura, pues no tiene como autor a un apóstol o discípulo de un apóstol, mientras que la segunda Carta de Pedro sí pertenece a ella, a pesar de que fue escrita en el siglo II y por tanto no puede ser de Pedro. Pasó por carta suya sólo debido a la ficción literaria del versículo introductorio. Probablemente no se imaginaban los autores que sus palabras humanas iban a ser elevadas a la categoría de palabras del Dios omnipotente. Habrían tiritado, del susto.

En el siglo IV una serie de tales escritos que habían sido guardados con mucha devoción pasaron a constituir un conjunto de libros inspirados y son desde entonces los llamados *libros canónicos* de la Biblia. *Canon* significa regla, a la que hay que atenerse, lista que no se debe modificar. No es claro por qué el canon de la Biblia abarca precisamente esos libros, o en otras palabras, por qué ésos y no otros debían ser tenidos por palabras de Dios. Cuando los libros eran cartas, la idea del que su autor había

sido un apóstol jugaba un papel decisivo. En cuanto a los otros libros y sobre todo respecto a los Evangelios, su difusión primera y su lectura frecuente en el seno de las comunidades fueron los filtros que los hicieron entrar en el canon. En cambio, los numerosos evangelios apócrifos fueron eliminados del canon porque su tendencia y su espíritu no concordaban con los cuatro canónicos que ya habían sido aceptados.

Aunque el Nuevo Testamento se mueve en el mismo mundo mental e imaginativo premoderno que el Antiguo y está lleno de recuerdos de la Torá, sin embargo no lo podemos considerar igual. Con el apoyo de algunos determinados pasajes de la Torá o del Corán se puede justificar sin más comportamientos inmorales, violencia y crueldad. Esto vale también ciertamente para los diez libros narrativos del Antiguo Testamento. Y hasta en los salmos se hallan versos por aquí y por allá que dan testimonio lamentable de impulsos de venganza y falta absoluta de piedad, tales como el final del salmo 149, utilizado por Oliver Cromwell para matar a sus enemigos realistas y a los católicos irlandeses. O el conocido salmo 2, que el Nuevo Testamento adjudica a Jesús, según el cual el Ungido de Dios va a regir con "puño de hierro", y si es necesario va a romper "como vasos de arcilla" a sus enemigos. Para no hablar de varios de los muchos salmos de maldición. No se necesita hoy probar que también el Corán puede ser utilizado para la violencia y la crueldad. Pero no se puede utilizar así el Nuevo Testamento.

Tampoco el Nuevo Testamento es palabra de Dios sin más

La afirmación que va en este epígrafe es clara y aceptable para un creyente de la modernidad que no cree ya en un recorrido de vaivén entre el cielo y la tierra. Sin embargo, también se pueden aducir pruebas que lo confirmen. Porque igual que la Torá, también el Nuevo Testamento contiene contradicciones, imposibilidades e improbabilidades y hasta expresiones que hay que rechazar por razones éticas.

Entre las **contradicciones** cabe mencionar, por ejemplo, que la huida de Belén a Egipto (Mt 2,14) no concuerda con la vuelta desde Jerusalén a Nazaret (Lc 2,39); o que los dos árboles genealógicos de Mateo 1 y el de Lc 3 son dispares; o que las apariciones del Jesús resucitado en Lc (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) suceden en Jerusalén, y en Marcos y Mateo, únicamente en Galilea; o que la ascensión de Jesús en Lucas tiene lugar el mismo día de Pascua, mientras que en los Hechos de los Apóstoles, ocurre 40 días después; o que en Romanos 5,17 se atribuye la "culpa" a Adán, mientras que en 1Tim 2,14, Eva es la culpable.

Imposibilidades hay muchas, al menos desde el punto de vista de quien tiene una mentalidad científica, como la de una concepción virginal sin espermatozoides, la de una estrella que señala un camino, y varios otros elementos mitológicos de los evangelios de la infancia, o milagros

de la naturaleza como la multiplicación de los panes o el andar sobre las aguas o la resurrección de un muerto en proceso de descomposición.

Entre las **inverosimilitudes** hay que contar la caótica trashumancia que habrían puesto por obra los romanos, gente por lo demás tan práctica, con el fin de llevar a cabo un censo poblacional al servicio de la recolección de impuestos. Es la forma como Lucas intenta hacer plausible que Jesús haya nacido en Belén. También los diálogos de Jesús con Nicodemo y con la samaritana (en la ausencia de los discípulos), o los dos largos discursos de despedida de Jesús en la última cena, que abarcan cuatro capítulos, por supuesto no estenografiados, y sin embargo escritos 60 más tarde por el cuarto evangelista, discursos inventados por este último.

Por último, el latente antijudaísmo de Juan o los enjuiciamientos globales contra los fariseos y los escribas son "éticamente" reprochables.

Todo esto y mucho más queda en la sombra como consecuencia de la afirmación general de que la Biblia, y también el Nuevo Testamento, son la "palabra del Dios vivo". Es sorprendente que personas altamente desarrolladas pierdan su sentido crítico apenas se les objeta algo insostenible y apelan entonces a una autoridad celestial. Tratan de resguardar, a menudo muy agudamente, comunicaciones supuestamente celestiales, en lugar de preguntarse cómo es que éstas puedan tener todavía sentido y caber en el mundo en que estamos hoy viviendo. Se entiende la ira de ateos luchadores, como Dawkins, Hitschens o Harris, frente a semejante capitulación de la razón humana.

A ello se agrega todavía que la misma Iglesia tradicional trata varias de esas así llamadas "palabras de Dios" como palabras humanas que no hay que tomar tan en serio. Esto se refiere no sólo a la mayor parte de las prescripciones vétero-testamentarias, incluso las más importantes, sino también a varias del Nuevo Testamento, como la prohibición de Jesús respecto al juramento (a menudo la jerarquía eclesiástica exige jurar como un medio para luego a obtener obediencia), o su repetida advertencia a cuidarse de la riqueza, o a no ofrecer resistencia a la injusticia, o también los preceptos atribuidos a Pablo (aunque tal vez su autoría le haya sido tardíamente adjudicada, ver 1Cor 11) sobre el velo de las mujeres en las asambleas de fieles. ¿Por qué estas palabras serían nada más que humanas?

La duda formulada y justificada más arriba sobre la fuerza salvadora que emanaría de la lectura o de la proclamación del Antiguo Testamento, vale también para la del Nuevo. Por ejemplo, la mayoría de los textos de Pablo que se leen en las misas dominicales no les significan a los fieles absolutamente nada. Las soportan con paciencia porque pertenecen a la liturgia y las dejan volar tranquilamente por encima de sus cabezas. Lo mismo se diga de los textos de los Evangelios que se refieren a enseñanzas de Jesús. En todo caso, leer u oír la Biblia no es algo incondicionalmente

necesario para vivir como creyente. Muchas de las personas que rezan regularmente el rosario ni siquiera poseen un Nuevo Testamento o, si lo tienen, no lo abren nunca. La devota Edad Media, un período que abarca varios siglos, no conocía del Nuevo Testamento poco más que los evangelios de la infancia y de la pasión, porque éstos eran los que saltaban más a la vista en la así llamada "Biblia de los pobres". Durante más de mil años se pensaba al parecer que el resto era inútil para la fe...

Resumiendo, se puede decir que tampoco el Nuevo Testamento es palabra de Dios bajada del cielo. Para una fe moderna, esto está claro de antemano, pues una tal equivalencia divide la realidad en dos mundos separados, quita su autonomía al mundo real y entrega a la gente al poder de aquéllos que pretenden ser plenipotenciarios del Dios Altísimo y así disponen de los demás. Los libros santos pertenecen esencialmente al pensamiento religioso y a la religión. La modernidad se ha despedido de ésta. Con todo derecho, como se lo explicará todavía más adelante. Por ello, también el Nuevo Testamento es palabra humana. Martín Lutero, quien pese a todo era un premoderno hombre piadoso, embebido en la cultura de la tardía edad media y por tanto premoderno, no se había dado cuenta de ello todavía. Por ello construyó toda su vida sobre una palabra de Pablo en el capítulo 3 de la Carta a los Romanos: que sólo la fe salva. (Pero, ¿qué era lo que Pablo entendía con esta palabra?). Y ello, sin las "obras". Esto fue para él una palabra infalible de Dios, y por tanto una verdad divina, aunque Santiago dice en su Carta –y también esto es verdad divina– que la fe (pero ¿qué entendía Santiago con esta palabra?) sin obras está muerta (2,14). Esta relativización de las palabras neotestamentarias vale también por supuesto para la frase del cuarto evangelio: "Y la Palabra era Dios", traducción por lo demás bastante equívoca del original griego que bien traducido es: "Y divino era el Logos". Pero, ¿cómo podría saber el evangelista lo que él dice sobre un logos que le pertenece a Dios? Y sin embargo esta palabra humana del comienzo del siglo II se convirtió en la piedra fundamental del Credo de Nicea y de la doctrina cristiana y sigue siéndolo hasta el día de hoy.

Capítulo 12

Rehabilitación de la Biblia

En el capítulo anterior hemos visto por qué a la Biblia no se la debería llamar "Palabra del Dios vivo" en el sentido literal. Pero si esto es así, ¿qué importancia tiene todavía para nosotros? ¿Es más importante que otras palabras humanas? Las reflexiones siguientes son una tentativa por mostrar que, pese al análisis crítico anterior, ella sigue siendo muy importante. Son, pues, una especie de rehabilitación.

Se suele traer muchos argumentos para defender la Biblia. Por ejemplo, que ha plasmado a Occidente, y que Occidente por su parte ha puesto su sello a la historia mundial de los últimos cinco siglos. Pero en realidad es más bien la Ilustración quien le ha puesto su sello, más que el mensaje bíblico. También la tecnología y la política colonial. Y estos tres factores poco tienen que ver con aquel mensaje. Más bien lo contradicen. La cultura occidental debe algunas cosas a lo que hay de bueno en la Biblia, pero también a lo menos bueno que hay en ella. Piénsese en la discriminación del mundo no judío que atraviesa todo el Antiguo Testamento; en el antijudaísmo del Nuevo Testamento, que ha dado origen al antisemitismo y se ha hecho por ende responsable de la *shoa*; en la subordinación de la mujer en ambos Testamentos y en el fundamentalismo bíblico que anima a los republicanos en los Estados Unidos y a los judíos ortodoxos en Israel, con todos los problemas que de allí se derivan para el Medio Oriente y el mundo entero. Quizás la naturalidad y frecuencia con la que en nuestro Occidente cristiano se hace la guerra tiene también algo que ver con la naturalidad con la que se habla de guerras en los relatos de la Torá, muy al revés del espíritu del evangelio.

No sirve mucho tampoco como argumento lo que se dice sobre el valor literario de la Biblia. Es verdad que contiene relatos a menudo conmovedores y observaciones muy profundas. Pero también los hay, y aún mayores, en otras obras maestras, mientras que, junto a pasajes de gran valor, hay otros aburridos y áridos, principalmente en el Antiguo Testamento, como listas de nombres, recuentos, largas determinaciones jurídicas y prescripciones minuciosas sobre rituales y sacrificios. El Nuevo Testamento, la parte para nosotros más importante de la Biblia, no es

brillante en lo literario sino sólo en contados pasajes. Así que es mejor olvidar este argumento. Y aunque la Biblia fuese sobresaliente desde el punto de vista literario, no habría razón para valorar cada palabra a precio de oro, y menos para aceptarla como verdad incuestionable.

Tampoco es muy convincente el argumento de que el contenido bíblico sea la mejor noticia que haya podido recibir la humanidad. El Antiguo Testamento puede aparecer como un buen mensaje sólo después de que se le ha hecho una limpieza a fondo, y aun así, sería mejor que muchas cosas permanecieran en la sombra. En cuanto al Nuevo Testamento, lo que se dice de él como la mejor buena nueva para la humanidad no vale para textos como el discurso escatológico de Jesús en Mateo 24, o los fantasmas apocalípticos en el libro que lleva este nombre. Por lo demás, las cosas buenas que trae la Biblia no justifican el uso que se hace de ella en el interior de la Iglesia, como cuando se zanjan discusiones vitales con palabras bíblicas como último argumento, o mucho menos cuando en virtud de ellas se aplica un santo celo para encontrarles sentido a textos impenetrables, o para justificar la prohibición romana de cambiar aunque sea una coma a las traducciones oficiales. Tales actitudes dejan ver que no se la trata como una importante creación humana, sino como una colección de palabras originales del Dios Altísimo, pues se está persuadido de que cada palabra de este libro es infinitamente valiosa y absolutamente confiable. Pero tal convicción ha quedado hoy desfasada frente a la mentalidad moderna.

La auténtica rehabilitación (al menos del Nuevo Testamento, pues la del Antiguo puede venir sólo después de ésta) debe partir del hecho de que se trata del depósito escrito de palabras y hechos del Jesús de Nazaret histórico, y de la primera reflexión de los discípulos. Este Jesús a quien veneramos es lo principal para nosotros los cristianos. Pero nuestra veneración no tiene por qué ser una suerte de apoteosis o divinización, como lo ha sido tradicionalmente. La importancia de Jesús es también la que tiene para nosotros el Nuevo Testamento. Pues sólo este libro nos permite conocer a ese hombre maravilloso, lleno de Dios. Ese libro nutre el amor que le tenemos y funda nuestra confesión cristiana y las opciones de vida que de ella se siguen. También nos ayuda a reconocer como extraño y rechazar todo lo que no pertenece a esta confesión de fe, como el esoterismo, la transmigración de las almas, el politeísmo, el deísmo, el materialismo dialéctico, como también lo que no corresponde al estilo de vida cristiano o lo contradice claramente, como la avidez de poder y de tener, la venganza o la intolerancia.

Pero, ¿es imprescindible remontarse al Nuevo Testamento? ¿No se encuentra igualmente a Jesús en el catecismo y en libros piadosos o en cursos teológicos? Para familiarizarse con la persona de Jesús de Nazaret y su mensaje, y para formarse una idea coherente de cómo era Jesús ¿no

bastaría con leer un buen libro sobre él –pues los hay, y muchos? Es cierto que los libros dibujan una figura unilateral de Jesús, la que cada autor se ha construido para sí. Pero lo mismo pasa con cada uno de los cuatro evangelios, como también con la manera como Pablo o Juan o Santiago piensan y hablan de él en sus Cartas. Por otra parte, la historia de la Iglesia muestra que no es absolutamente necesario quedarse en la mera lectura y meditación personal del Nuevo Testamento. La Iglesia como pueblo –y el pueblo es más Iglesia que el Vaticano y el colegio de los obispos– ha pasado más de mil años sin leerlo. Lo que los fieles conocían del Nuevo Testamento se reducía a lo que oían eventualmente desde los púlpitos o lo que veían en las escenas representadas en los cuadros y esculturas de las Iglesias. Pero en último término todas estas prédicas, representaciones e interpretaciones creyentes se refieren al Nuevo Testamento. Por ello este libro es y sigue siendo el fundamento de nuestro encuentro personal con Jesús de Nazaret y de nuestra confesión de fe de que él es la gran manifestación que Dios hace de sí mismo. Por ende, para los cristianos, el Nuevo Testamento es insustituible, y mucho más importante que todas las obras maestras de la literatura o que el Tao, los Vedas o el Bhagavad Gita.

El Nuevo Testamento como "Palabra de Dios"

En el capítulo anterior quedó ya claro por qué "Palabra de Dios" (entendiendo que "palabra" significa aquí el *acto de hablar* de Dios) pertenece al lenguaje antropomórfico y por ende mitológico. A ello se agrega que es imposible probar que unas palabras humanas sean realmente también palabras del Dios trascendente. Quien lo afirme pese a todo, está repitiendo lo que otro y otros han dicho, en una cadena que llega hasta aquéllos que comenzaron a hablar así y anunciarlo de esta manera.

Pero estos iniciadores, ¿cómo es que llegaron a representarse así las cosas? Se lo puede explicar mediante el fenómeno de la "inspiración". Un artista inspirado es consciente del hecho de que lo que el expresa en poesía, música o pintura no es su creación autónoma. Es cierto que la inspiración viene de las profundidades de sí mismo, pero no es libre ni autónomo para evocarla, pues simultáneamente le es dada como fruto de una inspiración, literalmente: de un soplo. Al dividir la realidad en dos mundos, uno se imagina espontáneamente que el impulso creador viene del mundo de afuera, como un don. Es lo que hace, por ejemplo, una musa, es decir, una diosa. Por eso la Ilíada comienza con la invocación: "Cántame, oh Musa, la ira de Aquiles el Peleo", aunque sea el mismo Homero quien va a cantar esa ira y sus asoladoras consecuencias en 20.000 versos. Los profetas bíblicos hicieron la misma experiencia y trataron de expresar lo que dormitaba en lo más profundo de ellos mismos y pujaba por brotar. Debido a su tradición yavista, lo consideraron un don de Yahvé, interpretándolo como un hablar del mismo Yahvé en su interior y a través de ellos.

¿Qué es lo que movió a sus auditores y lectores a aceptarlo así? Tal vez la fuerza arrolladora de su mensaje. Una fuerza irradiada por la profunda sabiduría y verdad de esas palabras, o por su belleza, o su riqueza ética, en una palabra: por la presencia de lo verdadero, lo bello y lo bueno. Éstos son los llamados "trascendentales", o cualidades propias de lo absoluto, que nos superan o "trascienden" a nosotros, de ahí su nombre. Por ser cualidades de lo absoluto nos dan un atisbo o un presentimiento de aquello indecible que en la religión se llama "Dios".

La interpretación premoderna que hace de palabras humanas unas palabras del Dios Altísimo es por su naturaleza misma mitológica y conduce a las contradicciones de que se habló en el capítulo anterior. Hemos de tratar, pues, de sacar el discurso sobre la "Palabra de Dios" de su cascarón mitológico para reformularlo adecuadamente en un lenguaje creyente moderno.

Como punto de partida nos sirve ya la idea de que el mundo en evolución es expresión propia de una realidad espiritual original sin nombre que se hace visible y audible en esta forma, expresándose así en el cosmos y especialmente en el ser humano. Llamamos "creación" a esta expresión de sí mismo que no es estática, sino que se encuentra en constante evolución. Esto significa que la realidad original se expresa poco a poco en forma cada vez más rica a lo largo de los eones o edades cósmicas, así pues: más ricamente en el *homo sapiens* que en las fases anteriores de la historia de la evolución; y con la mayor riqueza posible en el Cristo, Jesús de Nazaret. En este sentido, Jesús es la gran auto-manifestación de Dios, la forma más clara del "hablar" de Dios, su "palabra", todo entre comillas para significar que aquí se está utilizando un lenguaje puramente bíblico.

Sin embargo, lo que la realidad originaria dice y hace a través de Jesús está a su vez condicionado culturalmente, lo que incluye la posibilidad de errores igualmente condicionados por la cultura y la necesidad de corregirlos más adelante. Piénsese por ejemplo en que Jesús vivió persuadido de que la actual sociedad injusta iba a terminarse y que irrumpía ya el mundo nuevo que él llamaba Reinado de Dios. O también en sus amenazas hacia aquéllos que no aceptaran sus palabras. Pero si algunas de sus palabras o actos dejan un sentimiento de incomodidad, la razón está tal vez más bien en que los testigos de su vida adaptaron la novedad que oían y vivían a sus antiguas imágenes del mundo y en la misma forma la trasmitieron hasta que se depositaron en los evangelios.

Al encontrarnos con Jesús nos encontramos con la expresión más concisa y plena que Dios, el incomprensible, haya hecho de sí mismo. Pero encontrarse de veras significa, de alguna manera, hacerse uno. Hacerse uno con el milagro creador original mediante el encuentro con Jesús significa cambio interior, crecimiento, desarrollo sanador. Este cambio hacia el bien en quienes se encontraron con Jesús durante su vida se vuelve

eficaz en las palabras que dan testimonio de este encuentro. En estas palabras cuaja algo de lo que es el "hablar" creador de Dios y el contacto con este hablar produce en la gente cambios hacia algo bueno. Claro que no se debe pensar en que basta el contacto meramente pasivo de quien oye sin entender la lectura de la Escritura, como les pasa lamentablemente a muchos fieles durante los oficios. El verdadero contacto consiste en sentirse "aludido" por lo que se lee u oye. Ese sentirse "aludido" es la prueba de que realmente se ha escuchado el "hablar" de Dios. Así como un poeta puede traspasar a sus lectores o auditores sus vivencias íntimas, su "inspiración", mediante sus palabras, así también el evangelista puede trasmitir su inspiración, esa que ha actuado en él mediante su encuentro con las palabras y hechos de Jesús. El cambio hacia el bien es la prueba de que ello es así de veras.

El depósito de esta inspiración es obra humana. Como tal, contiene lastres "demasiado humanos", atados a una época, convertidos en piltrafa desdeñable y a la larga insostenible. En lugar de enriquecernos y alegrarnos como debiera hacerlo el Dios que habla, nos molesta. Ejemplos de ese lastre son la expectativa del fin, esto es la idea de que el fin del mundo va a irrumpir, o que el Hijo del Hombre va a venir sobre las nubes del cielo, o el relato de milagros que se ríen de las leyes de la naturaleza, o confusas fantasías mitológicas como las que se encuentran en la Carta de Judas o en el Apocalipsis, o el rabinismo de más de algún argumento de Pablo, para nombrar sólo algunos. En estos casos, el autor bíblico se halla impedido por sus propias limitaciones humanas para hacer llegar, a nosotros, en el siglo XXI, la "Palabra de Dios" que en él está, es decir, el efecto de su encuentro y contacto con Dios que se manifiesta a sí mismo (automanifestación) en Jesús. Cuando nos chocamos con tales textos, estamos leyendo meras palabras humanas.

De ello se sigue que lo importante en el contacto con la Biblia no está en el conocimiento ni en la exégesis, ni mucho menos en la erudición que se pueda demostrar durante un juego bíblico, sino en que uno se siente "aludido" o "interpelado" y en que de allí se siguen experiencias de luz, coraje, liberación, alegría, plenitud de sentido, paz. En la medida en que el Nuevo Testamento despierta en nosotros tales experiencias, merece el nombre de "Palabra de Dios". Y ello se lo debe a que es el depósito del encuentro de entonces con Jesús de Nazaret, en quien se manifiesta el milagro original divino.

Así pues, a pesar de todo su lastre, es mejor tomar en nuestras manos el Nuevo Testamento que el *Catecismo de la Iglesia católica* del Vaticano. Éste es una sistematización vinculada a un tiempo en la cual el mensaje evangélico nos llega sólo a través del filtro de un discurso teológico de factura premoderna.

Rehabilitación limitada del Antiguo Testamento

¿Puede decirse también que el Antiguo Testamento es un "hablar" de Dios? Esta pregunta viene respaldada tácitamente por el supuesto de que habría una diferencia esencial entre ambos testamento. Pero la tradición no es unánime en afirmar esta diferencia. Por el contrario, en ella se afirma más bien que ambos Testamentos son equivalentes. Así lo prueban abundantemente muchos documentos eclesiásticos. Es cierto que el Concilio Vaticano II ha puesto nuevos acentos al reconocerle al Nuevo Testamento más importancia que al Antiguo. Pero en este Concilio, que ya es más o menos moderno, la mayoría de los participantes no tenían problema en pensar la expresión "Palabra de Dios" en términos sencillamente antropomorfos y por tanto mitológicos. Desde el punto de vista de una manera de pensar que ha dejado de ser mitológica, se vuelve necesario subrayar la diferencia entre ambos Testamentos con más fuerza de lo que lo hizo el Concilio.

En la medida en que Jesús es para nosotros la manifestación decisiva de Dios, el Nuevo Testamento es nuestro lugar de encuentro con Dios. Por su parte, el Antiguo es el depósito de la experiencia de Dios que tuvieron numerosos sabios, profetas y místicos de Israel. Lo que se ha dicho del Nuevo Testamento vale también para este depósito, sin embargo, con dos correcciones. El encuentro con Jesús significa una experiencia de Dios esencialmente más rica que la experiencia mística de la que habla el Antiguo Testamento. Además, el depósito escrito de esta experiencia acarrea bastante más lastre que el Nuevo Testamento. Pero el Antiguo Testamento, la Torá, fue el suelo nutricio de la visión y del mensaje de Jesús. La manifestación de Dios en Jesús no es de ninguna manera una generación espontánea. Su despertar espiritual y su educación fue alimentada por la experiencia de Dios que se había depositado en la Torá. Pudo participar en esa experiencia gracias a su familiaridad con la Torá. Su educación fue una iniciación en esa experiencia. Se la apropió y se dejó guiar por su inspiración, como lo atestiguan más de un texto de los evangelios. Por eso la Torá sigue siendo importante para nosotros.

Por otra parte, el Antiguo Testamento no tiene nada que ver con una especie de velado anuncio de Jesús, como si el Espíritu Santo se hubiera entretenido en esconder tal anuncio aquí y allá, de a pedazos y en secreto, como se esconden huevitos de pascua para los niños en el jardín, en las palabras de autores que, al escribirlas, no se daban cuenta del significado que se les estaba dando en forma furtiva. Jesús de Nazaret era para los autores del Antiguo Testamento, una persona completamente desconocida. No se debería buscar allí, por tanto, ninguna prueba sembrada por el Espíritu Santo de que él fuera el Mesías esperado. El Antiguo Testamento es sencillamente la Escritura Sagrada de los judíos, y éstos no han encon-

trado ni colocado nada que tenga que ver con Jesús ni con la Iglesia. Es cierto que los discípulos de Jesús lo utilizaron como si fuera una mina de pruebas del destino mesiánico de Jesús. Trataron de mostrar a sus hermanos en la fe, los judíos, que Jesús era el Mesías deseado de Israel, a pesar de su final catastrófico. Lo hicieron con la ayuda de una pequeña selección de textos, pues sólo muy pocos sirven para ello. Pero esta Iglesia compuesta de miembros judíos se transformó poco a poco en una Iglesia de miembros gentiles que poco conocían el Antiguo Testamento. Por eso, éste fue perdiendo su función probatoria. La perdió totalmente, por supuesto, con el paso al pensamiento moderno. Predicciones venidas de lo alto son vistas por este pensamiento moderno como meras fantasías piadosas.

Pero, como se ha dicho, el Antiguo Testamento trae consigo muchas más cosas y más lastre que el Nuevo. Está inmerso en una cultura llena aún de elementos primitivos de los que un creyente moderno se ha desembarazado ya en buena parte, como por ejemplo, la figura de Yahvé como un dios guerrero, vengativo y castigador, ávido de víctimas, parcial y por tanto injusto, sin reparos frente a ejecuciones, caravanas punitivas y genocidios. Una figura de Dios como ésta va desapareciendo en buena parte tras el exilio a Babilonia. La Torá en su conjunto está acuñada en el orgullo judío (sólo nosotros somos el pueblo elegido, los demás pueblos son desde este punto de vista de segunda categoría), con el que la modernidad tiene sus problemas. Las expresiones nacionalistas, vengativas y de voluntad de poder que aparecen hasta en los salmos tienen como consecuencia que en muchos textos del Antiguo Testamento ya ni siquiera se habla de encuentro con Dios. Pueden ser relatos cautivantes, poesía grandiosa, cumbres literarias, pero esas cualidades no contribuyen más que los cantos de la Ilíada a que el Antiguo Testamento sea lugar del encuentro con el Dios que nos habla.

¿Qué va quedando, pues, tras este análisis crítico? Que la Biblia puede llamarse palabra o habla de Dios en la medida en que podamos experimentar en ella una "profundidad" que nos inspira, ilumina, libera, da coraje, nos hace creativos y más amantes, en una palabra: nos humaniza. Lo que Dios habla es esencialmente creativo, renovador, orientado hacia la humanización. Las traducciones bíblicas, las discusiones interminables y los trabajos doctorales sobre el significado de textos o de frases que ya nadie lee, todo ese conjunto pierde de vista la función propia de la Sagrada Escritura. Se lo podía justificar antiguamente, debido a que se estaba persuadido de que en cada frase o palabra de la Biblia se estaba oyendo la voz de Dios mismo. Recién ahora, cuando junto con la modernidad se dejó de lado esa persuasión, se vuelve clara la vulnerabilidad de una veneración ciega de la Biblia.

Los textos bíblicos no son en sí mismos "palabras habladas de Dios", sino que se vuelven tales en la medida en que, dirigiéndose a nosotros,

nos hablan en nuestra propia profundidad. Es lo que se puede justamente esperar de la palabra hablada de Dios. Es la palabra hablada de un tú a otro tú. Que sea efectivamente Dios quien nos habla en esas palabras humanas, lo sentimos en las mociones que nos despiertan para hacer algo bueno y volvernos más humanos. Se impone aquí una consecuencia ya mencionada más arriba: no deberíamos leer la Biblia, sino que deberíamos leer sólo aquellos pasajes de la Biblia que nos dicen algo y nos nutren, aunque eso no sea más que una milésima parte de todo el libro. Desde este punto de vista, la propaganda que se hace por una lectura indiferenciada de la Biblia parece ilustrar aquello de que hay "mucho ruido y pocas nueces".

Entonces, muchas otras palabras humanas, fuera de las bíblicas, pueden llegar a ser "Palabra de Dios" para nosotros. Lo que queda de cada encuentro con Dios es palabra hablada de Dios. Hay palabra hablada de Dios en cada experiencia enriquecedora que le agradecemos a otras personas, o a los acontecimientos, o a la naturaleza. Pues la realidad originaria de Dios se expresa en ellas de innumerables formas. Esto quiere decir que la "revelación" no ha quedado clausurada tras la muerte del último apóstol, al menos si por "revelación" entendemos la comunicación propia de Dios y no una serie de mensajes de lo alto como lo concibe la fe premoderna. Queda pues superada la exclusividad de la Biblia como "Palabra de Dios" tal como la conciben la creencias del tardío judaísmo, de los primeros cristianos y de la religión premoderna.

Al mismo tiempo, debemos reconocer francamente que muchos textos bíblicos no nos acercan mucho a Dios, y en este sentido no son Palabra de Dios para nosotros. La causa puede estar en la imagen de Dios anticuada que transportan, o en nuestra escasa familiaridad con la cultura bíblica, o simplemente en el hecho de que pertenecen a un universo mental y a una forma de hablar que es extraña para gente del siglo XXI. En el tiempo en que estos textos fueron escritos, ese lenguaje era tal vez el mejor y el más claro para todos y por ello también "Palabra de Dios", pero ya no lo es para nosotros.

Conclusión

Mirándolo de cerca, la tradición honra a la Biblia de la misma manera como el Islam venera al Corán. Para el musulmán creyente, es un libro que contiene toda la verdad, porque es la palabra pura de Alá que llegó hasta nosotros sin cambios ni retoques desde que fuera trasmitida por Gabriel a Mahoma. Por ello, para el Islam, cualquier crítica al Corán es infidelidad. La crítica bíblica fue también tenida por infidelidad durante largo tiempo. La jerarquía eclesiástica le ha hecho ahora un lugar a la crítica y hasta ha reconocido su necesidad, pero lo ha hecho tras una tenaz

resistencia y muchas condenaciones, y sólo bajo la presión de argumentos irrebatibles de la modernidad. La crítica bíblica trata los textos como palabras humanas que pueden y deben ser miradas con lupa. ¿Se puede hacer lo mismo con palabras de Dios? O al revés, ¿no habrá que aceptarlas con temor y reverencia y tratar de entenderlas? Es lo que hacen los musulmanes con las palabras del Corán. En cambio, la jerarquía adopta la crítica bíblica y trata esos textos como palabras humanas. Pero es inconsecuente al seguir afirmando sin más que toda la Escritura es "Palabra de Dios", como se proclama en alta voz después de cada lectura litúrgica del Antiguo o del Nuevo Testamento.

Los dos capítulos que se han dedicado a la Biblia en este libro han tratado de mostrar lo que podemos guardar de todo ello como creyentes de los tiempos modernos. Resumiéndolo: lo que se llama de una manera muy antropomórfica La "Palabra [en realidad, el *acto de habla*r] de Dios" es más bien una actividad que una colección de signos escritos en un libro. Es, en primer lugar, la manera progresiva como Dios se expresa a sí mismo en un cosmos en evolución, expresión que culmina en la persona de Jesús de Nazaret. A este Jesús lo encontramos en el Nuevo Testamento, principalmente en los evangelios. Éstos son el depósito de la experiencia de Dios (el lado humano de la manera que tiene Dios de expresarse a sí mismo) de un grupo de personas que se encontraron con Jesús y que aceptaron que él los tomara a su cargo enteramente. En este depósito nos encontramos, pues, de la manera más plena y concisa a la vez, con el amor originario y creador que se había manifestado ya de la manera más clara en Jesús de Nazaret. Eso es lo que le da al Nuevo Testamento su valor único.

Pero también podemos oír la palabra hablada de Dios en las experiencias de Dios de los autores de la Torá, fuente de la experiencia de Dios que tuvo el mismo Jesús. Si en conexión con esas experiencias algo cambia en nosotros en el sentido de volvernos más humanos, entonces se comprueba que es Dios mismo quien habla en ellas, es decir, que nos encontramos realmente con Dios en sus palabras. Lo mismo se diga del Nuevo Testamento. Si estas palabras no hacen que cambie nada en nosotros y todo queda igual, entonces no fueron palabras de Dios las que escuchamos, sino meras palabras humanas. Por mucho que se envuelva al Leccionario en una nube de incienso, o que se le bese y se le lleve solemnemente por el medio del templo, sin un cambio profundo en nosotros, todo aquello no será sino la parafernalia de un teatro ritualizado.

Capítulo 13

¿Por qué siempre la «santa misa»?

Este título, igual que el del capítulo 11, respira una cierta molestia, no ya la de los librepensadores, pues éstos se encogen de hombros frente a un acto ritual como éste, sino la de creyentes que sienten que la "santa misa" ha crecido como enredadera silvestre, invadiendo toda su existencia cristiana. Esta opinión se funda en hechos. Ser católico es idéntico a "ir a misa los domingos". Faltar a misa pareciera contradecir más de frente el talante cristiano que la codicia desvergonzada, o el odio a los extranjeros, o una vida sin oración, sin compromiso social o sin capacidad de perdón. No puede haber ningún "evento" católico sin una misa, de preferencia solemne, llámese jubileo, visita papal, día mundial de la juventud, viaje a Roma, canonización, funeral, confirmación, matrimonio. El Derecho Canónico remacha el mismo clavo cuando exhorta a los sacerdotes a celebrar diariamente la misa y a los miembros de comunidades religiosas a participar cada día en una eucaristía, esto es, siete veces más que la media de los practicantes. Además, la primera comunión es una gran fiesta en la parroquia y la familia del niño, aun cuando los padres no hayan pisado casi nunca antes el umbral de una Iglesia o dejen de hacerlo después de esa fiesta. Sucede con frecuencia que el niño no vuelve a comulgar nunca más. En la mayoría de las parroquias casi ninguno de los que hicieron la primera comunión vuelve a la Iglesia al domingo siguiente. ¿Cuál es entonces la importancia tan especial que tienen la misa y la comunión para haber conquistado un lugar tan prominente en la vida católico-romana?

El título del Sínodo de Obispos de 2005 responde indirectamente a esta pregunta: "Eucaristía, fuente y cumbre de toda la vida cristiana", tema que fue elaborado en el escrito papal *Sacramentum Caritatis*[10]. La palabra "fuente" sugiere que sin la "santa misa" la vida de los cristianos sencillamente se extingue; "cumbre" convierte a la celebración de la misa en un

[10] Puesto que la Eucaristía es verdaderamente fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, el camino de iniciación cristiana tiene como punto de referencia la posibilidad de acceder a este sacramento". Exhortación Apostólica Postsinodal "Sacramentum Caritatis", Benedicto XVI, 13 de marzo 2007, § 17. (N. del T.).

acontecimiento al que se orienta todo el resto como a su coronación. El título de ese Sínodo fue tomado de la Constitución *Lumen Gentium* del segundo Concilio Vaticano que trae varias otras expresiones enaltecedoras para calificar a la eucaristía, como por ejemplo: la Iglesia vive y crece por ella, es la realización de la unidad de los creyentes, en ella se realiza la comunidad con Cristo y con el prójimo. Pero, ¿es esto realmente así?

¿Qué dice la Sagrada Escritura?

Al abrir el Nuevo Testamento para ver lo que la Iglesia primitiva pensaba sobre el tema, se tiene la impresión de que la eucaristía no era tan importante. El testimonio más antiguo es el de Pablo, quien habla de ella sólo en 1Cor 10 y 11: le dedica apenas dos columnas entre las 180 que llenan sus epístolas auténticas y atribuidas. Su preocupación principal es la justificación, esto es, el don gratuito que Dios nos hace de la unión con él. La verdadera fuente de vida de los cristianos es, para Pablo, la fe, no como acto intelectual, sino como entrega de corazón. Por otro lado, aquellas dos columnas de la primera Carta a los Corintios no contienen ninguna recomendación de participar a menudo en la eucaristía, sino más bien llamadas de atención y amenazas respecto a ella. Al comienzo del capítulo 10, Pablo recuerda algunos sucesos de la salida de Egipto, para él reales, para nosotros legendarios, y los interpreta como imágenes de los únicos dos sacramentos que había en su tiempo: el bautismo y la eucaristía. Lo que dice de ellos es que no tienen de suyo nada de salvador, al revés de la fe y del cumplimiento de la voluntad de Dios. En 11,29-30 describe primero lo que Jesús dijo e hizo en su última cena, para agregar que la participación en este memorial es fuente de ruina para muchos. Lo demás que dice de la eucaristía se limita a dos alusiones con ocasión de su crítica al consumo de carne sacrificada a los ídolos. No es mucho. En todo caso, nada dice de "fuente" ni de "cumbre" en relación con la eucaristía.

Los evangelios sinópticos que fueron escritos después de Pablo cuentan brevemente lo sucedido en la última cena dentro de la historia de la pasión. Es el relato llamado de la "institución". Fuera de esto no dicen nada sobre la eucaristía. En Marcos y Mateo ni siquiera aparece el encargo de hacer en memoria suya lo mismo que él había hecho, es decir, celebrar la eucaristía, de tal manera que no es el caso llamarle relato de la "institución" a lo que ellos cuentan, pues, de atenerse a su relato, *Jesús no instituyó nada*. El encargo correspondiente a una institución se lo encuentra únicamente en Pablo y en Lucas, quien depende en esto del relato de Pablo. En la historia de la pasión del cuarto evangelio no existe nada que cuente de un ritual con pan y vino. Más importante que ese rito parece ser aquí la actitud de servicio. Se dice que Juan trae en su capítulo 6 un texto clave para entender la Eucaristía. Pero como vamos a demostrar brevemente, ese capítulo no trata de la eucaristía, pese al vocabulario que

utiliza, sino de la fe en Jesús. Esta fe es la "fuente" de la que brota nuestro pensamiento y nuestra acción de cristianos.

Al leer con atención el capítulo 6 del evangelio de Juan, se ve que ya desde el versículo 29 es un llamado a la fe, pues mediante ella uno acoge en sí mismo existencialmente a Jesús. Dejándose embargar y llenar por él, uno se vuelve una persona nueva y empieza a vivir de veras una "vida eterna". Las tres formulaciones: ir a Jesús, creer en él y comerlo como si fuera pan, significan lo mismo en el versículo 35. Se sigue más adelante en el mismo sentido, sin ninguna alusión a la eucaristía. Sólo de pronto en los versículos 51b-56 se lee que hay que comer su carne y beber su sangre –y esto pareciera apuntar a la eucaristía–. ¿Es de veras así? En realidad, estos seis versos interrumpen el curso del pensamiento y dan la impresión de haber sido intercalados o interpolados, pues hasta el momento se trataba solamente de la fe en Jesús, con el símbolo de la comida, Jesús como pan. La prédica de Jesús que ha imaginado el autor termina también hablando sólo de esta fe, como si en lo anterior no se hubiera hablado de otra cosa.

Estos seis versículos prometen que el fruto del comer y del beber será lo mismo que en el versículo 40 se había prometido como fruto de la fe en Jesús. y con las mismas palabras: la vida eterna. La comida y bebida material no realiza nada que no haya sido realizado ya por la fe. De manera que esto de comer y beber no es sino un lenguaje simbólico. Uno podría preguntarse si el autor consiguió algo con un lenguaje simbólico tan brutal. Es casi impensable que Jesús mismo lo haya utilizado. Basta sólo recordar que la Torá prohíbe estrictamente beber sangre (Levítico 17,10-14, entre otros) y que el canibalismo es condenado universalmente. Es extraño que estos versículos hayan entrado en el texto y que esto no le haya causado problemas a la Iglesia hasta ahora. Es posible que la persuasión tradicional de que cada palabra del Evangelio viene directamente de Dios haya sofocado de entrada el malestar espontáneo. La experiencia muestra que las fórmulas que uno se ha acostumbrado a escuchar desde niño no causan a la larga ninguna extrañeza. Pero quien como adulto escucha con un asomo de distancia crítica que se debe comer la carne de Jesús y beber su sangre, no puede menos de espantarse y resistirse.

Lo que nos enseñan la observación y la historia

El Nuevo Testamento no dice ninguna palabra más sobre la eucaristía, aparte de los textos recién comentados. ¿A qué se refería entonces el Concilio Vaticano II al afirmar que ella debe ser la fuente y la cumbre de nuestra vida cristiana? ¿Tal vez a la influencia tan profunda y bienhechora que la eucaristía habría ejercido en la vida de los cristianos en el pasado e incluso ahora? En otras palabras: la experiencia de vida cristiana ¿confirma que el Concilio tiene razón? Lamentablemente no. Primero, hay que tomar

en cuenta la existencia de cientos de millones de cristianos de la Reforma Protestante en quienes esa influencia no tiene lugar. Pues para ellos la fuente es la "Palabra de Dios" dirigida a nosotros, identificada, claro está, en forma premoderna con las palabras de la Biblia.

Pero tampoco para la media de los católicos la eucaristía es en realidad fuente y cumbre de vida como cristianos. La mayoría no siente nada especial al recibir la comunión ni vincula con ella ninguna experiencia importante. Si al recibirla se tuviera la vivencia de algo realmente elevado, enriquecedor, fortalecedor, no habría bajado el número de quienes comulgan a una décima parte en medio siglo. Los fieles cumplen con su obligación de ir a misa los domingos, pero se ponen lo más lejos posible del altar y apenas si se percatan de un protocolo litúrgico que se desarrolla sin su participación activa. Si una misa dominical tan lejana es el punto culminante de la vida cristiana de los feligreses practicantes, ¿qué queda para los demás? La misa dominical no cambia nada en su conducta, lo que pone en tela de juicio su carácter de fuente. El rito no consigue tampoco juntar a los fieles entre sí, pues en lo posible evitan sentarse muy cerca de desconocidos y no buscan tomar contacto con los demás después de la misa. Sin embargo, según las palabras de Pablo en 1Cor 10,15 los cristianos forman "un cuerpo" pues comen de un mismo pan. Cuando los obispos del Concilio declararon que la eucaristía es la realización de la unidad de los creyentes y realiza la comunidad con Cristo y entre los cristianos, probablemente no habían participado todavía en ninguna misa dominical de una parroquia de campo.

La manera corriente de hablar sobre la misa de precepto es otro signo de que el lenguaje que enaltece a la eucaristía es una idealización. Es difícil que algo que hay que hacer bajo la amenaza de las penas del infierno, como se lo predicó desde los púlpitos durante siglos, pueda ser fuente y culminación de una vida. Si así la experimentaran los creyentes, entonces tendríamos que encontrarlos alguna vez en misa durante la semana, lo que sucede muy rara vez.

Una vivencia intensa tendría que mostrar su efecto a lo largo del día. Pero el recuerdo de la celebración de la misa no juega ningún papel, ni siquiera entre la gente más piadosa. ¿Qué pasaba con los obispos que reflexionaron y discutieron detalladamente sobre la eucaristía como "fuente y cumbre"? ¿Correspondía esa formulación a experiencias personales, o repitieron esa frase en virtud de un conformismo (inconsciente)? En general los obispos tienen la tendencia a repetir expresiones cuya inconsistencia ha sido ya suficientemente demostrada por la investigación histórico-crítica. Por ejemplo, que ellos son los sucesores de los apóstoles, tesis que Adolf von Harnack refutó a fondo hace ya un siglo, o que el Papa es el sucesor de Pedro, o que los siete sacramentos fueron instituidos por Jesús, o que no hay salvación fuera de la Iglesia (católica-romana).

Si la "santa misa" tiene más valor a ojos de la mayoría de los feligreses que un devocional o una liturgia de la palabra, con o sin comunión, ello se debe a que piensan que sólo una "auténtica" misa, con "consagración" y todo, es capaz de liberar a un alma del purgatorio. Eso no tiene nada que ver, claro está, con lo que aconteció en la última cena de Jesús, pues en ella no se habló de almas ni de purgatorio. La causa de esta manera errónea de ver las cosas está en interpretar la eucaristía como un sacrificio, esto es, como un don que se le ofrece a Dios para obtener algo de él. Desde esta perspectiva, la llamada "cumbre" decae hasta no ser más que una simple moneda de cambio mediante la cual se puede hacer algo por las pobres "almas del purgatorio". Por eso se puede mandar a decir misas y se las puede "pagar". ¿Quiere decir esto que es posible encargar y pagar cosas que serían "fuentes" y "cumbres" de nuestras vidas?

La historia contradice también la imagen idealizada del Concilio Vaticano II y del Sínodo de obispos. Durante la Edad Media y la Contrarreforma se dijeron miles de misas. Este torrente tendría que haber cambiado maravillosamente la vida de los cristianos en Occidente, reforzando en primer lugar los lazos del amor mutuo. Pero ¿qué vemos? Que los feligreses gozaban viendo cómo se mataba a la gente en la plaza del mercado, se la torturaba sacándole la piel y quemándola. La tortura era parte del ejercicio normal de la justicia para obtener confesión de culpas, sin que teólogos de misa diaria ni jueces piadosos protestaran nunca contra tal abuso. Españoles intensamente creyentes, pero al mismo tiempo intensamente codiciosos, esclavizaron a los indios y los torturaron a muerte, se apoderaron de sus tierras y las saquearon para adornar Iglesias con el oro y plata robados y celebrar allí a "la fuente y el culmen de sus vidas como cristianos". Príncipes sumamente católicos que nunca faltaban a misa los domingos no cesaban de declarar guerras y conducirlas con su secuela de asesinatos, violaciones, saqueos, devastación y robo a los pobres de lo poco que tenían. Los calabozos eran más que nauseabundos, los mendigos numerosos, la situación de los siervos lamentable, mientras los dignatarios eclesiásticos, probablemente de misa diaria, eran desvergonzadamente ricos. ¿Habría sido peor si hubieran celebrado menos misas? La pregunta es si algo hubiera podido ser peor… Nada de todo esto concuerda con la fe en Dios y en Jesús, porque esta fe trae consigo que el que cree se mueva por el amor y consiguientemente por la solidaridad.

La «santa misa»: sobre todo un ritual religioso

Hay una tercera objeción contra la idea del Concilio y del Sínodo. La objeción parte del supuesto de que la "santa misa" es un ritual. Pero no se la objeta por el mero hecho de serlo. Los rituales son buenos en sí mismos y no podemos prescindir de ellos. Nuestra vida entera está llena de ellos: los aplausos después de una representación, las exigencias de la

etiqueta, y muchos más. La razón de su variedad no hay que buscarla en su utilidad, pues los rituales no la tienen. Son esencialmente inútiles; son un medio para obtener otra cosa. Hasta puede que esta su inutilidad sea una explicación de su éxito. La persona rompe con la desnuda objetividad de su existencia en la medida en que hace algo inútil y llega así a una pequeña experiencia de trascendencia. Y ésta es necesaria. Esto puede explicar la impresión de seguridad que está vinculada con la participación en rituales. Lo mismo que el carácter vinculante que es una de sus características. Porque los rituales vienen dados de antemano, no son creados libremente por un individuo. Vienen de otra parte, por así decirlo, desde arriba. El "arriba" que prescribe algo puede ser también un súper-yo que el grupo o la sociedad a la que pertenecemos nos ha inculcado y por ello entreabre una trascendencia solo aparente.

Todo esto vale también de los rituales "religiosos". Éstos suben a la conciencia la presencia de lo trascendente que sin ello permanecería en el anonimato. En otras palabras, tienen que ver expresamente con Dios. Los rituales "cristianos", por su parte, le dan a esta presencia un contenido específico, caracterizado por la representación muy particular y propia de Dios que la comunidad cristiana ha heredado de Jesús. Los rituales "católico-romanos", por último, interpretan esta manera de pensar a Dios de una manera específica cuyo sello es más bien el que le pone la piedad popular que el de la substancia cristiana misma. La "santa misa" se ha destacado entre todos los demás rituales católicos y ortodoxos como el ritual por antonomasia. Su carácter extremadamente vinculante u obligatorio se deja ver muy claramente en el hecho de que una y otra vez llegan advertencias desde las altas esferas de que no se puede cambiar nada de su contenido o de su orden. Los antiguos manuales de moral calificaban de pecado mortal cualquier forma de distanciarse de estas prescripciones.

Pero no es posible que un ritual sea la más alta realización de nuestra vida como cristianos, como tampoco su fuente. Pertenece al dominio de los signos, esto es, está entre las expresiones simbólicas, mientras que el ser cristiano pertenece al dominio de lo existencial, esto es, a la realidad en la que la íntima unión con Dios actúa en el amor del prójimo. Por el contrario, los signos pueden ser pura apariencia vacía, engañosos como las palabras, que, siendo signos, pueden ser también mentirosas. Por ello se puede señalar más bien como "cumbre de vida cristiana" la solidaridad humana de un trabajador social del Ecuador quien, pese a las amenazas de muerte, se compromete por los indios. Un ritual puede ser una ayuda para darle una forma tangible a la entrega y dedicación personal al amor originario de Dios con la que se llega a ser más humano. Porque los signos son también creativos: realizan de alguna manera lo que significan. Un ritual es por eso una ayuda para la vida cristiana y eso vale también de la eucaristía. Como ritual es una fuente entre otras, como la lectura, la

conversación, la oración, el compromiso solidario. Hasta puede que sea más rica que otra, pero en ningún caso la única.

Una de las característica de los rituales es su repetitividad. Piden repetición, pues se quisiera vivir de nuevo la mínima experiencia de transcendencia que ofrecen. Pero al frecuentarlos demasiado y sin gran variación se corre el gran peligro de que se conviertan en un mecanismo, matando la expresividad del signo y por tanto la fuerza creativa del ritual. De ahí que la recomendación o la prescripción de la misa diaria para el clero y los religiosos es un asunto muy cuestionable. Esa frecuencia amenaza con vaciar de sentido a la Eucaristía, reduciéndola a no ser más que una piadosa costumbre anodina, privada de fuerza y vigor. ¿Es compatible una tal repetición cansina con el memorial de la despedida de Jesús en su última cena? Seguramente no. De la misma forma como un *via crucis* diario se volvería insoportable.

Los sacramentales y su relatividad

Los rituales específicamente católicos y ortodoxos se llaman sacramentales. Su característica es tomar algo material para dar cuerpo a lo divino, plasmando un espacio donde encontrarse con lo sagrado. Quien profana esa cosa material, por ejemplo rompiendo la imagen de un santo o pisoteando hostias, comete un sacrilegio. La comunidad católica tiene muchos sacramentales: aspersión con cenizas, lavatorio de los pies, procesión de ramos, consagración episcopal, aromatización con incienso, coros monásticos, consagraciones y bendiciones de todo tipo: cirios, medallas, agua bendita, palmas, crisma, crucifijos e imágenes de santos, alimentos pascuales, iglesias y altares, etc. La comunidad ortodoxa es también rica en sacramentales, no así las Iglesias que vienen de la Reforma.

Quienes, aun siendo creyentes, piensan en términos modernos, no pueden sino relativizar bastante la importancia y el valor de los sacramentales. Éstos son hijos de una cosmovisión premoderna para la cual el cosmos es profano en sí mismo, sólo potencialmente santo, pero no santificado en el presente, ni un espacio donde Dios habite o se le pueda encontrar en todas partes. Porque Dios pertenece a otro mundo. Puede aparecerse en el nuestro, pues éste es potencialmente sagrado; pero no puede hacerlo en cualquier parte. Por ejemplo, no en la relación de dos personas divorciadas que se han vuelto a casar, porque Dios los rechaza –así al menos lo dice Roma–. Pero una realidad que es en sí profana puede ser recargada al mismo tiempo con "santidad". Es lo que hacen los sacramentales. Convierten a la realidad profana en una especie de escalera de Jacob por la que Dios puede subir y bajar.

Esta santificación se realiza –según esa manera de ver las cosas– exclusivamente gracias a la acción de la Iglesia. Pues Dios se hace presen-

te con su eficacia santificante solamente por esta vía. Por eso se requiere que asista un delegado con plenos poderes eclesiásticos a cualquier bendición o consagración, de preferencia el sacerdote, como especialista, o si no lo hay, un diácono, o por último una persona bautizada. Pues un padre o una madre bautizados son también personas de Iglesia. Cuando le trazan a su niño la señal de la cruz en la frente, Dios va a estar junto a él. Sin este signo, puede que no lo cuide. De ahí que las bendiciones tienen que ser frecuentes y muchas: cirios, agua, comidas, estatuas, motos, camiones de bomberos... larga es la lista de cosas por bendecir. Cuanto más se lo haga, más santificado va quedando el mundo profano. Ahí se originó la costumbre piadosa de consagrar a Dios cada mañana el día que comienza. Sin esta consagración, el día quedaría profano, o no santo. Es como una etiqueta de "santidad" que se le pega al día. Pero la etiqueta no cambia en nada el contenido. El día es santo sólo si el amor originario de Dios está activo en nuestro actuar; de lo contrario se queda tan profano y desvalido como antes a pesar de todas las etiquetas.

Esas consagraciones bien intencionadas esconden un gran peligro. Sin percatarnos de ello, se desliza la idea de que la consagración o la bendición carga al objeto material con una fuerza eficaz. El crucifijo en la pared tendría que apartar lo malo de la casa; el agua bendita expulsará el mal por su sola eficacia interna, sin ninguna referencia ni recuerdo del bautismo; la medalla de san Cristóbal o la bendición del automóvil o de la moto va a preservar de accidentes al conductor... Y así llegamos a las fronteras de la magia o de la superstición.

Si, en la perspectiva premoderna, los sacramentales tienen la función de santificar un poco el cosmos, entonces tendrían que hacerlo en una perspectiva creyente que se avenga con la modernidad. Son como rayos de luz que hacen brillar por unos momentos esa santidad que está en el cosmos. Pues el cosmos ya es santo en cuanto auto-manifestación de la realidad originaria y santa de Dios. Dios no es aquél que hay que buscar como Altísimo allá arriba, en las alturas de los cielos, sino en la profundidad de la realidad terrena. Es el amor creador que se hace visible en todas las cosas, empujándolas hacia su perfección y alentando a las personas para que lleguen a su plena humanidad. El centro de gravedad se desplaza así del cielo a la tierra. Las demostraciones y las acciones que se organizan para reducir las emisiones de CO_2, por la conservación de los bosques, la limitación de la energía, el domingo sin trabajo, contra las centrales nucleares, el despilfarro de la naturaleza, la discriminación (llamado injustamente racismo), contra la expulsión de asilados ya integrados… –todas estas acciones no son sacramentales, pues en ellas participan también los no creyentes–. Pero ellas nos juntan de veras con Dios, el anunciado por Jesús, y no son portadores del peligro de la magia y de la superstición señalado ya para los sacramentales. Tampoco son sacramen-

tales la oración, la meditación, los ayunos saludable, la contemplación, el yoga... sin embargo, son más importantes que el rociar con agua bendita o trazar la señal de la cruz sobre cosas o personas.

Relativización de los sacramentos

Entre los muchos sacramentales, sólo siete han conquistado un lugar preferencial en la Iglesia. Se los diferencia de los demás llamándolos sacramentos. En el siglo V, en la boca y los escritos de uno de los padres de la Iglesia, Agustín, la palabra "sacramento" era todavía el nombre común de todo lo que ahora se llama sacramental. "Sacramento" significa literalmente "medio de santificación". Los primeros dos rituales que se perfilaron como especialmente importantes fueron el bautismo y la eucaristía. Poco a poco fue creciendo el número de rituales que llegaban a tener un lugar preponderante, hasta llegar al número, santo o mágico, de siete. Estos siete, y sólo ellos, fueron instituidos por el mismo Jesús, según la enseñanza solemne del Concilio de Trento. Esto es lo que fundamentaría su particularidad y la imposibilidad de reemplazarlos. Pero es claro que esta enseñanza es un error. Pues no se puede sostener históricamente que Jesús haya instituido el matrimonio o la unción de los enfermos. Y al revés, ¿por qué no es sacramento el rito del lavatorio de los pies que fue "instituido" por Jesús, pues se dice en Juan 13,14-15 que los discípulos deberían hacer como el había hecho?

No sólo habría que poner en tela de juicio la importancia de los sacramentales, sino también la de los sacramentos, y junto con ello, la supuesta necesidad de los mismos. Tempranamente la misma Iglesia ha comenzado a relativizar la necesidad del bautismo. Originariamente, el bautismo era considerado como absolutamente necesario para la salvación eterna. Pero poco a poco se debilitó lo absoluto de esta necesidad, primero aceptando que el "bautismo de sangre" conseguía la salvación; luego valorando el "bautismo de deseo", más tarde el bautismo de "deseo implícito"; hasta que por fin se deshizo de la viejísima idea de que los niños no bautizados deberían darse por satisfechos con un limbo. En este momento la Iglesia piensa que los niños no bautizados no tienen ninguna desventaja respecto a los bautizados. Esta retirada viene acompañada de hechos que le dan sentido, pues el número de niños no bautizados en las familias católicas crece lenta pero seguramente. La mayoría de los bautizos no son más que fiestas de nacimiento coloreadas de religión, en las cuales ya no se habla del nuevo nacimiento por el agua y el Espíritu Santo, como lo hace la liturgia del bautismo, ni de fuente de vida eterna. Entonces no se pierde nada si el bautismo de niños cae en desuso. Para una mentalidad creyente que vive y participa en la modernidad es claro que no es el rito del bautismo el que tiene un efecto de salvación, sino la entrega y fidelidad a Jesús y, mediante él, a Dios. Sólo esto es lo que nos

cambia existencialmente, lo que nos regala "vida eterna", lo que nos salva. El capítulo 6 del evangelio de Juan, comentado más arriba, lo dice bien a las claras. El bautismo es a lo más la expresión simbólica, porque ritual, de esta entrega. Pero se puede vivir muy bien como creyente aun sin este símbolo. Si por casualidad nuestro bautismo no hubiera sido "válido", por no haberse cumplido algunas de las condiciones puestas por el derecho canónico, no cambiaría nada en la fe que nos salva.

La importancia del ritual llamado "santa misa" es también muy relativa para nuestra vida como cristianos. Los textos prescritos por Roma para este ritual vienen de la alta Edad Media y no les dicen nada a los creyentes de hoy. Por ejemplo, la oración que debe recitar el celebrante después de la consagración tiene el siguiente texto oficial: "Recibe este sacrificio de oblación, como una vez aceptaste el de tu siervo el justo Abel, el sacrificio de nuestro padre Abraham y la ofrenda pura de tu sumo sacerdote Melquisedec". ¿Saben todavía muchos de los fieles de qué se está hablando? ¿Sienten que se les dirige la palabra a ellos? Estos textos solemnes y elevados, al igual que las brillantes misas solemnes trasmitidas por televisión, o una misa de medianoche en la Navidad, pueden conmover la sensibilidad. Pero en la eucaristía no se trata de emociones estéticas o sensibles sino de un renovarse que debe tener lugar mediante un encuentro significativo con Jesús y, por su medio, con Dios.

Pero si en este encuentro y renovación que debiera ser el sacramento, no se busca lo esencial, sino sólo cumplir con un ritual bien conocido y fácil –uno de cuyos síntomas es la vuelta a la misa latina de espaldas al pueblo– entonces se está siendo culpable de sacralizar y clericalizar la vida cristiana. Sacralizarla, porque para ser verdaderamente cristiano bastaría con echar mano de lo sagrado, ocupándose de cumplir con un protocolo, en vez de hacerlo con el prójimo. Clericalizarla, porque el encuentro con lo santo dependería de la actividad de un clérigo.

Hay todavía otra razón por la que no deberíamos esperar mucho de la eucaristía, y es que la modernidad carece del órgano espiritual necesario para vivenciar un sacramento como sacramento, es decir, como signo que sana y renueva interiormente y por tanto como algo más que un mero ritual sagrado. La Iglesia primitiva poseía aún ese órgano, pues vivía en un clima cultural en el que se podía sentir la actividad humana como encarnación y revelación de una actividad divina. La gente podía vivenciar el rito bautismal de Juan, adoptado luego por la Iglesia, como un baño del cual se emergía interiormente renacido, limpiado y renovado de veras mediante el espíritu de Dios y el ritual. Vivenciar esta unidad de lo mundano y lo divino es otra cosa que entenderlo intelectualmente. El feligrés de hoy puede llegar a esto último, pero no ya a lo de antes. Es el precio que debemos pagar por pertenecer a una sociedad tecnológica, sin desmerecer los muchos bienes que nos trae esta pertenencia. Todavía somos capaces

de vivir algo exterior como acontecimiento interior. Piénsese, por ejemplo, en el consentimiento dado con la palabra "sí" en el matrimonio. Esa palabra cambia algo interior en la pareja. Tenemos sensibilidad, pues, para una simbólica mundana, aunque en menor medida que antes. Pero se nos ha vuelto casi imposible vivir una actividad humana como si fuera divina.

Hay una dificultad adicional en el hecho de que la Iglesia primitiva de los siglos II y III se inspiró en los cultos mistéricos de la época al interpretar el bautismo y la eucaristía. Estos cultos eran ritos religiosos importados del Oriente, de gran moda en el imperio romano cosmopolita. Quienes asistían a tales ritos o misterios se sentían vinculados a una divinidad. A menudo era una divinidad que prometía la inmortalidad a sus fieles, como Mitra, o Isis, o la Gran Madre. Hoy se conoce el mismo fenómeno en el culto de la *macumba* en Brasil, o en los rituales *vodú* de Haití. Para participar antiguamente en un culto mistérico, la condición era el haber sido iniciado a través de un largo proceso de prueba. Los *iniciados*, llamados *mystos*, debían mantener en estricto secreto todo lo que sucedía en los cultos. La raíz griega *my* significaba "cerrar la boca". El influjo de los cultos mistéricos se deja ver en el hecho de que bautismo y eucaristía eran llamados "*mysteria*" en griego, lenguaje que usaba la Iglesia en Roma hasta el siglo III. Nadie que no fuera bautizado podía participar en la eucaristía. El bautismo era, pues, el sacramento de *iniciación*. Los participantes no podían contar ni siquiera a los catecúmenos lo que allí sucedía. Queda un lejano recuerdo de este influjo en algunas expresiones litúrgicas o rituales como "misterios pascuales", o "misterios del rosario", o la aclamación "misterio de fe" después de la consagración. Seguro que los fieles interpretan la palabra "misterio" de estas expresiones en el sentido de "secreto" o "enigma" y no entienden que en este contexto "misterio" significa un acontecimiento que tiene lugar simultáneamente en dos pisos, uno de los cuales es el visible, y otro, el más profundo y espiritual, que es el verdaderamente real.

Estas formas de representarse las cosas llegaron desde el sur, atravesando los Alpes, junto con la conversión de los germanos. Pero está claro que los germanos tuvieron dificultad para moverse al mismo tiempo en estos dos niveles. Estaban más familiarizados con la eficiencia. De ahí que miraran a los sacramentos más bien como una intervención santa de Dios mismo. Dios mismo entraba en acción con ocasión de un ritual eclesiástico, interviniendo en el mundo humano desde su propio mundo, para traer de allá para acá una obra de salud: justificar, bendecir, santificar, perdonar los pecados, decretar castigos, regalar vida eterna, distribuir "gracias". Todo esto debía suceder, por ejemplo, cuando el sacerdote derramaba un poco de agua sobre la cabeza de un recién nacido pronunciando al mismo tiempo correctamente las palabras exactas. Naturalmente, estos efectos son invisibles, porque no pertenecen a nuestro mundo, sino al mundo de

Dios. Lo que al comienzo era un símbolo creativo de renovación –y así era vivenciado en el bautismo de adultos–, se redujo a no ser sino una señal trasmitida hacia el cielo de que ahora les tocaba intervenir a los de allá arriba. En realidad lo que se hacía era hacer del sacramento un ritual mágico.

Esto tuvo también sus consecuencias para la eucaristía. La Iglesia primitiva pudo vivenciar todavía conscientemente que "comer de ese pan" era lo mismo que acoger en sí existencialmente a Jesús glorificado. Por ello la "vida eterna", de la que la fe era el fruto, según los versículos 26-51 del capítulo 6 del evangelio de Juan, podía ser fruto también de la comunión, según los versos 51b-56, aunque aquí se hallaba la formulación chocante de comer la carne y beber la sangre de Jesús. Lo que podía hacer la Iglesia primitiva se nos ha vuelto imposible a nosotros, lamentablemente. Podemos entender intelectualmente y confesar la fe en la unidad de la comunión y del encuentro con Jesús glorificado, y por tanto, la unidad del símbolo y de la realidad existencial. Pero como hijos de una edad tecnológica no somos capaces de vivenciar o experimentar que ambas cosas son una unidad.

Resumiendo

La doctrina tradicional acentúa con fuerza que los sacramentos constituyen lo más propio de nuestra fe. Pero en realidad no son tan importantes como se cree. Están en el nivel de los signos rituales. Y los signos no son lo existencial ni lo vital. Lo que hacen es sólo volver consciente algo vital. A ello se agrega que los signos están indicando constantemente otra cosa, los signos sacramentales indican una realidad más profunda o más alta. Lamentablemente, los sacramentos ni siquiera son signos de algo. En la mayoría de los casos, se han degradado hasta el punto de no ser más que rituales, sociológicamente importantes para que los grupos católicos se junten entre sí y proyecten algún perfil público. Hasta ahí estaría bien, mientras no se los entienda como intervenciones mágicas. ¿Qué queda si no, en el bautismo, de la fuerza simbólica original de un baño, o, en la eucaristía, de una comida compartida, o de una unción sanadora para el enfermo? Aun en los casos en que el rito sacramental ha guardado un contenido religioso valedero, sin deslizarse todavía hacia lo mágico, el sacramento es experimentado más bien como una señal que debe poner en movimiento al mundo de arriba, el otro mundo, y no como una acción simbólica. Pues su valor significativo se ha vuelto demasiado pobre.

Para poder vivenciarlos como auténticos y creativos signos de lo divino, habría que dejar de dividir la realidad única en dos mundos. Las acciones humanas pueden aparecer como revelaciones de la acción creadora de Dios sólo si se mira al cosmos y al ser humano como visibilidad

de la inabarcable realidad original divina. Hacen faltan ojos que miren así. La supuesta importancia de los sacramentos se origina en último término en la forma premoderna de representarse la fe. La modernidad creyente ha saldado ya sus cuentas con aquélla: se acabó con las intervenciones desde otro mundo que respondan a una señal o a una súplica a partir del nuestro. Los misterios son importantes y portadores de salud sólo en cuanto *mysteria*, es decir, como acciones simbólicas que vinculen a los seres humanos con la riqueza de la "Ultimidad", solamente mediante la fuerza evocadora y creativa de los símbolos. Pero esta sensibilidad frente a los símbolos se ha vuelto una hierba difícil de encontrar, por culpa de una manera de pensar puramente objetivista.

Para terminar, vaya una consecuencia que se refiere particularmente a la eucaristía. Con buena voluntad se podría llamar fuente y cumbre de la vida cristiana al memorial de la última cena. El próximo capítulo tratará de ello. Pero esta buena voluntad termina en el momento en que ese memorial toma la forma de una "misa". Eucaristía y misa son conceptualmente lo mismo. Pero las palabras tienen un valor de sentimiento que vibra junto con ellas al pronunciarlas y cambia su significado. "Misa" evoca toda una lista de acciones rituales originadas en la antigüedad que configuran toda una amalgama de gestos y oraciones sin estructura lógica ni concordante, atravesados por una teología del sacrificio que una persona de estos tiempos modernos no puede sino rechazar. La misa tridentina, por la que Roma aboga discreta pero claramente, encarna esta idea de "misa" en forma todavía más inequívoca que la misa modernizada por Paulo VI. Nuestros encuentros como creyentes pueden ser celebraciones eucarísticas, pero deberían dejar de ser misas, por muy solemnes que éstas sean.

Las más de las veces, el resultado de asistir a misa los domingos es que los fieles se sienten satisfechos por haber cumplido una vez más con la obligación. ¿Cuál tendría que ser más bien el resultado? Más "diaconía", más preocupación por las relaciones en casa, entre vecinos, en el barrio, en la comunidad, más cordialidad para con los desfavorecidos en el tercero y cuarto mundo, más compromiso por la conservación de la naturaleza. Y como fuente inspiradora de esta diaconía: más silencio, interioridad y oración, como contrapeso de la liviandad con la que el entretenimiento electrónico nos inunda hoy. Elevar la "santa misa" al rango de fuente y cumbre de nuestra vida cristiana es una piadosa falta de realismo.

Capítulo 14

Conmemoración de la última cena

El capítulo anterior pareció no dejar mucho de lo que el Concilio Vaticano II llama la "fuente y cumbre" de una vida cristiana plena: la eucaristía, como se la llama en forma algo refinada, o más sencillamente, la misa. Este último término, "misa", puede ponerse en plural, por ejemplo para "encargar" o "pagar" misas, materialización que se condice mal con la exaltación de la eucaristía de los documentos eclesiásticos. Ellos nunca dicen que se pueda encargar y pagar eucaristías. La crítica desarrollada en el capítulo anterior se refirió sólo a la misa.

El lenguaje del Concilio es adecuado quizás para enaltecer aquella forma de reunión, *synaxis* en griego, en la que los primeros fieles rememoraban lo que Jesús había dicho y hecho la noche antes de su pasión. De ahí salió la misa, pero sólo mucho más tarde, en la Edad Media. No se sabe a ciencia cierta si Jesús les encargó de veras a los doce seguir haciendo eso en recuerdo suyo. Según la tradición representada por Mateo y Marcos, no hubo tal encargo. Sólo Pablo y Lucas lo mencionan, y Lucas depende en ello de Pablo. Al parecer fue una costumbre espontánea de las Iglesias paulinas el juntarse repetidas veces para renovar ese recuerdo. Este conmemoración se convirtió así en un uso litúrgico.

La misa tal como la tenemos ahora es el resultado de un desarrollo defectuoso o equivocado. Contribuyó a ello en primer lugar la interpretación que hacía de la misa un sacrificio con el que se pretendía obtener algo de Dios, por ejemplo, el perdón de las culpas y otros favores. Uno de los preferidos fue la liberación de las pobres almas del purgatorio, en los momentos en que el culto de estas almas alcanzaba su apogeo en la Edad Media. Otra razón del desarrollo equivocado fue la persuasión de que la multiplicación de las misas aseguraba un adelanto proporcional para el Reino de Dios y la salvación del mundo. Por último, se pensaba también que nadie podía ser buen cristiano si no tomaba parte en este ritual con una cierta frecuencia.

Estas ideas son bien discutibles. Provenían de una manera premoderna de pensar: que la ejecución fiel del ritual de la misa era una señal segura de que el otro mundo se dignaría intervenir en el nuestro. En este capítulo vamos a examinar la pregunta de cuál es el valor verdadero que la misa puede tener en la vida del creyente moderno. Pues éste se ha despedido ya de aquellas imaginaciones medievales y desembarazado de los gestos protocolares sobrenaturales de la liturgia de la misa. Pero el encuentro con Jesús glorificado como salvador y revelación de Dios sigue siéndole de vital importancia. Tal vez le puede ser útil una manera más cercana y mundana de enfocar el tema, para ver cuál es el valor de aquella *synaxis* que tardíamente se atrofió como "misa", valor que se oculta bajo el disfraz medieval. Veremos el modo de hacerlo sin utilizar imágenes y expresiones que presuponen un mundo sobrenatural.

Se ha vuelto imposible hablar de "sacrificio de la misa"

La forma actual de la misa viene fundamentalmente del Concilio de Trento. Este Concilio limpió a la misa quitándole buen número de deformaciones acumuladas durante mil años de desarrollo y fijó su forma para el futuro. Esta forma es la que el papa Benedicto XVI trató de restaurar, pasando por encima de las modestas modernizaciones permitidas por el Concilio Vaticano II. Restaurar es ahora acentuar fuertemente en la misa su carácter de sacrificio. Se lo acentuaba también en la forma moderna que Paulo VI promulgó después del Concilio. Roma exige con fuerza que se considere a la eucaristía como un sacrificio, y un sacrificio cultual en su sentido propio. Cuando se habla de sacrificio cultual, se está hablando de privarse de algo valioso para regalárselo a Dios, matándolo, quemándolo, derramándolo o aniquilándolo de alguna otra manera, en la idea de que la divinidad se goza en esta aniquilación. A Roma le desagrada cualquier interpretación de la eucaristía que pase por alto el carácter de sacrificio. El lenguaje de las oraciones de la misa está lleno de esta imagen sacrificial, principalmente las oraciones eucarísticas oficiales (llamadas *anáforas*, que abarcan desde el prefacio hasta la doxología anterior al padrenuestro).

Así que la misa debería ser un sacrificio cultual o un culto sacrificial. Pero entonces ¿qué relación tiene con el sacrificio de la cruz? Trento no tuvo ninguna duda en que la muerte de Jesús en la cruz había sido un culto sacrificial, pues toda la tradición lo confirmaba, desde Pablo, pasando por los Padres de la Iglesia y toda la teología hasta la autoridad doctrinal de la Iglesia. Tampoco estaba en cuestión que este sacrificio de la cruz tuviera un valor infinito que había vuelto inútiles todos los demás sacrificios de culto. Lo confirmaba ya la Carta a los Hebreos en el capítulo 9. ¿Cómo se podía llamar a la misa un sacrificio? Trento encontró una salida diciendo que la misa era una "representación" del sacrificio de la cruz. Pero esta salida es en realidad un callejón tapiado. Pues una de dos: o bien la misa

es una mera representación, como lo es una obra de teatro que se repite una y otra vez en el escenario, con lo cual no sería un verdadero sacrificio de culto, o bien se saca al sacrificio de la cruz del tiempo histórico en que tuvo lugar, para hacerlo nuevamente presente en un tiempo posterior. Esto último es imposible. Lo histórico está ligado al tiempo, es único y sin vuelta atrás, no se lo puede sacar de su propio contexto histórico para traerlo a otro. Se ha tratado de explicar la eucaristía mediante conceptos de los cultos de los Misterios. En el culto de Isis, por ejemplo, se vivenciaba la mítica muerte y resurrección de Osiris como un acontecimiento actual. El día Jueves Santo, el celebrante dice solemnemente el relato de la cena, contando que "en la víspera de su pasión y muerte, esto es, *hoy día*…". Este relato suena grandioso e impresionante, pero es una forma de pensar mítica. Aquella víspera antes de la pasión y muerte de Jesús no sucede hoy día, sino que sucedió irreversiblemente hace dos mil años.

Cada culto sacrificial, al igual que el sacrificio de la cruz y el de la misa, supone una cuestionable imagen de Dios, la figura de una omnipotencia que exige satisfacción, pero que es venal, porque está dispuesta a entrar en un mercadeo del tipo: *do ut des*, te doy para que me des. Peor aún, pues el precio exigido para tal satisfacción es una víctima humana, nada menos que la muerte de Jesús en una cruz. Esta imagen de Dios contradice la del mismo Jesús: él se dirige a Dios como su *Abba*, con el trasfondo de la parábola del hijo pródigo o de la oveja perdida.

Es cierto que Pablo y el autor de la Carta a los Hebreos interpretaron la muerte de Jesús como un sacrificio de culto. Pero como buenos judíos de su tiempo, igual que sus lectores, daban por descontado los cultos de sacrificio en los que habían tomado parte desde niños. La teología sacrificial les había ayudado a esfumarle en algo el perfil de sinsentido y escándalo que había tenido para ellos la crucifixión de Jesús que les parecía completamente contradictoria con su dignidad de Mesías. Pero lo que era posible entonces en un medio cultural bíblico donde los sacrificios expiatorios sangrientos eran usuales, ya no lo es hoy. Un sacrificio cultual es un concepto vacío, porque los cristianos han dejado de degollar y quemar. La idea misma es irreconciliable con una figura moderna de Dios. Hablar de sacrificio de la cruz o de la misa, por muy normal que pueda ser, no tiene ya ningún sentido para un creyente moderno.

Para vincular dos cosas que han sido interpretadas como sacrificios, la crucifixión y la misa, el Concilio de Trento hizo de la última cena un sacrificio cultual: "Jesús quiso heredarle a su esposa, la Iglesia, un sacrificio con el que, sin derramar sangre, pudiera representarse el sacrificio sangriento de la cruz […]. Ofreció a su Padre el sacrificio de su cuerpo y de su sangre en las figuras del pan y del vino y, con las palabras "haced esto en memoria mía", encargó ofrecer este sacrificio a sus apóstoles, a quienes instituyó como sacerdotes de la Nueva Alianza, y a sus sucesores

en la función sacerdotal". Este texto muestra el abismo que se abre entre el pensamiento medieval de la Contrarreforma y la fe moderna.

Sin embargo, nada indica en los relatos de la última cena que Jesús se hubiera ofrecido al Padre como víctima de un sacrificio. Parece que esta interpretación de la eucaristía se origina sólo en el siglo III. La Iglesia quería perfilarse como religión en la cultura empapada de religiosidad de aquel tiempo. Para ello debía acreditarse mostrando que también tenía sacrificios. No los había habido hasta el momento. Era una comunidad de fe que esperaba la salvación exclusivamente de su unión con Jesús glorificado, no una religión con todo lo que les es típico a las religiones, como sacrificios y sacerdotes. A falta de algo mejor, se comenzó a presentar a la eucaristía como sacrificio. La ocasión para ello fue la palabra que debe haber dicho Jesús al pasar la copa, aludiendo a la nueva alianza en su sangre. Aquí asoma el sacrificio de animales de la primera alianza (Éxodo 24,5.8). Al aparecer la idea de sacrificio en la asamblea eucarística, comienza la transformación progresiva del presidente de la liturgia en un sacerdote. Pues se necesitaba un sacerdote para el ritual sacrificial. Con esta transformación entró la clericalización en la Iglesia.

Un creyente moderno tiene que oponerse a una palabra como el "sacrificio de la misa", aunque no fuera más que en razón de la heteronomía de un sacrificio cultual. A ello se agrega que el nombre de "misa" es ya un concepto equívoco. Viene del latín popular, donde *missa* significaba "despedida, desahucio", y corresponde efectivamente a la palabra de despedida del celebrante: "Váyanse, se acabó", que iba junto con la bendición al término de la eucaristía. En el siglo VI, se comenzó a llamar *missa* a la misma asamblea eucarística. Por extraño que parezca, se le dio un nombre vacío que no indica para nada de qué se trata en esa asamblea.

¿Qué nombre habría que ponerle al acontecimiento que tuvo lugar durante la última cena de Jesús la víspera de su muerte? Se pueden proponer tres palabras que son más antiguas que "misa": fracción del pan, *synaxis*, eucaristía.

¿Es un nombre mejor?

La ventaja del primero de los nombres propuestos es ser intra-mundano, sin resonancias sobrenaturales. "Fracción del pan" es un sinónimo judío de "comida", comparable con el francés *casser la croûte* o el castellano *tomar un bocado*. Se lo encuentra en los Hechos 2,42 y 46: "partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón". ¿Es esto más que una comida en común? Quedan dudas de que se refiera a la eucaristía. Tanto "partir el pan" como "tomar un bocado" son expresiones que no agregan nada especial al hecho de comer. No se puede sacar de allí un sentido más profundo del rito. Además, el nombre no se

aplica a nada de lo que acontece en nuestras misas ordinarias. Apenas si la "hostia" recuerda al pan, y no se parte sino una, la del celebrante, que no es la que luego se distribuye entre los participantes. Sería casi un chiste usar esta expresión para describir lo que realmente sucede en las misas.

Otro nombre bastante antiguo es del de *synaxis*, literalmente "reunión". No se lo encuentra en la Biblia, pero siendo griego, debe de haberse originado en las comunidades del siglo II o de comienzos del III, porque ya en el curso de este siglo el latín desplaza al griego como lengua eclesiástica en el Occidente. Este nombre es también intra-mundano. Además, indica un aspecto de la celebración que es más importante que el mismo rito: la formación de una comunidad. Es el aspecto acentuado en Romanos 12,5: que como cristianos formamos un cuerpo, o en 1 Corintios 10,17 donde se apunta a la función que tiene la eucaristía de realizar la unidad. La descripción más antigua de lo que más tarde habrá de ser la misa es un texto de Justino de alrededor del año 150 en el que se menciona la reunión: "Los domingos se reúnen todos en una fiesta en común". El nombre de *synaxis* ilumina este aspecto importante que está tan ausente de nuestras misas actuales.

La fe es un asunto comunitario. Se llega a la fe mediante otra gente. Necesitamos reunirnos para confirmar y fortalecer nuestra fe, igual como existimos y crecemos sólo gracias a una sociedad que nos sostiene. Orar y cantar en común, confesar públicamente nuestra fe, comer de un solo pan... son acciones que nos confirman. La unidad se vuelve visible y se fortalece a un tiempo. Lo que falta todavía en el nombre de *synaxis* sería el contenido de esta reunión. Pues cualquier devocional es también una reunión y fortalece la unidad, pero no siempre se realiza el recuerdo de la última cena de Jesús.

El tercer nombre es la palabra "eucaristía", literalmente "acción de gracias". Se agradece antes de comer. De ahí el nombre. Es también una palabra griega que se origina en la Iglesia primitiva. Se la encuentra ya en la *Didajé*, un manual de catecismo que fue escrito probablemente ya en el siglo I. En él se lee: "en lo que toca a la *eucaristía*, debéis agradecer de la siguiente manera…". Sigue la bendición de la copa, luego la del pan y el permiso sólo de los bautizados para tomar de la copa y del pan. Pero es posible que se trate aquí sólo de la acción de gracias que se pronuncia en cualquier comida entre amigos, llamado también *ágape*. De todos modos, agradecer es algo de este mundo, y por eso es recomendable como nombre. Además dice algo sobre el contenido de lo que allí sucede: se trata de una comida por la que se agradece. Justino describe la forma primitiva de la misa actual con las siguientes palabras: "El presidente dice oraciones de acciones de gracias sobre el pan y el vino. Una vez que el pueblo ha dicho su *amén*, se reparte entre todos aquello por lo cual se dio gracias". La mención del "pueblo" y del "entre todos" hablan bien claro

de la función de la comunidad en el hecho. Pero a este nombre le falta lo mismo que a *synaxis*: no cualquier acción de gracias antes de la comida es conmemoración de lo que dijo e hizo Jesús con sus discípulos en su última cena. Ése es el punto preciso alrededor del cual los tres nombres se dan vuelta sin llegar a nombrarlo. Todo apunta a que el nombre mejor sería: conmemoración de la última cena de Jesús.

Conmemoración de la última cena

"Conmemoración" es un concepto que se refiere al aquí de este mundo: no tiene nada de sobrenatural. Habla de una vuelta psicológica hacia el pasado, un volver a pensar algo importante que nos concierne en lo profundo, nos llena, nos conmueve, no algo tan banal como una buena comida o un paseo, sino algo que nos ha remecido especialmente, como la muerte de una persona muy querida, o la firma de un tratado de paz entre dos pueblos, o el derrumbe de un símbolo como el muro de Berlín. Conmemorar es más que un proceso racional. Nos toca en capas profundas, se revive un acontecimiento conmovedor, no mítica, sino psicológicamente. Se trata de algo que nos ha emocionado y es capaz de emocionarnos nuevamente. Vemos en ello algo valioso y bueno, donde nos encontramos con lo trascendente. Encontrarse es de alguna manera unirse con algo o alguien. Es lo que describe Jn 6,40: "…que todos los que vean al hijo y crean en él tengan la vida eterna", donde "ver" debe entenderse como "recordar", pues el texto se dirige a lectores y auditores del año 100 que nunca habían visto a Jesús; "creer" incluye admiración y un comienzo de unión; y "vida eterna" significa plenitud de vida que permanece y es capaz de desafiar a la muerte.

Última Cena con frecuencia se escribe con mayúsculas. Eso da a entender que no se está hablando de la última vez que Jesús se llevó algo a la boca, sino de algo importante que ocurrió durante esa cena. Los tres evangelios sinópticos y la 1Cor (11,23-25) lo cuentan en forma sencilla y con sólo pequeñas diferencias de detalle. Lo que es digno de conmemoración no es el gesto de partir y distribuir una hogaza de pan, pues ése era el gesto acostumbrado del jefe de familia o del anfitrión, sino el significado que Jesús le dio a ese gesto: partirse y distribuirse simbólicamente a sí mismo. Lo mismo se diga de la copa. Aunque no era costumbre pasar una copa de mano en mano, sino que cada cual bebía de la suya, sin embargo lo digno de conmemorarse no era ese gesto, sino el asombroso significado de ser simbólicamente su propia sangre, su fuerza de vida, significado que Jesús le da al vino, lo que se va a beber. Asociar sangre con bebida es algo que debía despertar una fuerte resistencia entre verdaderos judíos, pues la Torá castiga con la muerte a quien bebe sangre. Pero el vino pasa aquí al primer plano y recubre la idea de fuerza vital, suavizando y desmontando de alguna manera la desazón.

No es fácil reducir a una fórmula lo que Jesús quiere expresar simbólicamente dos veces. De todas maneras indica su deseo de que sus discípulos lo reciban enteramente en sí mismos, se lo incorporen y lo asimilen. El evangelio de Juan interpreta esta incorporación como un tomar parte en la actitud de servicio de Jesús. Así lo da a entender al reemplazar este relato por el del lavatorio de los pies. Quienes participan en el rito deben convertirse en personas que viven para los demás.

Este regalo de sí mismo que hace Jesús simbólicamente tiene que haber conmovido a los testigos, tal vez no inmediatamente, pues quizás no entendían bien lo que estaba sucediendo ante sus ojos, pero sí ciertamente más adelante, cuando comenzaron a dar cuenta de ello. Se siente su emoción en la simplicidad misma de su relato, que está lejos de tener la sobriedad de un informe o de un acta objetiva. Gracias a ello también nos sentimos conmovidos como si fuéramos testigos.

Naturalmente, aun sin rito, es posible conmemorar este regalo de Jesús y revivir una emoción que refuerce nuestra conversión hacia él, por ejemplo, mediante la oración, la contemplación, una lectura meditada. Pero tiene muchas ventajas hacerlo mediante el rito eucarístico, con pan y con vino, comiendo y bebiendo como en la última cena. En primer lugar, porque sucede algo comunitario, como también lo fue aquella cena. Quien se vincula con la comunidad de creyentes en la que Jesús sigue viviendo, se vincula también más íntimamente con él. Las imágenes bíblicas del Nuevo Testamento de cuerpo y miembros, como también de vid y sarmientos, aparecen en el contexto eucarístico. En 1Cor 10,16-17 dice Pablo: "un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan". La imagen de la vid y los sarmientos se la encuentra en el evangelio de Juan en el discurso después de la última cena.

Hay una segunda ventaja de la memoria ritual sobre la interior e individual. Un ritual es algo tangible y material, y lo material sirve de símbolo que abre la profundidad de lo real. Se supone, eso sí, que todo es auténtico, pues sólo lo auténtico es capaz de simbolizar de veras. El pan tendría que ser verdadero pan, en vez de una hostia parecida al papel. Y los participantes tendrían que beber también vino. En una parroquia grande de Viena se pone sobre el altar un canastillo con trocitos de pan y una gran jarra de vino. Los participantes que lo desean reciben el vino en un vasito de arcilla. Así, al comer y beber de veras se vuelve más real la asimilación simbólica con el Jesús glorioso. El solo mirar y adorar sirve de sucedáneo. El pan partido y distribuido que se presenta como un mero objeto de adoración pierde mucho del sentido que tiene de ser una revelación de la manera como Jesús está presente en el mundo. En este caso, el encuentro con él no es sino una memoria meditada, mientras que las palabras de Jesús, dichas en forma imperativa, llaman a comer y beber. Sin ello, pierde fuerza la conciencia de que Jesús es una persona que quiso

entregarse, como para ser comido y bebido. Es el problema que tienen las procesiones de Corpus Christi y el uso de la Adoración Perpetua, por muy alabadas que sean por la jerarquía y practicadas por el pueblo fiel.

Reconocemos, pues, que el mejor nombre entre los propuestos es el de "fiesta en memoria de la última cena". "Memoria" es algo de este mundo, algo intra-mundano, pues lo que se recuerda es un hecho histórico, y no pone en juego ninguna intervención del Dios Altísimo. Además da a conocer con claridad el contenido de la reunión de fieles: no se trata de un sacrificio, sino de una memoria ritual del gesto de despedida de Jesús. Se puede decir de una tal memoria como ésta, algo que no cabe decir de las misas encargadas y pagadas, sobre todo cuando éstas tienen que ver con el purgatorio: que ella es fuente de la totalidad de la vida cristiana. Pues el recordar con pan y vino lo que Jesús reveló de sí mismo en la última cena con su gesto de servir y de regalarse a sí mismo no puede menos de incitarnos a una actitud semejante. Adherirse a esta actitud fundamental de Jesús es lo que se hace con tal recuerdo, y ello puede llamarse con todo derecho el culmen de la vida cristiana. Pues así se comienza a participar, al menos como un principiante, en el regalo que hace Jesús de sí mismo, aunque no sea más que en una forma ritual y simbólica. Pero, inspirado en esta celebración, se va a querer participar en ello de una manera real, mediante el compromiso por los demás. ¿Hay algo que pueda merecer mejor el nombre de cumbre de la vida cristiana?

Esta forma de regalarse a sí mismo de Jesús luce más claramente en la última cena que en la cruz. La cruz muestra más bien lo que otros le hacen y lo terrible que tiene que haber sido su padecimiento. No queda allí tan claro lo que significa el donarse a sí mismo. En cambio, sus gestos de partir el pan y de distribuir la copa y sus palabras que interpretan esos gestos muestran con extrema claridad que él se entrega a los demás.

En la memoria de estos gestos nos encontramos realmente con el Jesús que se dona a sí mismo, pues el recuerdo realiza una presencia. Nos encontramos con él de la forma más real en la medida en que aceptamos su ofrecimiento y comemos y bebemos lo que nos ofrece, es decir, a sí mismo en los símbolos del pan y el vino. Pero, al tomar el pan y el vino (sólo) como símbolos y por tanto la presencia de Jesús glorificado (sólo) como presencia simbólica, chocamos con dos formulaciones de la fe especialmente acentuadas por la tradición, primera: que el pan y el vino se han convertido esencialmente en el cuerpo y la sangre de Jesús lo que se ha traducido con el término técnico medieval de *transubstanciación*, y segunda, que no se trata por consiguiente de una presencia simbólica de Jesús, sino de su presencia material.

Transformación esencial y presencia real

Al utilizar la palabra *transubstanciación* –que significa *cambio* de *esencia* o de *substancia*– para describir lo que sucede con el pan y el vino eucarístico, la Iglesia viene insistiendo desde el Concilio de Trento en que las palabras de consagración pronunciadas por el celebrante producen un cambio esencial del pan y del vino. El pan deja de ser pan; sólo sigue pareciéndose al pan, pero en la realidad es el cuerpo de Jesús. Lo mismo pasa con el vino que se ha transformado en sangre. Para evitar cualquier malentendido, la tradición advierte que *cuerpo* significa la persona entera de Jesús, el resucitado, tal como lo vieron y palparon sus discípulos, con carne, huesos, espíritu y dignidad. La *sangre* no es tampoco el solo líquido rojo de sus venas, sino él mismo todo entero, no en razón de las palabras, sino por *concomitancia* o acompañamiento. Pues no puede haber cuerpo vivo sin sangre, ni hay sangre viva sin cuerpo.

No se necesita ser incrédulo para quedarse mudo ante tales despropósitos.

El segundo elemento que la tradición subraya con fuerza se deriva del primero. Es la llamada "presencia real" del resucitado Jesús de Nazaret. La única realidad que hay después de la consagración es el resucitado en persona. Pan y vino no son más que ilusiones. El Concilio de Trento agregó además las palabras "substancialmente presente" a la frase "verdadera y realmente presente", como para clausurar así cualquier vía de escape. El contexto evidencia lo que este concepto quería poner en claro: que la presencia del resucitado era material, con sangre, piel y cabellos. De no ser por el agregado del "substancialmente presente" se hubiera podido pensar que la confesión de fe en una presencia simbólica sería suficiente, pues una presencia simbólica en signos y figuras es también real o no es nada. Pero el Concilio dijo que no basta reconocer una presencia sólo simbólica. Quien se atreva a afirmarlo, que sea anatema, es decir, excluido de la comunidad de fe.

Tal afirmación deja sin palabras no sólo al incrédulo, sino al creyente moderno.

Que una frase pronunciada sobre un pedazo de pan pueda convertir a éste en un cuerpo humano es una figura literaria propia de cuentos infantiles o de relatos mágicos. La Iglesia responde que este cambio no es obra de la magia, sino de la intervención del Dios Altísimo, y que esta intervención tiene lugar de manera infalible siempre que un apoderado plenipotenciario jerárquicamente ordenado para ello pronuncie correctamente las palabras –y el apoderado debe ser hombre, no mujer–. Esta respuesta pertenece a un pensamiento claramente *heterónomo*.

Los creyentes modernos no pueden seguir pensando en los términos canonizados por el Concilio de Trento de una transformación casi

material de la substancia. Jesús tenía sólo un cuerpo, no varios. Hasta al más porfiado defensor de la representación tradicional debe costarle imaginarse que en su última cena Jesús haya podido distribuir ese su único cuerpo bajo la forma o la apariencia del pan que repartía con sus propias manos. Más inimaginable todavía tiene que ser la idea de que estaba multiplicando su propio cuerpo, tan material e indivisible como el nuestro, tantas veces cuántas correspondía al número de pedazos de pan distribuidos entre los comensales. Lo más sorprendente es que no haya habido ningún Papa, obispo, teólogo o laico adulto que haya visto una verdad tan evidente como ésta. Y si entonces, durante la cena, lo único que estaba haciendo era un gesto simbólico de entrega de sí mismo, y no la distribución material de su propio cuerpo y su sangre, ¿por qué ha de ser distinto cuando se celebra la memoria de aquella cena?

Pero el peso de una tradición unánime ha reprimido hasta el asomo de esta intuición desde la Edad Media y la Contrarreforma hasta nuestros días. Si alguien tuvo tal evidencia y se atrevió a formularla, fue condenado inmediatamente. Si no abjuraba de su herejía, pendía sobre él la amenaza de la prisión o de algo peor. Berengario de Tours fue uno de esos condenados en el siglo XI. A él le pareció evidente que el pan consagrado no dejaba de ser pan, aun siendo el cuerpo de Cristo en cuanto que había llegado a ser la imagen o copia de su cuerpo. Tuvo que abjurar públicamente de esta idea, lo que hizo por razones de seguridad. En el fondo, la intuición de Berengario coincide con la idea a la que llega hoy un creyente moderno a quien se le ha vuelto imposible pensar en un "Dios en las alturas" que interviene milagrosamente en el acontecer de este mundo. El creyente de hoy debe pensar la "presencia real" en términos distintos de los del Concilio de Trento. Pero debe mostrar al mismo tiempo que está expresando en el lenguaje del pensamiento moderno lo mismo que afirmaba la tradición en su lenguaje premoderno. Es lo que trataremos de hacer a continuación.

Presencia existencial y simbólica

¿Cómo podemos entender entonces la "presencia real" en cuanto creyentes modernos? Ya hemos dicho que cualquier presencia real es también simbólica, sin lo cual no puede hablarse de presencia. Lo reconoce la tradición misma y, siguiendo sus pasos, el *Catecismo de la Iglesia católica* (nº 1374). Pero la Iglesia teme que con ello no quede lugar para la verdad de esta presencia. Pierde de vista que aun aquello que llama presencia "substancial" y percibe como material, no es sino presencia simbólica. Pues nuestro cuerpo es en esencia sólo el símbolo o signo de nuestra persona, no nuestra persona misma.

¿Cómo podemos entender la "presencia real" desde nuestra fe, como creyentes modernos? Hemos dicho ya que toda presencia es real. La presencia simbólica es también real. De lo contrario, no se podría hablar de presencia. La misma tradición lo reconoce y el *Catecismo de la Iglesia católica* sigue sus pasos, pero al mismo tiempo teme que, con ello, no quede nada de la autenticidad de esta presencia. Así, pierde de vista que lo que llama presencia "sustancial", concibiéndola de hecho como una presencia material, no es sino una presencia simbólica. Pues nuestro cuerpo es en esencia sólo el signo, el símbolo de nuestra persona, no nuestra persona.

Para explicarlo en términos actuales, pero incluyendo a la tradición, hay que distinguir entre presencia existencial y presencia simbólica. Tomemos como punto de partida una interpretación moderna de la resurrección de Jesús: la afirmación Jesús "vive". Esta expresión no pertenece al lenguaje descriptivo, sino que indica que Jesús ha llegado a su consumación última, unificándose con el amor originario de Dios mediante su muerte aceptada como entrega y oblación. Y como el cosmos es la expresión misma de este amor originario de Dios, Jesús llena el cosmos entero con su presencia. En este sentido el Jesús consumado está presente real y existencialmente en todo.

Normalmente no somos conscientes de esa presencia. Pero nos podemos hacer conscientes de ella. Y esta concienciación cambia la presencia latente y oculta en una actual. Y entonces se puede decir que él está simbólicamente presente. Simbólicamente, porque lo está mediante cosas materiales que se vuelven así transparentes, revelan su profundidad y se vuelven signos y símbolos. De esta manera, Jesús puede aparecérsenos en variadas figuras, en la medida en que lo "vemos" en ellas. Pensemos, por ejemplo, en el cirio pascual, el crucifijo, el evangeliario, el altar, el agua bautismal, un ícono que lo representa, un texto bíblico. La alabanza que se le canta al cirio pascual en la vigilia de la noche del Sábado Santo no se dirige a la materialidad de la cera, como tampoco se venera un trozo de madera el día Viernes Santo durante la adoración de la cruz, sino que estamos cantando y honrando al Jesús que vive para siempre. También podemos reconocerlo en otras personas. La honra de los santos lleva implícito el reconocimiento de su presencia intensa en ellos. Lo mismo en quienes sufren, pues él ha querido identificarse con ellos, como se lo dice claramente en la escena del Juicio, en Mt 25,31-46. Aunque es cierto que la selección de las palabras: "al más pequeño de mis hermanos" y la alusión a quienes se hallaban en prisión (lo que fue real en el tiempo de Mateo y no lo era todavía en tiempo de Jesús) hacen sospechar que el autor estaba pensando principalmente en cristianos que estaban siendo perseguidos.

Una forma de presencia simbólico-real es la de que se trata también en la última cena. Jesús podía reconocerse en el pan, porque vivía como si él mismo fuera pan, completamente para los demás, entregado a ellos

y nutriéndolos. Lo que no quiere decir que él se veía todo el tiempo en cada pan. Es cierto que todas las cosas son auto- revelaciones del fundamento originario y por tanto símbolos de su realidad, pero ello no significa que se las mire todo el tiempo así. Las miramos más bien como útiles o dañinas, agradables o desagradables para nosotros y sólo en momentos de gracia nos es dado ver al mundo como manifestación simbólica del prodigio originario. Para Jesús, su despedida de los discípulos y de la vida fue un momento muy especial y emotivo. Esa tarde vio el pan sobre la mesa, tomando conciencia de pronto, como si ese pan fuera su propia imagen. Eso era lo que él quería ser justamente para sus discípulos que todavía dependían tanto de él. Pronto iban a verse privados de su presencia. Quisiera que ellos se quedaran por siempre llenos de él mismo, de su espíritu, su visión, su inspiración, enriquecerlos con lo mejor que él tenía para darles.

Así, no es que él haya hecho del pan sobre la mesa un símbolo de su persona, sino que sencillamente se vio a sí mismo en ese pan. Él era justo eso. En ese momento se le actualizó el valor simbólico de ese pan, la parábola latente de sí mismo en el pan. No realizó ninguna transformación milagrosa. No dijo que él iba a transformar ese pan en algo distinto. Dijo lo que vio: vio a su cuerpo (semitismo para designar a la persona) en ese pan, su yo vio que ese pan era al mismo tiempo su propio yo. Dijo que ese pan era esencialmente algo distinto de algo comestible, lo que seguía siéndolo, por lo demás: era la figura completa de su persona.

¿Qué queda de lo que Jesús vivió e hizo en esa hora? Al repetir sus palabras en las que expresa lo que ve y vive en el pan, nuestros ojos se abren para ver el valor simbólico del pan sobre la mesa. Lo vemos como Jesús lo vio. Antes no era así. El pan no era sino pan, una cosa comestible. Ahora reconocemos a Jesús en este pan y él se nos hace simbólica-realmente presente. Esto muestra lo necesario que es que el pan sobre la mesa sea verdaderamente pan. El reconocimiento de su presencia es auténtico cuando se come el pan, pues el pan es verdaderamente pan cuando se lo come. Entonces es alimento que da vida. Esto pone en tela de juicio la utilización prescrita de las frágiles hostias. Éstas han suplantado el uso del pan en razón de una fidelidad bastante ciega y cuestionable a la tradición judía de los panes sin levadura del *Pesaj*. Por eso han llegado a ser a ojos de los fieles la forma natural del pan eucarístico. Sólo que no merecen llamarse pan. Si se usa pan verdadero en su lugar, no hay que alarmarse ni hablar de prohibiciones, sino al contrario agradecer que la eucaristía adquiere su forma de ser más real.

Vivir y acoger la presencia simbólica de Jesús en la Eucaristía presupone por cierto que él nos es importante, que él juega un papel creador en nuestra vida, y que lo hace precisamente en cuanto persona que se entrega como don y regalo. El Viernes Santo no se puede honrar de veras

al crucificado si el crucificado no nos importa. De lo contrario, esta adoración de la cruz no sería sino un ritual vacío, sin influencia en nuestra vida. De la misma manera, sin una unión verdadera con Jesús, la fe en su presencia en el símbolo del pan se marchita como mero acto mental que no nos enriquece.

No son las palabras: "Esto es mi cuerpo" las que hacen presente a Jesús, como lo ha enseñado el magisterio eclesiástico medieval bajo la forma inconsciente de pensamiento mágico. Así lo enseñó el Concilio de Trento: la presencia real se efectúa *vi verborum*, esto es, *por la fuerza de las palabras* pronunciadas sobre el pan y el vino. Para afirmarlo el Concilio acude a Mateo 26,26 donde lee que los discípulos recibieron su cuerpo recién después que Jesús había dicho esas palabras (decisivas, para el modo de entender de la jerarquía). Sin embargo, en el texto griego se lee en realidad exactamente lo contrario. Esto queda más claro aún en las palabras dichas sobre el cáliz según Marcos 14,23-24: "Bebieron de la copa y Jesús dijo…".

Así pues, en la última cena no fueron las palabras las que realizaron un milagro de manera casi mágica. Entonces tiene que ser lo mismo en las fiestas de conmemoración de esa cena. El pan que se comparte con los demás –si así se puede llamar a la comunión, aunque no lo parezca– se vuelve símbolo del auto-compartirse de Jesús mismo. Y lo mismo pasa cuando reconocemos en este pan el símbolo de su ser, la figura de su prontitud para estar a disposición de los demás y ser para ellos como pan, y lo reconocemos gracias al rito, cuyo núcleo es el relato del gesto de Jesús y de las palabras suyas que acompañaron su gesto. El rito lo hace presente a él simbólicamente, pero realmente en medio de nosotros, compartiéndose a sí mismo y nutriéndonos.

La manera como la tradición hablaba de la eucaristía y de la última cena era ciertamente más sencilla. Cualquiera entiende inmediatamente en esa representación premoderna lo que sucede en la así llamada *consagración*: un hombre dotado de un poder sobrenatural transforma el pan en el cuerpo de Jesús, y luego el vino en su sangre, mediante una fórmula sagrada. Pero convertir el pan en cuerpo humano y el vino en sangre humana mediante palabras mágicas es una forma de brujería incomprensible para una persona moderna. Para eludir esta crítica no es de ninguna ayuda la apelación a la omnipotencia divina, para la cual nada hay imposible. Pues la imagen de un Dios Altísimo que interviene haciendo milagros y cuya acción es desencadenada por un sacerdote no es menos impensable. Entonces, lo único que queda es atenerse al trabajoso empeño de dar cuenta de la tradición de la presencia de Jesús en los signos del pan y del vino por un camino que la vuelva aceptable a las personas modernas.

Consecuencias sorprendentes

Lo esencial en la eucaristía es entonces que hagamos lo que el mismo Jesús hizo en la última cena, esto es, reconocerlo en el pan como lo que él es: un hombre que se entrega totalmente a los demás y, al hacerlo, los nutre. Pero esto puede suceder también fuera de la eucaristía, en el ambiente privado. Al sentarse diariamente a la mesa uno puede hacerse consciente de que cada pan, también el de la hora del desayuno, representa y hace presente a Jesús de manera simbólica. Comiendo ese pan, se puede confesar con gratitud su presencia simbólico-real. Naturalmente que esto sucede mejor en el seno de una comunidad creyente, en medio de quienes también los demás comparten la misma vivencia. Y en tal circunstancia es deseable que haya un ritual previsto de antemano. Pues la oración de una comunidad exige un cierto protocolo para no caer en el caos. Pablo mismo llama la atención sobre este peligro en 1 Corintios 14,26-40. Además, el ritual nos ayuda a superar la dimensión prosaica en la que el pan sólo es un comestible. Una de las funciones de la acción ritual consiste justamente en que nos abre los ojos para una dimensión más profunda que la de lo cotidiano, y nos ayuda de esa manera a dar un paso hacia la transcendencia.

Por cierto que no se necesita de ningún mago o encantador consagrado para revivir esa experiencia de la presencia de Jesús. Tampoco tienen nada que ver con ella las teologías de víctimas y sacrificios, ni la doctrina tridentina del cambio de substancia, o la del supuesto valor infinito de cada misa ni de la obligación de ir a misa los domingos. La única obligación que queda en pie es la de crecer en la fe y en el amor mediante el encuentro con Jesús el viviente. El mejor lugar para este encuentro en la memoria de su entrega es, sin lugar a dudas, la comunidad de quienes creen en Jesús como salvador y lo reconocen en el símbolo del pan. Pero si no encontráramos ninguna comunidad que nos ayudara a celebrar la eucaristía de esa manera, nos queda siempre la posibilidad de celebrarla de la manera descrita más arriba. Ella nos va a ayudar mejor a unirnos con Jesús que el rito poco satisfactorio de una misa cualquiera. Y esta unión es la que nos debe preocupar siempre.

No habría ningún problema, y hasta sería bueno que el celebrante apunte al carácter de presencia simbólica que tiene la eucaristía, diciendo por ejemplo en el relato de la cena: "Tomen y coman de este pan que es como mi cuerpo". Cuando se celebre la eucaristía de una manera que responda a la mentalidad moderna, no se debe perder de vista que el mero "comer juntos" no llega a ser un memorial de la última cena, si no se tiene presente su profundidad simbólica.

¿Qué hacer con las sobras del pan? Calvino opinaba que han vuelto a ser pan corriente. Sin embargo, tiene sentido guardarlas y venerarlas si

se toma en cuenta el valor simbólico de lo que se ha vivido. Es una actitud psicológica semejante a la fe. Por lo mismo, se lo guarda para comerlo en ese talante, y no para adorarlo o llevarlo procesionalmente en una custodia…

Reconocer la presencia de Jesús en el símbolo del pan es la representación que tiene el creyente moderno. En la misa premoderna este reconocimiento toma la forma de una confesión de fe en su presencia corporal. Es importante dar cuenta de la larga lista de visiones *heterónomas* que tal confesión de fe trae implicada: que Jesús es al mismo tiempo hombre y Dios, que nada le es imposible, que resucitó corporalmente y que todavía ahora tiene carne y sangre, huesos, piel y cabello, de manera tal vez inmaterial, espiritual, como lo dice Pablo en 1 Cor 15. Pero ¿cómo puede uno imaginarse que mediante el encargo de "hacer eso en memoria suya" dado a los once o doce apóstoles les hubiera entregado también el poder de inducir esta presencia corporal "substancial" mediante determinadas palabras, y que este poder debía entregarse en forma selectiva sólo a varones, y que la realidad deba ser completamente desconectada de su apariencia? Se podría alargar todavía esta serie de preguntas, lo que sería demasiado para un creyente que ha integrado la modernidad en su fe.

Pero, a pesar de todas las diferencias, las vivencias moderna y premoderna de la eucaristía coinciden en una cosa, que es la esencial: reconocer a Jesús en el signo del pan y del vino y la conseguir la salvación en la devoción a él. Y esto se expresa simbólicamente en el comer el pan y beber el vino. Pues ambas maneras de considerar la eucaristía confiesan unánimemente que lo realmente importante es el crecer en nuestra devoción a Jesús y que eso sucede por medio del rito eucarístico. Es secundario lo que se interprete, sea como cambio y presencia sustancial, sea como encuentro por medio de símbolos. Las dos maneras de ver expresan lo mismo con dos categorías mentales distintas. En definitiva, lo único que sigue siendo importante es nuestra unión con Jesús. La diferencia de expresiones trae cambios de acentos. Pero ambas concuerdan en que la comunión, sin el reconocimiento y la devoción a Jesús, se convierte en un mero ritual. Pablo critica esto con fuerza en 1Cor 10 mediante una comparación con el antiguo Israel, y en 11,29 critica con vehemencia la falsa manera que tienen los corintios de tomar "la Cena del Señor". Pareciera que para algunos de ellos el ritual era más importante que la unión existencial con el viviente Jesucristo.

Capítulo 15

El no teísmo como último paso

Al comienzo de este libro recordábamos una frase de Dietrich Bonhoeffer: "Vivir en el mundo... *etsi Deus non daretur*… como si Dios no existiera… como personas que se las arreglan para vivir sin Dios." Al escribir la frase en latín, Bonhoeffer estaba citando de memoria al padre del derecho de gentes, Hugo Grotius: *Etiamsi daremus Deum non esse*: "Aun cuando supusiéramos que Dios no existe". Al citarla, Bonhoeffer modifica la frase condicional irreal de Grotius, la que entonces puede significar: "vivir en el mundo como si no hubiera Dios alguno", o bien: "vivir en el mundo como si Dios no existiese".

Al interpretar así la frase de Grotius, Bonhoeffer quiso mostrar en qué dirección deberían desarrollarse nuestras formas de pensar como creyentes y nuestra vida como cristianos para que, a tono con la mentalidad del siglo XXI, contengan un mensaje liberador para nuestros contemporáneos. La liberación, llamada *redención* en el lenguaje eclesiástico, está en el centro de nuestra fe cristiana, como su alfa y su omega. En este libro tratamos de elaborar esta intuición de Bonhoeffer. Ahora mostraremos cuáles son las últimas consecuencias de esta intuición. Puede que algunos se sientan algo confundidos. Pero no hay razón para ello. Pues aunque no hubiera ningún *theos*, es decir, ningún "Dios en las alturas", lo esencial de nuestra fe cristiana permanecería incólume. También ello pertenece a la intuición fundamental de Bonhoeffer, como lo muestra la frase siguiente de una de sus cartas desde la prisión:

> *"Si nos viéramos obligados por último a ver al cristianismo como el atrio de una total irreligiosidad, ¿cuál sería nuestra situación y la de la Iglesia? ¿Cómo podemos hablar de Dios sin religión? ¿Cómo hablamos 'mundanamente' de Dios? ¿Cómo ser cristianos de una manera irreligiosa y mundana?"*

¿Cómo? Sin religión, sin Dios, sin *theos*, y por tanto a-teos. Y sin embargo cristianos. El cristiano del futuro debe ser alguien que piensa y actúa como a-teísta (no como teísta). Más de uno puede sentir miedo de

esta manera de hablar. Otros protestarán con rabia. Por ello es bueno que nos detengamos a examinar más en detalle qué es este a-teísmo, este no-teísmo.

Desde hace algunos años, la existencia de Dios vuelve a ser un tema álgido de discusión. No termina nunca de ser discutido. Pero ¿de qué se está hablando? ¿Qué contenido tiene la palabrita "Dios"? Al hablar de una casa, todos saben de qué se trata, por muy diferentes que sean los posibles modelos de casa. Vemos casas y vivimos en ellas. Pero "Dios" no es un objeto perceptible. Sin embargo, en todas las culturas antiguas se ha tenido siempre la certeza de que se dependía de poderes invisibles que se presentaban espontáneamente como personales y hasta en forma de seres humanos. La veneración que los grupos humanos rendían a tales "dioses" se expresó en rituales y profesiones de fe. El conjunto de tales rituales y profesiones de fe se llama religión.

Parece que la religión se originó bastante tardíamente en la historia del *homo sapiens,* que ya lleva alrededor de un millón de años. Nadie sabe cuándo, ni cómo. Pero hay artefactos de culturas de hace unos 30.000 años que parecen indicar la presencia de representaciones religiosas ya en aquel tiempo. A partir de un determinado momento, tales representaciones penetran en forma progresiva a todas las civilizaciones. Pues el ser humano se ha visto confrontado una y otra vez con fenómenos naturales inexplicables y amenazantes, frente a los cuales no tenía defensa alguna. En su imaginación, estos fenómenos tomaban formas de poderes personales invisibles, que se volvieron dioses, en griego *theoi*, que habitaban en lo alto, tal vez porque la mayoría de los fenómenos estremecedores, como el rayo, el trueno, las tempestades y los huracanes, se precipitaban sobre él desde arriba. Su comportamiento frente a esos poderes divinos era semejante al que tenía ante los poderes que regían la sociedad: sometimiento, veneración, alabanza, oferta de dones, es decir, víctimas, como una manera de obtener algo de ellos. La religión nacía así para desarrollarse luego adoptando diversas formas en cada civilización.

Durante miles de años la religión fue así un politeísmo, correspondiente a la multiplicidad de dioses (del griego *polys,* que significa pluralidad) de cada cultura. Hasta que hace alrededor de 3000 años germinó en un grupo de pueblos de la región más tarde llamada Palestina, los judíos, una forma de religión que sólo conocía a un Dios único. Esta nueva forma de religión se llamó *monoteísmo*, del griego *monos* que significa único, solo. Hasta ese momento, la palabra "dios" había sido un nombre genérico que se predicaba o decía de cualquier cantidad de poderes supramundanos y por tanto invisibles. En adelante el nombre debería decirse solamente en singular, como nombre propio, aplicable sólo a un poder que lo dominaba todo. Del judaísmo surgió hace 2000 años una forma particular de monoteísmo que se llamó el cristianismo que iba a tener un

crecimiento sorprendente, determinando hasta nuestra manera de contar los años y llegando a ser en Occidente, hacia el año 1000, el representante único de la religión.

Pero en el siglo XVIII de esta era cristiana comenzó a presentarse un nuevo fenómeno religioso. La imagen judeo-cristiana de Dios, que había desplazado en Occidente a todas las imágenes divinas anteriores, se ve sometida a un desplazamiento semejante en su propio lugar de origen. El *theos* cristiano es desbancado en el Occidente cristiano como una ilusión, igual como le había sucedido antes a Baal, Zeus, Júpiter o Wotan. La cultura cristiana se vuelve cada vez más a-teísta.

"A-teísta" o "a-teo" suena como "sin Dios". Pero, al menos en Europa, ser "a-teo" es más fino que ser "sin Dios". No así en Estados Unidos, donde decirse "ateo" sería renunciar a ocupar cargos públicos elegibles. La condenación del ateísmo es todavía más fuerte fuera del mundo occidental. Negar la existencia de Dios sería locura para un africano. Para un musulmán, la existencia de Alá es indudable. Durante la Edad Media sucedía algo semejante en Europa, donde quien negara a Dios no tenía perdón. El a-teísmo es, pues, una característica bastante exclusiva de una visión del mundo muy propia de la Europa moderna, y se vincula estrechamente con la Ilustración. El Occidente a-teo es, al menos por ahora, una isla solitaria en un océano de religiones.

Pero la amenaza de fenómenos naturales es sólo una de las dos raíces de la religión. No basta la explicación de Epicuro, el filósofo de la antigua Grecia, de que el miedo es quien ha engendrado a los dioses. Hay otra raíz de la religión que ha vuelto a estar siendo descubierta en Occidente: la de un presentimiento o una corazonada profunda en el ser humano de pertenecer a una realidad más grande y trascendente. De lo contrario no habría elevado nunca a esas fuerzas naturales a la categoría de dioses. Se puede mirar al teísmo como una expresión de dicha corazonada y al monoteísmo como una forma particular del mismo sentimiento. Se ha caracterizado a esa trascendencia como una omnipotencia personal y masculina, sentada sobre un trono y por encima del universo, que dispone de la humanidad y del mundo y aspira a ser venerada y obedecida.

El a-teo niega que tal *theos* exista, aun contrariando la idea dominante. Pues le parece claro que tal ser hace esclavos de los seres humanos. El a-teo se reconoce a sí mismo en el personaje mitológico de Prometeo que se atreve a desafiar a los dioses robándoles fuego del cielo para entregárselo a los seres humanos, pese a saber que él va a sufrir un castigo tremendo. Por ello Prometeo es, según Karl Marx, el santo y mártir más importante del calendario filosófico.

Pero negar la existencia de un *theos* no significa negar el mencionado presentimiento ni por tanto la trascendencia. Muchos a-teos, muchas

personas no teístas, conducen no obstante su vida de acuerdo a valores que estiman más importantes y más grandes que su propio pequeño yo, trascendiéndolo y sobrepasándolo. Una frase de Albert Einstein lo ilustra con justeza:

> *"Sentir que detrás de todo lo experimentable se esconde algo que nuestro entendimiento no es capaz de captar, algo cuya belleza y majestad llega hasta nosotros sólo de manera indirecta, como en un reflejo, eso es religión. En este sentido yo soy un ateo profundamente creyente".*

Sólo el materialismo que ensalza al propio yo como valor supremo es una negación auténtica de lo divino, pues niega en los hechos la trascendencia. Una actitud como ésa es la que se encuentra en la frase atribuida al rey Luis XV de Francia: *Après moi, le déluge,* "después de mí que venga el diluvio", en otras palabras: que todo se hunda, si a mí no me toca.

El a-teísmo como fase de la evolución

Hemos dicho que recién desde la Ilustración se puede hablar de a-teísmo como despedida de la religión y despedida del reconocimiento y veneración colectivos de un *theos*. El a-teísmo pertenece esencialmente a la modernidad y por tanto al Occidente monoteísta cristiano. Los vehementes ataques que dirige el poeta romano Lucrecio a la religión en su *De rerum natura* no pueden considerarse como los de un a-teo, porque para él, como epicúreo, seguía existiendo el mundo de los dioses. Pero a su manera de ver no había ninguna relación entre estos dioses y los seres humanos. El a-teísmo moderno supone la superación del estadio politeísta de la historia humana.

Han pasado miles de años antes de que esta superación haya tenido lugar. Comienza con el tránsito del politeísmo al así llamado henoteísmo (donde la raíz griega *hen* es el nombre del número uno). En éste, la multitud desordenada de los dioses primitivos toma la forma de una familia, relacionada con un padre primigenio al que los demás dioses le deben obediencia. Ése era Zeus entre los griegos, Júpiter entre los romanos, Wotan entre los germanos. El tránsito desde este henoteísmo al monoteísmo comenzó alrededor del año 1000 a. C. en el cercano Oriente, en medio de un pueblo cultural y políticamente insignificante: el de Israel. Este pueblo se sintió con una fuerza interior capaz de desafiar las corrientes politeístas del mundo cultural circundante con su culto claramente monoteísta a su Dios Yahvé. De toda evidencia, el yahvismo era espiritualmente superior a las mencionadas tendencias. En realidad, el monoteísmo es un paso adelante respecto al politeísmo. Las exigencias éticas del yahvismo superaban claramente las de los pueblos vecinos. Se ve esto, por ejemplo, en la protesta de los profetas de Israel contra la opresión y explotación

de los débiles. Sin embargo, el paso del henoteísmo al monoteísmo fue un proceso trabajoso aun en Israel. Duró siglos y costó sangre, como se lo puede ver en los dos libros de los Reyes. La tenacidad con la que una cultura lucha por sus propias representaciones religiosas muestra a las claras cuánto teme abandonar su forma particular de revestir a lo trascendente, o, lo que es lo mismo, cuán importante estima para su vida su propia forma de vincularse con lo trascendente. No hace mucho que esto ha quedado dramáticamente ilustrado en las explosiones de ira que se han seguido a la quema de unas páginas del Corán y a la publicación de caricaturas del profeta Mahoma.

La victoria del yahvismo dentro del judaísmo fue definitiva sólo en el siglo VI a. C. como consecuencia del exilio del pueblo judío en Babilonia. Los deportados reafirmaban su identidad judía bajo el influjo de predicadores inspirados como Jeremías y Ezequiel. Para ello tomaban distancia del politeísmo dominante, orientándose exclusivamente hacia Yahvé. Ello significaba que Yahvé era para entonces el único poder que ante los judíos podía ostentar el título de "Dios".

El triunfo del monoteísmo en un pequeño pueblo insignificante de Oriente Medio iba a tener consecuencias mundiales. No se podía sospechar nada de ello durante los primeros cinco siglos tras el exilio babilónico. Pero una mutación tuvo lugar en el interior del yahvismo judío con la entrada en escena de la figura profética de Jesús de Nazaret. Esa mutación se desarrolló hasta formar el cristianismo. Este cristianismo demostró ser espiritualmente superior a los muchos cultos del helenismo en cuyo ambiente se desarrolló. Creció lenta pero seguramente, sin ruido ni propaganda ni empleo de la violencia, exclusivamente con su fuerza interna, y llegó a ser con el tiempo la forma de culto más importante en el Imperio Romano.

Pero cuando el emperador Constantino apostó a la carta del cristianismo por razones políticas, esta religión comenzó a aprovecharse de sus privilegios para expulsar a las otras formas de culto mediante medidas políticas y actos de violencia. Más adelante, Carlomagno iba a tomar las mismas medidas poco evangélicas y no cristianas contra los sajones paganos. Más tarde los conquistadores españoles en América Latina hicieron lo mismo con los indios. A la larga, el monoteísmo teñido de cristianismo llegó a ser la única religión tolerada en Europa y América. Lo mismo consiguió en Asia y el Norte de África el Islam, otra forma de monoteísmo, nacido en Arabia pero inspirado en el cristianismo y el judaísmo. El *theos* judeo-cristiano cambió su nombre, llamándose Alá. En resumen: el monoteísmo nacido en el minúsculo judaísmo es ahora la forma religiosa de la mitad de la humanidad.

Pero el diplomático holandés del siglo XVII Hugo Grotius había escrito la frase cuyo alcance ni él mismo había medido. Está en su tra-

tado fundamental sobre el Derecho de Gentes, titulado *De Jure Belli et Pacis* (*Sobre el derecho en la guerra y en la paz*), y dice así: "Aun cuando pudiéramos pensar que no existe ningún Dios, sin embargo el derecho natural quedaría en pie, sin ningún desmedro". Sin darse cuenta, el piadoso Grotius esparció allí la semilla del a-teísmo. Porque de su frase se deriva que hay algo más absoluto que el mismo Dios, a saber, el derecho humano, pues eso es el derecho natural. Pero si hay algo más absoluto que Dios, entonces Dios –imaginado en ese tiempo como *theos*– no es el Trascendente Absoluto. Y en ese momento, el derecho humano tampoco es su criatura, pues habría derecho humano aún sin Dios. Y si el derecho humano no es su criatura, entonces tampoco lo es el ser humano, pues todo derecho pertenece a la esencia humana. Sin percatarse de ello, la frase del creyente Grotius socavó toda la doctrina cristiana sobre la fe.

Bastaron sólo dos siglos para que la semilla que él sembró germinara y brotara. Faltaba que las ciencias naturales llegaran a un grado tal de desarrollo que pudieran dar una explicación satisfactoria para todos los fenómenos naturales, de tal manera que no se necesitara ya recurrir a un *theos* extramundano, invisible e inverificable. Se puede señalar el año 1750 como comienzo de este proceso de explicación, cuando Benjamín Franklin puso en peligro su vida para demostrar que el rayo no era una intervención venida de un "Dios en las alturas", sino una gigantesca descarga eléctrica, es decir, un fenómeno puramente intra-mundano. Un siglo y medio después ya nadie hablaba de intervenciones de Dios en los círculos científicos. Si antes se lo veía actuando en todas partes, hacia 1900 ya no estaba en ninguna. No se negó su existencia, sino que se la olvidó. No jugaba ningún papel en el quehacer científico. Todo andaba a las mil maravillas sin él. Una de las consecuencias fue que la religión, el culto, la Iglesia, se convirtieron en cosas secundarias en un Occidente marcado cada vez más por la ciencia. No se las abandonó durante un tiempo. El témpano del pasado se derrite lentamente. Por lo demás, el ser humano necesita rituales, y los rituales eclesiásticos son floridos y sientan bien. Por eso el cristianismo ha logrado sobrevivir todavía un tiempo en una cultura cada vez menos religiosa. Pero no le va del todo bien.

Para una Iglesia en otro tiempo casi todopoderosa, la situación se puso más difícil de lo que ella misma hubiera pensado. Su influjo se evaporó bastante entre los círculos más desarrollados. Las ideas de la Ilustración fueron ganando cada vez más terreno y sus adherentes criticaron cada vez más duramente las enseñanzas eclesiásticas. El terremoto de Lisboa de 1755 con sus diez mil muertos levantó la pregunta que debía amplificarse mucho más después de Auschwitz: ¿dónde estaba el Dios omnipotente e infinitamente bueno en esta catástrofe? ¿Estaba en alguna parte? ¿Existía todavía? ¿No es contradictorio que exista un Dios infinitamente bueno y poderoso, por un lado, y que haya miseria y maldad en el

mundo, por otro? Si él no es capaz de impedir las catástrofes, entonces no es todopoderoso, y si él podía hacerlo y no hizo nada, como es el caso en las dos catástrofes citadas, entonces no es infinitamente bueno. Este argumento atribuido erróneamente a Epicuro es del siglo III a. C. y volvió con mucha fuerza durante la Ilustración. El refugio de la gente que todavía era religiosa fue el deísmo, según el cual, Dios existe y como Gran Arquitecto ideó el universo de manera maravillosa y le dio la existencia, pero después de ello se desentendió totalmente de lo que sucede en este mundo. No tiene sentido, pues, pedirle algo, ni menos venerarlo, y en cuanto a la institución Iglesia, mejor hacerse a un lado y dejarla. Así comenzó el gran éxodo de quienes abandonan la Iglesia.

El paso siguiente, tras constatar el esfumarse de la eficacia de Dios, fue la negación de su realidad. Pues al no jugar ningún papel en el cosmos, ¿dónde apoyarse para seguir afirmando una existencia aparentemente tan contradictoria? A la larga, la duda y la pregunta se convirtieron en negación. Había nacido el a-teísmo moderno. La responsabilidad de probar la realidad divina recaía ahora en los creyentes y en la Iglesia. Porque quien afirma algo discutible, tiene que aportar sus razones para demostrar su aserto. Pero todo lo que antes se había aducido como prueba, desde el rayo y el trueno hasta los milagros y las apariciones, eran ahora fenómenos explicables sin necesidad de recurrir a intervenciones de fuera de este mundo por parte de un Dios todopoderoso. Ni siquiera se lo requería para explicar el orden y la conveniencia de la naturaleza viva, de los que Cicerón había derivado la existencia de un creador genial y perfecto. Pues la teoría de la evolución de Darwin y de De Vries entregaba para ambas una explicación concluyente y de este mundo: la selección natural de mutaciones casuales, sin finalidad alguna, pero que resultaban exitosas en períodos de tiempo astronómicamente largos. En ninguna parte de la explicación científica quedó un vacío, por lo cual el Dios exterior a este mundo que antes había servido para rellenar los huecos de nuestro limitado saber no tenía ya nada más que hacer. Introducirlo de nuevo en alguna parte sería poner en duda la validez de las explicaciones científicas y la confiabilidad de la razón humana. Pues las leyes de las ciencias eran hijas legítimas de esta razón. Desconfiar de ellas, era desconfiar de la razón, de lo que se sigue que sería mejor dejar de pensar en absoluto. Desconfiar en la razón es abandonar la seguridad científica y el pensamiento.

La existencia de un Dios que hubiera hecho todas las cosas contradecía además, completamente, al pensamiento ilustrado. Pues su existencia significaría que el cosmos sería totalmente dependiente. Pero tal dependencia pondría en tela de juicio su autonomía y su funcionamiento de acuerdo a leyes, lo que no puede ser puesto en duda por la modernidad. Por último, ¿cómo se podría armonizar esa dependencia con la libertad que, incluyendo una independencia, constituye esencialmente al ser humano?

Hay que reconocer que el a-teísmo, la renuncia de la modernidad a concebir la divinidad como un *theos*, no es asunto de afirmaciones ciegas ni de enemistad vengativa contra la Iglesia, aunque ciertamente esta última ha jugado también un papel. En el fondo es la lucha de la razón y la libertad humanas contra su neutralización por parte de cosmovisiones religiosas en las cuales el pensamiento lógico sigue siendo posible sólo a condición de que se acepten ciertas premisas que algunas personas se han imaginado. La apuesta es grande. Ello explica la dureza del duelo que tiene lugar entre el saber moderno y la religión. Está en juego su ser o no ser. Si el mensaje de la fe cristiana pretende ser tomado en serio en la modernidad, no debe rechazar, sino elaborar un concepto profundo de a-teísmo, del no-teísmo.

Ganancias y pérdidas

Ante todo, es importante hacer un balance de esta nueva fase de la historia del espíritu humano. Veamos primero la cuenta de las pérdidas. Friedrich Nietzsche, corifeo del ateísmo en la modernidad, vio que la desaparición de la religión en una civilización tan profundamente tributaria de la profesión de fe en un "Dios en las alturas" debía precipitar una catástrofe. En su obra *La Gaya Ciencia (Die Fröhliche Wissenschaft)*, presiente la amenaza que se cierne tras "la muerte de Dios". Lo hace por la boca de un loco que en pleno día irrumpe en la Plaza del Mercado con una linterna y proclama que se avecina una tremenda desgracia para la civilización occidental. La "muerte de Dios" la envolverá entera, precipitándola en una muerte que abarcará toda su riqueza espiritual, su ética, sus creaciones artísticas, su búsqueda de verdad y sus hallazgos. Pero esto no ha sucedido. En esto se basa el incrédulo de la modernidad para comprobar que la civilización occidental no era tan tributaria del cristianismo como se creía. Y que los valores de la Europa moderna son fruto del Humanismo de la Ilustración, heredero a su vez de la antigüedad grecorromana por la vía del Renacimiento, más que del cristianismo.

Hay que corregir esta supuesta comprobación, precisando que hay por lo menos una forma de humanización que Europa le debe sin lugar a dudas a la Iglesia: la del cuidado de personas, principalmente de aquellas que en todas las culturas han sido preteridas: personas contagiadas de infecciones, locas, huérfanas, ancianos pobres, leprosos, discapacitados de todo tipo, sin casa. El Derecho Imperial Romano no decía una palabra sobre hospitales u orfanatos, pues los desconocía. Y ninguna de las asociaciones que se formaron en ese imperio se proponía la asistencia de personas en situación de extrema necesidad. La preocupación por los pobres era desconocida. En cambio, en la Iglesia fue siempre realidad de todos los días lo de Mateo 25: "dar de comer al hambriento, vestir al desnudo…". La Abadía de Cluny, para poner un ejemplo, se ocupaba de dar al menos una

comida diaria a 18.000 pobres al año, unos 50 diariamente, y esa comida era más abundante que la que recibían los mismos monjes. El cuidado de los discapacitados comenzó también por iniciativas de la Iglesia. Todavía hoy día, el cuidado de los leprosos en China, India y África corre en un 95% por cuenta de cristianos. A todas luces, la honra de Dios inspirada en Jesús de Nazaret guarda un potencial humano que no se encuentra en la misma medida fuera de las comunidades creyentes. Esta inspiración deja de lado la máxima del "hoy por ti, mañana por mí", pues se trata de un servicio desinteresado. El humanismo moderno puede mostrar hoy también a los Médicos sin Fronteras o a Amnistía Internacional. Pero las Hermanas Enfermeras existían medio siglo antes que Médicos sin Fronteras.

Y ¿dónde encontrar en el moderno humanismo un compromiso como el de un Damian de Veuster, un Abate Pierre o una Madre Teresa de Calcuta? La sociedad occidental, es decir, la región del mundo cuya cultura ha sido enriquecida durante mil años por el cristianismo, ha comenzado ahora a tomar sobre sí una buena parte del cuidado social. Y así debe ser. Pero al hacerlo, sólo ha retomado y prolongado, a menudo sobre todo con la técnica y con bastante burocracia, lo que los cristianos habían comenzado a hacer con una magnanimidad sin límites y numerosos sacrificios. Los asistentes o voluntarios modernos son en realidad muchas veces sólo enanos sobre los hombros de un gigante.

La ética humanista y sus límites

Nietzsche tenía mucho miedo de que la enorme riqueza de la cultura occidental se hundiera irremisiblemente como consecuencia de la muerte de Dios. Tampoco esa catástrofe se produjo. Otra fuerza vino a colmar el vacío, al menos parcialmente: el humanismo a-teo moderno. Desapareció el *theos*, el "Dios en las alturas", pero todavía no la conciencia de una realidad trascendente de la que el *theos* era una expresión provisoria. En la modernidad, esta realidad se presentó bajo otra forma. El aura de santidad que antes rodeaba al nombre de Dios se trasladó hacia el ser humano. Se le reconoció su intangibilidad, sus derechos llegaron a ser sagrados, todo tenía que servir a su bienestar y su progresiva humanización. El servicio al ser humano tomó el lugar de la religión. Una nueva ética de corte humanista germinó en esta nueva tierra. Sus contenidos concretos no diferían demasiado de la ética eclesiástica tradicional. Muchos de sus preceptos respondían al espíritu del evangelio, incluso más que los de la ética eclesiástica en algunos casos.

En un capítulo anterior se ha dado cuenta de cómo la piedad podía ir a veces de la mano con una terrible inhumanidad en el pasado de la Iglesia, frente a la cual se levantaron apenas unas cuantas voces. La modernidad logró eliminar varios de estos excesos inhumanos en menos

de un siglo. Hubo creyentes que criticaron el uso de torturas en la investigaciones policiales o legales o como forma de ejecución, pero ese uso no llegó a declararse ilegal sino en el último cuarto del siglo XVIII y sólo bajo el influjo de pensadores ilustrados como Montesquieu y Voltaire. En los Estados Pontificios, ello sucedió recién en 1815. Los muy católicos reinos de España y Portugal practicaron el comercio de esclavos durante varios siglos hasta su prohibición en 1809. La esclavitud misma fue suprimida unas décadas más tarde. La locura colectiva de la caza de brujas duró desde fines del siglo XV hasta el siglo XVII. En ese período miles de personas, sobre todo mujeres, fueron llevadas al cadalso. A fines del siglo XVII, esa locura fue decreciendo paulatinamente gracias a que el pensamiento ilustrado recién emergente liberaba a la gente de la creencia en el demonio. Fue también la Ilustración la que puso fin a la terrible injusticia de la que los judíos fueron víctima desde las cruzadas. Fue ella también la que despertó la conciencia mundial en contra de actitudes y prácticas que en el Antiguo Régimen eran comunes y corrientes, como las conversiones obligadas, la persecución de quienes piensan diferente, la intolerancia, la discriminación y, en general, diversas formas de negación de los derechos humanos.

Los argumentos de autores antirreligiosos, como Richard Dawkins o Sam Harris, se apoyan en el mal histórico que debería pesar sobre las conciencias de las religiones. Entre éstas, sobre todo el cristianismo y el Islam. No es difícil acumular ejemplos de ese mal, comenzando por las cruzadas –aunque se podría uno remontar más lejos–, pasando por las guerras religiosas en Europa, hasta llegar a Al-Qaeda en nuestros días. El veredicto es entonces que las religiones, por su esencia misma, son malas para la humanidad. Por tanto, se las debe perseguir por todos los medios legales. A este argumento hay que responder que aquello que en virtud de su misma esencia es portador de males, sería incapaz de traer bien alguno, lo que manifiestamente no se puede decir de las religiones, ni menos del cristianismo, pues de ellas ha salido una enorme riqueza y una infinidad de bienes para la humanidad. Ya lo hemos mencionado más arriba. Otra tiene que ser entonces la causa del mal que se ha derivado de las religiones.

Al revés, el humanismo moderno, que se jacta de haber liberado a la humanidad de la "bruja mala" que es la religión, ha producido el mismo mal y aún en mayor medida que la Iglesia de antaño: opresión, adoctrinamiento, intolerancia, persecución, inhumanidad. Su historia es corta, pero los ejemplos se dan a montones, partiendo del nazismo y el estalinismo, hasta Mao y Pol Pot. Es claro que hay un factor mortífero que actúa en el interior no sólo de la religión, sino también del humanismo moderno, y los corrompe a ambos. Este factor es el egoísmo que anida en el corazón humano, bajo las formas de la ambición de poder, la codicia y el orgullo.

El cristianismo tradicional habla a este propósito de un "pecado original" del que el "Dios en las alturas" podría limpiarnos, lo que habría hecho por Jesucristo. No podemos redimirnos a nosotros mismos. El humanismo, en cambio, sostiene que nosotros mismos somos responsables de nuestra redención. El Dios Altísimo no lo hará en lugar nuestro. Pues ese Dios no existe. La autonomía es válida de una vez para siempre. Más adelante veremos que ambos, cristianismo y humanismo, tienen razón, cada cual por su lado. Pero para verlo, el cristiano debe abandonar a dios, para encontrarLo de veras, esto es, dejar de pensar que la representación teísta, la imagen clásica de dios corresponde adecuadamente con la inasible realidad originaria. Debe llegar a darse cuenta de que su *theos* no es más que un indicador que apunta a aquel Inasible, a esa realidad originaria que poco a poco se va revelando a lo largo de la evolución. Por su parte, el ateísmo debe dejar de pensar que la Iglesia se ocupa únicamente de ese inadecuado indicador, esa imagen de dios-*theos*, y no de aquel Misterio al que ese indicador apunta.

Ambas visiones del mundo tienen en común la misma preocupación y el mismo compromiso: la humanización. En ambas se revela el empuje incansable de aquella realidad originaria. Pues el cosmos en evolución, que es donde esa realidad originaria se expresa a sí misma, las empuja a ambas en esa dirección. Si ambas se aliaran en esta lucha liberadora, en vez de oponerse como enemigas, la humanidad no podría sino salir ganando. Se realizaría aquello que piden los cristianos en el Padrenuestro: que se haga la voluntad de la realidad originaria. Vendría a nosotros el reinado o señorío de Dios –entendiendo que las palabras "voluntad" y "señorío" son figuras, símbolos–. Al reconciliarse, los enemigos –los humanistas y los cristianos– saldrían ganadores, enriqueciéndose mutuamente, para el bien de todos. No se seguiría malgastando energía y creatividad en querellas inútiles que sólo se saldan con pérdidas en lo humano. Una reconciliación como ésta puede parecer imposible. La religión como profesión de fe en un *theos,* y a-teísmo como la negación del mismo, parecen irreconciliables, como el agua y el fuego. Sin embargo, ese imposible es posible. Y el cristianismo es una de las religiones que lograría integrar en sí misma al a-teísmo moderno. Pues el a-teísmo ha germinado en el suelo del cristianismo. Es lo que intuyó Dietrich Bonhoeffer. Quisiera explicarlo en el apartado siguiente.

Bonhoeffer y su «cristianismo sin religión»

En las dos largas cartas teológicas que escribió en 1944 en la prisión de Spandau, Bonhoeffer aboga por un cristianismo que no siga dirigiendo su mirada hacia un "Dios en las alturas". Es un cristianismo sin religión y, en este sentido, a-teísta, no teísta. El 3 de abril escribe a su amigo Bethge, quien más tarde sería su biógrafo:

> *"¿Cómo hablar de Dios sin religión […], cómo ser cristianos sin religión, con un talante mundano?". El 16 de julio: "Debemos vivir como personas que se las apañan en la vida sin Dios. […] Vivimos sin Dios, ante Dios, y con él. El mundo adulto es un mundo sin dios, y por lo mismo, está tal vez más cerca de Dios que el mundo menor de edad".*

A primera vista, estas frases podrían levantar la sospecha de no ser sino un paradójico juego de palabras que, a poco andar, revelaría su vaciedad. Sin embargo no es eso, de ninguna manera. Veámoslo más a fondo hurgando en su pensamiento.

Bonhoeffer utiliza la palabra "Dios" en dos significados distintos. Cuando escribe "vivir sin dios", está refiriéndose a vivir sin la representación premoderna y heterónoma de Dios, sin el "Dios en las alturas, sin ese *theos* con el cual el ateísmo ha saldado ya sus cuentas. En cambio, cuando escribe: "Ante Dios, y con él", utiliza el término Dios en el sentido del trascendente, Aquel a quien Tillich había ya descrito algunos años antes como "la Profundidad de la Realidad". O como decía Einstein, la majestad que se oculta detrás de todo lo experimentable.

Bonhoeffer los contrapone bruscamente el uno con el otro: por un lado, el *theos* exterior al cosmos, y por otro, el que es interior al mundo, el Amor originario que se expresa en la evolución cósmica y de esa manera se vuelve visible. Ante esto pierden consistencia los ataques y críticas de los ateos. El gigante enemigo se convierte en un molino de viento. Pues no se trata de la figura extramundana que se han imaginado los creyentes y a la que han declarado la guerra los ateos. El mismo Dawkins dice que su crítica se dirige a un Dios sobrenatural, esto es, un *theos*. Piensa erróneamente que está criticando a toda la religión, pues parte del supuesto de que la palabra "Dios" corresponde sólo a la representación de un *theos*, siendo así que ésta no es sino la forma premoderna de hablar de "Dios".

¿En qué piensa, pues, Bonhoeffer cuando habla de un mundo adulto que, por el hecho de vivir sin dios, está más cerca de Dios que el mundo menor de edad? Antes de sus dos largas cartas desde la prisión, había hablado a menudo de *autonomía*. En vez de este término, aparece el de *adultez* en las dos citadas cartas. Al hablar de mundo adulto, está pues pensando en un mundo que ha llegado tomar conciencia de su autonomía. Un mundo así no puede sino ser a-teísta, no teísta, porque se ha liberado de la representación de un *theos* que lo dominaba y decidía todo. El mundo "menor de edad" es entonces el que sigue pensando en términos premodernos, caracterizados por el culto a un Dios exterior al cosmos. Pero ésta es una representación provisoria e insuficiente de la realidad última. Al liberarse de ella, el mundo tiene ante sí una entrada mucho más rica hacia la trascendencia sin nombre, a la que se puede considerar el Dios Verdadero. Entrada más rica, digo, pues también el teísmo, en sus formas tanto monoteísta como politeísta, es una manera enriquecedora de

abrirse a la trascendencia, aunque en menor medida que la anterior. Pues toda religión, aun la más atrasada, es un punto de apoyo que le permite al ser humano empinarse a un nivel de humanidad más alto que el ya alcanzado, que es aún insuficiente. La religión, como forma de participar en la realidad originaria, debe liberarlo de su tendencia centrípeta hacia su yo, capacitándolo así para vivir mejor con otros, como prójimo. Pero vivir así con otros significa ser compasivo.

Esta manera de ver despeja la contradicción con la enseñanza de la Iglesia según la cual recibimos de Dios nuestra redención, por una parte, y la certeza del humanismo moderno de que el ser humano debe redimirse a sí mismo y por sí sólo. Son dos maneras de ver la misma figura, cada una desde su punto de vista. Según el ateísmo, la liberación no puede venirnos de otro mundo, porque ese otro mundo no existe: la liberación debe originarse en el ansia innata en el ser humano de humanizarse cada vez más. Para el creyente moderno, esta ansia es idéntica al impulso de la evolución en nosotros, el cual coincide con la expresión misma del Amor originario. Por ello, la redención nada tiene que ver con el sacrificio de una víctima humana que derramara sangre en la cruz para mover a Dios a perdonar. Tal manera de hablar no es sino mitología. Traducido a un lenguaje moderno, se puede decir que el Amor originario que es Dios, fue tan intensamente eficaz en Jesús de Nazaret, que todo aquel que se une con él por la fe y su seguimiento participa en la grandeza de su libertad. Pues "redención" es sólo la forma eclesiástica de decir "liberación", lo que significa llegar a ser adulto y libre.

La historia muestra que las culturas no suelen atribuir el mismo valor a imágenes de Dios de culturas ajenas. Es la razón por la cual cayeron a menudo en la tentación de imponer las propias ideas religiosas a otras culturas, ya fuera misionándolas, o persiguiéndolas. Así lo hizo el cristianismo monoteísta con los dioses de la antigüedad, persuadido como estaba de que su propia idea de Dios no sólo era más valiosa, sino perfecta y definitiva. Se quedó varado en esta persuasión aún después de que la modernidad le hubiera mostrado de toda evidencia los defectos que tenía su imagen de Dios.

Se puede hacer una lista de estos defectos: primero, el carácter extramundano del *theos* cristiano, incomprensible para una cultura apegada a lo experimentable aquí y ahora; segundo, la contradicción entre un creador que todo lo determina y un mundo que es autónomo; en tercer lugar, la imposibilidad de reconciliar la omnipotencia atribuida al *theos* con la infinita bondad que también se le atribuye: en otras palabras, el espinudo problema del mal y del dolor; cuarto, la constatación de que no es necesario para explicar los procesos cósmicos; por último, la falta de huellas de su existencia y de su actuar. La modernidad debía deducir de allí que un *theos* como el que proponen las tres religiones del Libro es

fruto de la imaginación humana, por la misma razón que Baal o Júpiter, un producto tal vez mejor pensado y sin duda muy promisorio, pero que padecía del mismo defecto, es decir, no corresponder a ninguna realidad. La imagen de Dios es, por último, una construcción humana, fabricada aquí, proyectada hacia arriba, y lastrada a menudo con rasgos "humanos, demasiado humanos". La roca de la modernidad se ha puesto en movimiento y choca en Occidente con los pies de barro de la imagen de Dios. Y ésta se desploma.

Una fe que integra el ateísmo

¿Qué aspecto tiene un cristianismo que cuadre con la intuición de Bonhoeffer y por ende no sea un cuerpo extraño en la sociedad moderna? En cualquier caso, debe haber integrado la teoría de la evolución, pues sin esta integración cualquier diálogo con la modernidad es imposible. Según la manera de ver de un cristianismo moderno, el cosmos en evolución, cuyo punto culminante es por ahora el ser humano, es la expresión propia de una realidad última inabarcable conceptualmente, pero sin embargo experimentable. Logramos expresar algo de esta realidad última con nuestros conceptos insuficientes. Y ese algo, tiene sentido: en primer lugar, que es una realidad dinámica, pues la evolución es su expresión propia. Segundo, que debe ser "vida" pues su expresión se desarrolla a lo largo de miles de millones de años, partiendo de partículas subatómicas, pasando por los átomos y luego las moléculas y por uniones cada vez más complejas de proteínas hasta la materia viva. Además, debe ser "espíritu", pues esta materia viva se desarrolla a sí misma lentamente hasta llegar a ser consciente y luego hasta una forma de conciencia de calidad superior, cual es el espíritu humano.

Si nuestro espíritu es participación en un Sí Mismo infinitamente espiritual, entonces lo que aparece en el trasfondo de cada uno de nuestros actos conscientes no es sólo nuestro propio yo-mismo, sino mucho más profundamente el Sí-Mismo Absoluto. Esta conciencia de Absoluto, presente implícitamente en cada ser humano, es una experiencia de trascendencia. Al mismo tiempo es mucho más que la imposibilidad de explicar los fenómenos de la naturaleza y que el miedo consiguiente –al que se le ha atribuido ser el fundamento del fenómeno religioso y la explicación de su ubicuidad–. Esta experiencia implícita se fue convirtiendo en diversas figuras imaginarias –Ra, Baal, Júpiter, Yahvé–, según las fases culturales por las que han atravesado las diversas culturas y según lo favorable o angustiante que hayan sido los enfrentamientos con los fenómenos naturales. Todas aquellas figuras imaginarias eran pasajeras, pues, desde el momento en que la realidad originaria es dinámica, no puede quedarse satisfecha ni detenida en ninguna de ellas. Ella se revela más bien como una búsqueda siempre insatisfecha de nuevas y mejores imágenes. Ello

explica el desarrollo desde el politeísmo al monoteísmo y por último del monoteísmo al a-teísmo. Pues el mismo *theos* es un diseño humano, tal vez menos contradictorio con la realidad última que las imágenes anteriores, pero sin ser tampoco su copia adecuada.

La Realidad originaria se revela no sólo como vida, conciencia y espíritu, sino sobre todo como Amor originario. Ya la misma evolución puede conducir a quien la observa a presentirlo. Pues la expresión propia de la Realidad originaria se caracteriza por el surgimiento de formas cada vez más ricas de vinculación, según la ley formulada por Teilhard de Chardin de una complejidad creciente en una creciente interioridad, hasta que esta búsqueda de vinculación se convierte en altruismo, del cual hasta en los animales hay muestras claras, y adquiere entre los seres humanos la figura del amor desinteresado. La experiencia de místicos judíos les llevó a la persuasión de que Yahvé, en quien ellos palpaban a tientas la Realidad originaria, era un Dios compasivo y amante.

Esta certeza se profundizó en el más grande hijo del pueblo de Israel, Jesús de Nazaret, gracias a quien se llegó a tener la certidumbre de que Dios es Amor. Él vivió el estar a disposición y el ser para los demás, de una manera que, por superar de tal modo la medida normal del amor humano, no pudo haberla aprendido de otros seres humanos. Su certeza tuvo que surgir de una fuente íntima en sus propias profundidades. Quien creía en un Dios que se preocupa de los seres humanos, pudo reconocer en esa figura la presencia activa de Dios, y vio en ella el reflejo, la imagen de Dios. Pero ese Dios de Israel sigue siendo sólo un *theos*, el "Dios en las alturas", y por ende sólo el índice que señala la dirección de la Ultimidad, aquella Profundidad espiritual y amante que no tiene nombre. Gracias a su aparición, Jesús nos hace presentir mejor que cualquier otra aparición humana, cómo está hecha esa Profundidad divina.

Amar a este Jesús de Nazaret, aprender de él, seguirlo, es unirse de una manera más segura con la Realidad originaria que mediante el culto cristiano de un "Dios en las alturas" y que la institución eclesiástica con su doctrina y su liturgia. Quien quiere escalar un cerro tiene que mirar tanto la cumbre, cuanto el camino donde debe ir subiendo paso a paso. Esto quiere decir que uno se encuentra más directa y ricamente con la Realidad Última en el seguimiento de la impresionante humanidad de Jesús, que en la mirada cultual hacia el "dios en las alturas" de la que se ocupa la Iglesia.

La presentación del pensamiento y la acción cristiana que se acaba de leer aquí no contiene nada que no pueda ser suscrito por la modernidad no teísta. Pues en esta presentación ha desaparecido y se ha desvanecido la figura de un *theos* o "dios en las alturas". Lo único que ha quedado es el Misterio Original cuyo nombre es Amor.

Epílogo

Estamos ante un acontecimiento sorprendente. La Edad Media, el Renacimiento y el Barroco no fueron sólo tiempos florecientes que produjeron portentosas obras de arte con una calidad humana muy alta, como de ellas se infiere, sino que estuvieron penetradas por una religión de elevadas pretensiones éticas. Sin embargo se abrieron en ellas constantemente unos abismos sombríos de inhumanidad. No se tenía objeciones contra la esclavitud y la trata de esclavos, se entraba en guerra constantemente, y en las guerras todo estaba permitido para los soldados. Las prisiones eran horrendas. A los judíos se les trataba como piezas de caza y se les hizo víctimas de innumerables pogromos, saqueos y asesinatos. La tortura era un medio legal para extorsionar y lograr confesiones de culpables e inocentes por igual. Bastaba una apariencia de contradicción con las creencias dominantes para ser encarcelado y ajusticiado. La pena de muerte no sólo era normal, sino que sirvió de entretenimiento popular y se la llevó a cabo de la manera más cruel, como en la rueda o en la hoguera. Y todo esto no es sino una selección en un todo bastante más amplio. ¿Cómo pudo esto ser posible en una cultura en la que se leía el Evangelio cada domingo y se lo reconocía como normativo? En cada página ese Evangelio nos está llamando a ser más humanos. ¿De dónde viene luego ese sorprendente vuelco que hemos observado a continuación? Pues han pasado apenas dos siglos y ya todo es distinto, y nos da rabia el sólo pensar que todo aquello fue cierto alguna vez.

El vuelco comenzó con la nueva forma de ver la realidad que nace en el siglo XVIII. Se la llama *modernidad* y sus raíces están en la *Ilustración*. En otro tiempo la religión configuró la cosmovisión, y en Occidente, religión era igual a cristianismo. La Ilustración arrojó del trono a la religión al distanciarse de una divinidad que viviera en las alturas. Lo que le hizo dar este paso fue la nueva visión que trajeron los descubrimientos científicos. En lo inexplicable y tremendo de muchos fenómenos naturales, el ser humano había creído ver un poder extramundano y sobrenatural, al que le dio el nombre de dios. Pero el desarrollo de las ciencias, que comenzó en el siglo XVI y fue ganando cada vez más fuerza, iba dando por superflua la explicación sobrenatural de algunos fenómenos naturales, y finalmente

de casi todos. Así fue como comenzó la lenta muerte de dios en la psiquis del occidental. Como todo tenía ahora una explicación, no se necesitaba ya más a un dios que actuara e interviniera. Todo marchaba de maravilla sin él. Se lo perdía de vista en todas partes, hasta llegar lentamente a olvidarlo. Había llegado a ser ineficaz. Pronto dejaría de ser real.

Pero, como el dios-en-las-alturas había sido siempre el legislador y castigador y sus leyes habían ordenado y determinado la vida, su muerte debería desmoronar el mundo y convertirlo en un caos, a menos que el ser humano encontrara en otra parte las leyes tan necesarias para la vida. Y así como había encontrado en la misma naturaleza las leyes que regulaban su curso, así encontró las leyes éticas en su propia esencia de ser humano. Descubrió que estaba llamado a llegar a ser cada vez más digno y hermanable. Y se le hizo claro que no debía seguir guardando muchas de las leyes hasta el momento vigentes como si hubieran sido dictadas por dios. La muerte de dios significaba, pues, el comienzo de una nueva ética.

No es que la religión cristiana fuera culpable de la falta de humanidad, sino al contrario, pues los libros santos del cristianismo llamaban al amor del prójimo e incluso del enemigo. Por eso la religión ha sido la fuente de una forma hasta el momento inédita de cuidar de los pequeños, los pobres y los que sufren. Los nombres de los pioneros de esta forma de cuidado llenarían un libro entero. La sociedad moderna ha reconocido la importancia de su trabajo, pues lo ha reclamado como propio. Cuando el humanismo ateo llegó a ser la ideología dominante, se vio a las claras que no era la religión la causa de la anterior inhumanidad.

Si bien el lema de la Revolución Francesa era "libertad, igualdad, fraternidad", apenas tres años más tarde rodaban las cabezas de los enemigos de su jefe, Robespierre. Pero aquel Terror fue una insignificancia comparándolo con el desprecio por la persona que se desarrollaría en sistemas sin religión, como en el bolchevismo con sus gulags, el nazismo con sus campos de exterminio, en el maoísmo con su Revolución Cultural, en la tiranía asesina de Pol Pot, o en el desbocado capitalismo que hace que los pobres sean cada vez más pobres. El mal queda siempre sin explicación en la historia humana, por mucho que se la busque. Hay sólo una cosa segura: va a pasar todavía mucho, mucho tiempo, antes de que la humanidad se desembarace de su prehistoria animal, esa que se manifiesta en el mal. Está en camino, pero sigue siendo sólo un eslabón perdido entre el "hombre-mono" y el verdadero ser humano.

La religión no es, pues, culpable. Puede agregar como prueba de su inocencia el hecho de que ella, mediante el recurso a una instancia superior, ha protegido al ser humano de la intemperancia y la altanería de que da muestra en el desprecio a las personas. Pero todas las religiones han revestido a esta instancia superior con rasgos antropomórficos, más aún, con las características propias de los déspotas que han conocido,

con sus fallos, sus exigencias de sumisión, sus abusos de poder, sus aires vengativos, su crueldad, su venalidad y su falta de responsabilidad frente a sus súbditos. Mucho de todo esto ha sido traspasado desapercibidamente a la figura del déspota celestial, también la del dios-en-las-alturas. Esta imagen de dios era como un paraguas celestial que tapaba piadosamente toda aquella injusticia y crueldad. Se llegaba a encontrar fácilmente en las Escrituras del Nuevo y Antiguo Testamento palabras que, pasando como palabra de Dios, validaban y justificaban lo condenable.

Al derrumbarse la religión en la sociedad occidental, este paraguas celestial voló en pedazos. Todo lo que ocultaba quedó al desnudo como rechazable. Se desarrolló así una nueva ética que se distanció en varios puntos de la premoderna y sus fundamentos religiosos. La jerarquía eclesiástica condena todavía a la modernidad por proclamar la autonomía humana y no aceptar un dios-en-las-alturas. Con todo, en los últimos siglos ha aceptado buena parte de la ética de la modernidad, como la condenación de la esclavitud, la tortura, la pena de muerte, el odio a los judíos, la guerra y la coacción religiosa, cosas todas ellas que había practicado y justificado antes. Ahora alaba la democracia, y la libertad de conciencia a las que había condenado con no menor fuerza de lo que lo hace el Islam. Sin embargo, mantiene todavía algunas de las cosas que antes había justificado con la voluntad del "dios en las alturas". Principalmente en su ética sexual y su bioética. De estos puntos hemos hablado en este libro y los hemos corregido en el sentido de la modernidad.

Pero también la ética moderna tiene sus fallos. La inhumanidad que ha traído consigo apunta a lo más profundo del mal. Y le falta un modelo de humanidad y de solidaridad, que el cristiano encuentra en Jesús. El cristiano aprende en Jesús que Dios es amor. Bajo el nombre tradicional de "Dios", el cristiano moderno ya no sigue viendo al dios-en-las-alturas antropomórfico, sino al Misterio original, la Realidad primera, cuya autorevelación progresiva va siendo el cosmos mismo, y en él, sobre todo, el propio ser humano. Y como la esencia de este misterio original es el Amor, entendiéndolo no tanto como un sentimiento de ternura, sino como un torrente de energía, este Misterio impulsa sin cesar a que el ser humano salga de sí mismo y se entregue a su prójimo. Esta salida de sí se convierte en la norma del actuar ético. Qué sea "bueno", ya no se sigue definiendo por su acuerdo con la tradición, la costumbre o la ley, sino por su procedencia desde el Amor.

Al desarrollar aquí una ética creyente, el autor ha tratado de vincular lo bueno del pasado con lo bueno de la modernidad. Al lector corresponde juzgar si lo ha logrado.

El libro concluye con una tesis llamativa: el *no-teísmo* viene a ser el último paso, la estación de término hacia la que la historia religiosa –la occidental al menos– parece caminar: desde el politeísmo, el henoteísmo, el monoteísmo... pasando por la Ilustración europea y el conflicto cristianismo/ateísmo... para desembocar en el no-teísmo, como la resolución del conflicto y la superación de los malentendidos seculares entre el cristianismo y la modernidad. Los dos –cristianismo y ateísmo– tenían razón, la ración parcial de unas posiciones, que ahora, a la altura de estos tiempos, vemos que los dos deben rectificar. Ya la *Gaudium et Spes* (19-22) modificó parcialmente la actitud oficial de la Iglesia católica hacia el ateísmo; Lenaers se atreve a decir que hay que ir todavía bastante más allá para terminar de realizar plenamente la reconciliación con la modernidad.

Presentación del libro

Roger LENAERS (1925, Ostende, Bélgica), jesuita desde 1942. Estudió filosofía, teología y filología clásica. Su especialidad son los temas en torno a la modernidad, entendiendo por tal la visión occidental del mundo que se originó con la Ilustración como fruto de las ciencias modernas y del humanismo renacentista. Su anterior libro *Otro cristianismo es posible*, traducido a varias lenguas, le ha valido el reconocimiento unánime de la perspicacia con la que está interpretando la crisis actual de la fe religiosa.

La colección «Tiempo axial» es una plataforma latinoamericana de encuentro y de diálogo entre las teologías, que da cabida a la producción de avanzada en las fronteras del pensamiento latinoamericano y mundial, desde las opciones teológicas y espirituales peculiares de nuestro Continente.

AGENDA LATINOAMERICANA

ABYA YALA

ISBN-978-9942-09-145-1