

RELIGIÓN, VERDAD Y VIOLENCIA: LA REDENCIÓN DEL MIEDO Y DEL PODER

SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN¹

Fecha de recepción: noviembre de 2014

Fecha de aceptación y versión definitiva: enero de 2015

RESUMEN: Este artículo profundiza en las causas psicológicas de la violencia ejercida en nombre de las religiones, con ocasión del documento de la Comisión Teológica Internacional: Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia. En contra de la opinión dominante, los monoteísmos favorecen la idea de verdad y, por tanto, el sometimiento al criterio racional. Las causas de la violencia en general, y también religiosa, radican en el miedo a perder poder, lo cual tiende también a controlar a los demás. Sin embargo, el cristianismo ha transformado radicalmente el miedo y el afán de poder.

PALABRAS CLAVE: monoteísmo, verdad, violencia, miedo, poder.

Religion, truth and violence: the redemption of fear and power

ABSTRACT: This paper looks into the psychological causes of violence practised in the name of religions, with the occasion of the document of the International Theological Commission: God the Trinity and the Unity of Humanity: Christian Monotheism and its Opposition to Violence. Against the dominant opinion, monotheisms favor the idea of truth and, therefore, the submission to rational criteria. The causes of violence in general, including religious violence, are rooted in the fear of losing power, which tends also to control other people. However, Christianity has radically transformed fear and desire for power.

KEYWORDS: monotheism, truth, violence, fear, power.

¹ Profesor de la Universidad de Navarra. E-mail: smigallon@unav.es.

1. MONOTEÍSMO Y POLITEÍSMO EN RELACIÓN CON LA VERDAD

El uso de la violencia en nombre de la religión ha sido, desgraciadamente, no infrecuente en la historia de la Humanidad. Sin embargo, en lo que llevamos de siglo ha revivido de una forma particularmente global y preocupante. Por más que le pese a cierta mentalidad progresista ingenua, es evidente que los hombres no logramos casi aprender de las lecciones del pasado, ni con la predicación ni con la reflexión ni con el sufrimiento. Sin duda, cada generación no tiene más remedio que pensar por sí misma este profundo problema. En todo caso, a la forma de religión que adopta esa actitud de fuerza se la ha denominado —de manera ya consolidada aunque ciertamente con dudosa justicia²— «fundamentalismo». En la mentalidad contemporánea se ha ido gestando progresivamente la idea de que la fe religiosa en general es caldo de cultivo de la tentación de incurrir en la violencia más irracional, puesto que la fe misma se sitúa por principio más allá de la razón en cuanto contenido objetivo y en cuanto grado de convencimiento. Más concretamente, una fe que se presente como unitaria en su principio y doctrina, o sea, todo monoteísmo, constituiría el mayor y más próximo peligro para una convivencia plural y pacífica. Se comprende bien, por ello, que la Comisión Teológica Internacional haya salido al paso de tal difusa concepción con el documento *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia*³.

Allí se reconoce sin ambages el extendido prejuicio según el cual el monoteísmo contiene una intrínseca relación con la violencia, mientras que el politeísmo se presenta como la forma religiosa acorde con la tolerancia y la democracia⁴. Ante ello, en primer lugar, el documento advierte la extravagancia de semejante correspondencia desde el punto de vista tanto histórico como sociológico y teórico⁵. Además, también señala que entre las grandes religiones monoteístas la situación es muy distinta —por muy diversos factores, tanto doctrinales como históricos— según se trate del judaísmo,

² De hecho, el término comienza a usarse, a principios del siglo XX en E.E.U.U., en el seno de ciertos movimientos protestantes que defendían la interpretación literal de la Biblia y la vuelta a la tradición o fundamentos del cristianismo frente a las costumbres modernas. De ahí fue extendiéndose a toda concepción religiosa que quiera expandirse sin admitir ningún diálogo y que, por tanto, propenda a imponer violentamente su credo.

³ *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia*, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Madrid: B.A.C., 2014. (En adelante, *DTuh*).

⁴ Cf. *DTuh*, n.º. 6.

⁵ Cf. *DTuh*, n.º. 8.

del islamismo o del cristianismo⁶. No nos detendremos aquí en el análisis comparativo de los diferentes credos religiosos en su relación (a veces ciertamente violenta) con la verdad que creen y profesan⁷, aunque resulta ciertamente extraño que en Occidente se tome a menudo al cristianismo como caso ejemplar de la inclinación despótica y violenta del monoteísmo religioso⁸. Más bien queremos atender ahora a la relación del monoteísmo (y también en particular del monoteísmo cristiano) y del politeísmo con la verdad en general.

La noción misma de verdad —conocida por evidencia o por fe— reclama de suyo, en último término, unidad: unidad de coherencia y de fundamento, de comprensión global y de origen fontal. Cuando únicamente hay verdades diversas, se plantea de inmediato la insoslayable pregunta por la verdad de la relación entre tales contenidos. Y si las religiones comprenden a sus dioses en cierto modo como el fundamento de la existencia y el sentido de todo cuanto hay, las religiones monoteístas se presentan con mayor garantía de verdad que las religiones politeístas⁹. En definitiva, se comprende bien que un politeísta como el romano Pilatos termine preguntando irónicamente: «¿Qué es la verdad?» (Jn 18, 38).

Sin embargo, aparentemente, la unidad de la verdad como fundamento uno y único, sostenida por el monoteísmo en la forma de la creencia en un solo Dios, daría alas a la tentación de imponer esa única doctrina, puesto que cualquier otra es falsa y, por ello, rechazable. Enseguida abordaremos la cuestión de la aceptación de la verdad, que es aquí nuestro principal problema. Pero antes es interesante reparar en una posible interpretación de

⁶ Cf. *DTuh*, n.º. 10.

⁷ Para esto véanse estudios como: ZEHNDER, Markus y HAGELIA, Hallvard (eds.), *Encountering violence in the Bible*, Sheffield (UK): Sheffield Phoenix Press, 2013; BERGMANN, Michael, MURRAY, Michael J. y REA, Michael C. (eds.), *Divine evil?: the moral character of the God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press, 2011; CRENSHAW, James L., *Defending God: biblical responses to the problem of evil*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁸ Con toda justicia señala el documento la diferencia del cristianismo, respecto a otros monoteísmos, al unir muy profundamente el amor a Dios y el amor al prójimo; de manera que, siendo esta religión bien conocida en Occidente, «es difícil ignorar de buena fe esta diferencia», *DTuh*, n.º. 12.

⁹ Cf. *DTuh*, n.º. 3. Aquí también se reconoce que el «monoteísmo judeocristiano» se ha empleado ideológicamente para justificar la forma política de la monarquía del poder soberano. Sin embargo, es de observar que las monarquías absolutas «teológico-políticas» no son del todo absolutas, por cuanto suponen una Verdad vinculante y un Juez por encima del monarca, Dios, ante quien tal rey deberá rendir cuentas; en cambio, las monarquías absolutas modernas, deístas, carecen de límite alguno en cuanto al poder político.

lo que se acaba de decir. Ciertamente, la unidad de la verdad que pregona todo monoteísmo parece anular las individualidades diferentes y diferenciadas, es sospechoso de sofocar despóticamente la autonomía y libertad de las personas singulares, y además parece impedir de entrada todo diálogo o cuestionamiento de tal verdad monolítica. Mientras que todo lo contrario sucedería en el seno de una concepción politeísta.

Pero bien puede ocurrir justamente lo contrario. Si un monoteísmo admite la idea de verdad (que sólo puede ser, al final, unitaria y superior a la misma religión), se somete entonces, sin miedo, a las reglas de la racionalidad —o razonabilidad—, a saber: reconocer verdades auténticas allá donde las haya, también las parciales y diversas, así como posibilitar la búsqueda de verdades, también parciales, que permitan el diálogo y la mejor fundamentación mediante los recursos propios de la lógica (comparaciones, análisis, demostraciones, reducción al absurdo, etcétera)¹⁰. En cuanto al diálogo, algunos filósofos posmodernos defienden la necesidad de un diálogo que debiera prescindir de toda convicción previa (extraño e imposible diálogo sería, al faltar todo argumento de partida)¹¹. Frente a ellos hay que advertir que es posible un verdadero diálogo manteniendo las propias certezas, la propia fe; lo único que se requiere —aunque no es poco— es la sincera disposición a escuchar, o sea, a admitir la posibilidad de aprender algo del otro, incluso algo que ayude a comprender mejor la propia fe.

En cambio, la renuncia por principio de todo politeísmo a una racionalidad unitaria última favorece el abandono final de toda idea de verdad. Pero entonces la tentación del imperio de la sola ley del más fuerte no es solamente una sugestiva opción, sino también una necesaria consecuencia práctica. Además, en parte para camuflar semejante máxima de comportamiento, y en parte porque no es posible vivir humano alguno sin una verdad de sentido mínimamente unitaria, en tal situación se acaba poniendo un «dios» supremo lo más anónimo y vacío formal posible. Con frecuencia, en

¹⁰ Que todo monoteísmo sea coherente con estas exigencias de la idea de verdad es algo secundario, aunque de la mayor importancia fáctica. En concreto, del monoteísmo cristiano puede afirmarse que ha llevado a cabo, a lo largo de su historia, poderosos esfuerzos por lograr dicha coherencia. Sobre la razonabilidad de la fe cristiana, recuérdese la memorable lección de BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12.9.2006; donde además reconocía a la razón una función purificadora de la religión para evitar perversiones como el fundamentalismo violento.

¹¹ Desde luego, en este punto podrían distinguirse pensadores radicales (como Gianni Vattimo) de otros más moderados que admiten ciertos presupuestos, aunque en el fondo pragmáticos (como los ensayos sobre una ética mínima de Adela Cortina, o sobre una ética mundial de Hans Küng).

nuestras sociedades avanzadas tal «dios» no es sino la burocracia¹² (como tan incisivamente lo han denunciado, a su modo y desde sus presupuestos, los pensadores de la Escuela de Frankfurt).

Así las cosas, no parece tan claro que el monoteísmo —en particular, desde luego, el monoteísmo cristiano— implique necesariamente usar la violencia para sostener y propagar la aceptación de la verdad que profesa. No obstante, sería ciego negar que históricamente así ha sucedido no pocas veces (incluso desde el cristianismo, aunque sea ocasionalmente, tanto en el tiempo como en el espacio)¹³. Y si ha sido así, conviene indagar las causas también teóricas de esa posibilidad. Por otro lado, el reconocimiento explícito de esos errores por parte de la Iglesia católica, y la petición de perdón por ellos, implica un ejercicio de autocrítica plenamente racional y, por cierto, poco común. Como señala el documento, este hecho ha supuesto «un paso cualitativo irreversible en la doctrina y en la praxis, llegando a hacerse *inseparable del futuro del cristianismo* así como *del ideal de una religión auténtica*»¹⁴.

2. LA VERDAD, ENTRE LA NECESIDAD Y LA LIBERTAD

El escándalo de usar el nombre de Dios, no sólo en vano, sino para justificar la violencia parece atender a dos ámbitos de motivos: la apropiación de la tarea de administrar la justicia y la peculiar relación del hombre con la verdad.

Respecto a impartir justicia —como señala el documento eclesial—, resulta insidiosa la tentación de arrogarse el papel de Dios como Juez, de hacer justicia nosotros mismos; o, al menos, de adelantar el tiempo que Dios tiene establecido para su juicio¹⁵. Ya en el Evangelio se nos narra la impaciencia de los «hijos del trueno» o de los zelotes, y la distinta actitud y voluntad del Señor inaugurando una lógica completamente inédita hasta entonces («No sabéis a qué espíritu pertenecéis», Lc 9, 55), que se refleja además en parábolas como la de la cizaña («Dejad que crezcan juntos hasta la siega», Mt 13, 24-30). Benedicto XVI llegó a afirmar que, en esa nueva concepción del

¹² Cf. *DTuh*, n.º. 4.

¹³ Cf. *DTuh*, n.º. 7.

¹⁴ *DTuh*, n.º. 18. Cf. *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 7.3.2000; y las palabras de san JUAN PABLO II pidiendo perdón por los pecados de los hijos de la Iglesia, Roma, 12.3.2000.

¹⁵ Cf. *DTuh*, n.º. 29.

amor y del poder —sobre la que volveremos luego—, los hombres destruyen con su impaciencia, mientras que Dios construye y redime con su paciencia: «No es el poder lo que redime, sino el amor. Éste es el distintivo de Dios: Él mismo es amor. ¡Cuántas veces desearíamos que Dios se mostrara más fuerte! Que actuara duramente, derrotara el mal y creara un mundo mejor. Todas las ideologías del poder se justifican así, justifican la destrucción de lo que se opondría al progreso y a la liberación de la humanidad. Nosotros sufrimos por la paciencia de Dios. Y, no obstante, todos necesitamos su paciencia. El Dios, que se ha hecho cordero, nos dice que el mundo se salva por el Crucificado y no por los crucificadores. El mundo es redimido por la paciencia de Dios y destruido por la impaciencia de los hombres»¹⁶.

Semejante tentación es, en su núcleo, de las más diabólicas, por cuanto en principio se admite a Dios como supremo Señor, pero se le quiere imponer un determinado modo de actuar, incluso para probar su poder y su eficacia; con lo que en realidad se le niega su supremacía. Recuérdense las tentaciones de Satanás en el desierto, donde la exigida condición para mostrar que Jesús es Hijo de Dios no es sino que demuestre su poder obedeciendo al criterio y condiciones del tentador. Lo que a la postre supone querer asumir el papel de Dios, querer ser dioses por uno mismo, o sea, sin Dios («Seréis como dioses», Gén 3, 5): «La arrogancia que quiere convertir a Dios en un objeto e imponerle nuestras condiciones experimentales de laboratorio no puede encontrar a Dios. Pues, de entrada, presupone ya que nosotros negamos a Dios en cuanto Dios, pues nos ponemos por encima de Él»¹⁷. Y como dioses, por tanto, se pretende ser también dueño de la vida. No por casualidad el segundo pecado de la humanidad fue el asesinato (cf. Gén 4, 8): «Quien piensa de este modo se convierte a sí mismo en Dios y, con ello, no sólo degrada a Dios, sino también al mundo y a sí mismo»¹⁸.

Respecto a la relación del hombre con la verdad misma, las cosas son más complejas y de no menor envidia psicológica. Pues la verdad como

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Homilía en el inicio de su pontificado*, 24.4.2005. Por otra parte, la necesidad de la paciencia no se refiere sólo al final de los tiempos, sino también al origen de la historia de la salvación. Así, Tertuliano comenta que fue el diablo quien trajo la impaciencia al universo, ya que no pudo soportar la paciencia de Dios en la creación. Y el diablo mismo transmitió a Eva esta impaciencia, porque ella no habría pecado nunca si hubiese honrado el edicto divino manteniendo la paciencia hasta el final, cf. TERTULIANO, *De la paciencia*, V, en *De la paciencia y Exhortación a los mártires*, Madrid: Aspas, 1947.

¹⁷ BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 62. («[El Señor] se deja hallar por los que no le tientan», Sab 1, 2).

¹⁸ *Ibidem*.

tal es ciertamente objetiva y universal, es sapiencial u holísticamente una (como vimos que favorece el monoteísmo); y también parece en principio que es sólo intelectual y, por así decir, automáticamente aprehendida. Pero la verdad es, también, subjetiva por cuanto únicamente comparece como tal ante y en el entendimiento de un sujeto. La verdad es luz, pero una luz que se enciende en cada persona individual. Por eso sólo cada uno puede libremente encender en él la verdad, mirarla y verla, y asimismo en cada uno la verdad se mostrará en la medida y del modo que el sujeto permita. La verdad plena de las cosas, objetiva, no es nunca la verdad que nosotros, sujetos limitados en muchos sentidos, pensamos de ellas. Y no lo es, tanto por la intrínseca limitación de la subjetividad humana (por finita y por encarnada) como por la inevitable perspectiva parcial que necesariamente adopta cada sujeto (condicionado por su historia, aunque consciente y, por tanto, no enteramente preso de ella). Precisamente por esto cabe el misterio, el progreso en el conocer e incluso el no querer conocer.

Y en esto último se basa lo que en el siglo XX se ha venido a llamar «libertad de conciencia» o «libertad religiosa». La Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, del Concilio Vaticano II, ha distinguido definitivamente entre la verdad en sí objetiva —junto con la universal y personal obligación de buscarla— y la conciencia que sólo libremente busca la verdad y se adhiere o no a ella. «Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a aceptar la verdad conocida y a disponer toda su vida según sus exigencias. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa. Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual, el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido»¹⁹. Como es sabido, esta distinción no fue comprendida por quienes veían en ella una renuncia a la verdad de la fe, y tampoco, opuestamente, por quienes interpretaron la declaración como una admisión arbitraria de la validez soteriológica de cualquier doctrina²⁰.

¹⁹ Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio VATICANO II, n.º. 2.; cf. también de ese concilio, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n.º. 16 y 17.

²⁰ Ante lo que tuvo que salir al paso la Declaración *Dominus Iesus*, 6.8.2000.

Es decir, fue rechazada por quienes no entienden la peculiar relación del hombre, libre y finito, con la verdad absoluta.

La otra cara de la moneda es que, si la aceptación de la verdad es libre, además de respeto permite coacción. Mejor dicho, no permite coacción porque la libertad interior es inexpugnable e insustituible. Pero sí permite la tentación de la coacción para forzar en la persona su adhesión a una verdad. Es decir, precisamente la unión del plano de la objetividad de la verdad y el de la subjetividad de su aceptación permite, si no confundirlos inconscientemente, pasar de uno a otro irreflexivamente. Lo cual abre la posibilidad de la violencia, pues la coacción violenta —aunque no tenga nada que ver con ninguna verdad misma— sí se revela como uno de los motivos que pueden provocar la aceptación de una verdad, y por tanto como un resorte manipulable por quien profesa una verdad para que otros se adhieran también a ella. Conviene, por tanto, detenerse en los posibles motivos para aceptar una verdad.

3. LOS DOS MOTIVOS RADICALES DE LA ACEPTACIÓN DE LA VERDAD

La filosofía clásica ya se planteó en toda su radicalidad el problema de la aceptación de la verdad. Y se la planteó Platón en relación precisamente con la acción, con lo justo, o sea, en el contexto práctico, ético²¹. Pues las acciones, que es donde la persona se juega el logro o malogro de su vida (como bien decía Blondel), son en el fondo expresiones de lo que el sujeto sabe o cree. Cada cual actúa según lo que piensa, según las verdades que acepta. Esta perspectiva es aquí capital, por cuanto estamos buscando precisamente las raíces del obrar violento que pretende justificarse basándose en la verdad, en este caso religiosa.

Pues bien, desde esa perspectiva, Platón nos presenta dos actitudes disyuntivas con respecto a la verdad, representadas paradigmáticamente por los sofistas y por Sócrates. Ambos reconocen el hecho evidente de que las verdades (o los juicios que las expresan) exhiben cierta verosimilitud, una suerte de brillo seductor que nos incita a aceptarlas y a adoptarlas por

²¹ Sobre todo nos referimos a los dos primeros libros de la *República* de PLATÓN, donde los sofistas Trasímaco y Glaucón (y cuyas posiciones encarna típicamente Protágoras) discuten con Sócrates. Son muy iluminadores las reflexiones del profesor Miguel García-Baró sobre este enfrentamiento, cf. especialmente, GARCÍA-BARÓ, M., *La defensa de Sócrates*, Salamanca: Sígueme, 2005; *Filosofía socrática*, Salamanca: Sígueme, 2005; y *Elementos de antropología filosófica*, México: Jitanjáfora, 2012.

tanto como orientación y guía de conducta. Pero difieren en el tipo de brillo en cuestión y, consiguientemente, en la clase de motivo que nos insta a tomar algo por verdadero. Los sofistas afirman que el único atractivo de las presuntas verdades es la mera conveniencia con vistas al poder: uno cree lo que le conviene creer para gozar de más poder y mayores ventajas. Pero resulta que, además, lo que en el fondo quiere el hombre, lo que le conviene, es huir del miedo a perder ese poder. De manera que uno se aferra siempre a aquella verdad —que define como lo justo— que le protege (dotándole de poder) de aquello que le da más miedo (perder todo poder). Por tanto, como lo que más teme el hombre es la pérdida de poder (o sea, el desprestigio, el desprecio, el fracaso, el exilio) buscará y enarbolará aquellas verdades que le den prestigio, apariencia, para imponerse sobre los demás; buscará entonces aparentar, seducir, tener prestigio a cualquier precio y a costa de lo que sea. Tal es, según el sofista, el convencimiento humano sobre lo justo y, por tanto, el necesario y único motor del obrar de los hombres: el temor a perder poder. Y para conservar éste no dudará en usar la violencia y la injusticia que hagan falta. Para el sofista, la evidencia histórica de este hecho (que quizá hoy se presentaría de modo aún más abrumador) es aplastante²².

Sócrates, en cambio, se resiste a esta descripción psicológica, a pesar de su aparente verosimilitud a juzgar por los hechos. La postura del filósofo es bien sencilla, pero de una enorme fortaleza. Consiste básicamente en no dejarse avasallar por esa presunta evidencia; en no ceder a la presión del miedo, que no garantiza precisamente la racionalidad sino que más bien priva de ella. Sócrates quiere preguntarse si realmente el miedo y el poder son los únicos motivos por el que el hombre puede adherirse a una verdad sobre lo justo o si no habrá, quizá, otro; si no habrá un brillo que no resida en nuestra conveniencia sino en la verdad misma. Con esa actitud funda *eo ipso* la filosofía, el pararse a pensar en el fundamento de la verdad, y apuesta por la posibilidad de encontrar un atractivo intrínseco en lo verdadero: la evidencia. Ya no se trata tanto de adoptar activa e interesadamente una verdad, cuanto de abrirse —en apariencia de modo pasivo, pero suponiendo la hercúlea actividad de resistirse a todo interés y prejuicio²³— a la fuerza misma de lo verdadero.

²² Balthasar ha descrito agudamente esa peligrosa fuerza del poder y su creciente dominio en el mundo moderno, desde Descartes hasta Nietzsche, cf. Von BALTHASAR, H. U., *Teodramática*, vol. 4, Madrid: Encuentro, 1995, pp. 140-141 y 144-147.

²³ Como advierte también García-Baró, no es otro el esfuerzo que Edmund Husserl propone al pasar de la actitud natural a la actitud trascendental o fenomenológica, la *epoché*. Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 105-106. Por otra parte, recuérdense las frecuentes exhortaciones bíblicas a la prudencia, a la reflexión y a la meditación del origen y destino humanos.

Esta disyuntiva, aunque alumbrada hace casi veinticinco siglos, se presenta siempre, también hoy, a todo hombre. Nuestra historia ha estado llena de miedo, de violencia y de poder. Pero también ha habido quienes (ciertamente los menos, muy pocos quizá) han buscado la verdad por sí misma. Pero analicémos con mayor detalle las consecuencias de una y otra alternativa.

Es cierto que, en un primer momento, el miedo paraliza. Pero ese entumecimiento es momentáneo, pues produce una sensación de pánico y repulsa que impele casi de inmediato —salvo anomalía ya patológica— a huir de esa situación. El miedo empuja a la acción de defensa, incluso violenta si es necesario. Así, por ejemplo, el miedo a estar o a quedarse solo —el aislamiento, y más si es por desprecio, es efectivamente el mayor de los miedos— lleva a buscar una comunidad, un mayor número de personas que sostengan los mismos juicios. El miedo a la muerte lleva a buscar, sea como sea, la trascendencia. El miedo al dolor y al castigo lleva a buscar la indolencia y la propia justificación. Y, en el caso extremo del miedo ante la atisbada posibilidad de que no haya ninguna verdad, de que el nihilismo sea la «verdad», lo que se termina buscando —acaso tras un tiempo viviendo *veluti Deus daretur*— es lo que está a la mano más tangible e inmediato: lo material o lo vital. Es decir, se acaba en el abandono adormecido en el hedonismo, explotando todo lo posible la industria del ocio, o bien en la adhesión fanática a una ideología velada o explícitamente racista, que intentará por todos medios imponerse hegemónicamente.

En cualquier caso, el miedo es una pasión que se desencadena irracionalmente, y por ello puede provocar con facilidad conductas irreflexivas y violentas²⁴. Con esto no decimos que todo miedo engendre siempre violencia, pero sí que puede hacerlo, y que desde luego toda violencia entraña algún tipo de miedo. En concreto, retomemos las formas de miedo y sus respectivas reacciones enumeradas antes. Si se trata de buscar compulsivamente una comunidad numerosa, la tentación más expeditiva es procurar su aumento y extensión mediante la coacción física o psicológica. Una búsqueda atemorizada de absoluto cobijo y de seguridad plena en la trascendencia, puede llevar a una incuestionable y ciega confianza desde la que Dios ya no mira ni le importan las faltas personales, sino sólo la pertenencia racial a

²⁴ Aunque, por cierto, la primera víctima de esa violencia del miedo es, sobre todo, uno mismo, porque el miedo disminuye drásticamente el grado de libertad, cf. SARRÁIS, F., *El miedo*, Pamplona: Eunsa, 2014, pp. 45-49. Por otra parte, es patente también que el miedo y las consiguientes reacciones violentas prenden más favorablemente en circunstancias que dificultan la reflexión o ante problemas de muy difícil solución (como en condiciones de ignorancia, de marginación, de pobreza, de injusticia, etc.).

cierto colectivo protegido o la adhesión puramente ideológica a una doctrina. Pero esa desatención de Dios hacia las personas concretas a menudo se acaba convirtiendo en incomunicabilidad e incognoscibilidad mutua entre el Ser Supremo y el hombre. Dios es, entonces, un Ser lejano que no se nos revela en absoluto; a quien es absurdo pretender conocer y cuya voluntad es imposible de interpretar, pudiendo justificarse cualquier acción incluso violenta. Si, en tercer lugar, se busca la propia justificación por puro temor al castigo del tipo que sea, el camino más fácil tenderá a ser ampararse en una obediencia legalista enteramente ciega e incuestionada (y hasta supersticiosa), donde tampoco ha lugar la pregunta por la legitimidad de la violencia. Finalmente, el recurso a lo inmediatamente material y vital, impulsado por la huida del temible nihilismo, empujaría al arbitrario empleo de los medios más eficaces para los fines perseguidos en los dinamismos anteriores, medios que pueden potenciar la violencia generada por ellos. Parece ocioso referir ejemplos de todo lo anterior, pues a la vista están y son bien imaginables.

Así pues, el miedo y el afán de poder están íntimamente relacionados: ambos radican muy profundamente en el hombre; ambos se despiertan y potencian mutuamente; la unión de ambos genera a menudo violencia; y ésta se nutre siempre de miedo y de poder. Por un lado, porque para ejercer violencia hay que poder ejercerla, con la fuerza y los medios más efectivos. Y desde un estatus de poder, más o menos institucionalmente consolidado, se puede garantizar la permanente posibilidad del recurso a la violencia mediante unos instrumentos eficientes, lo cual constituye el mejor seguro contra el miedo, la mejor trinchera defensiva. Por eso toda institución, por la estructura jerárquica que necesariamente la vértebra, es susceptible de convertirse en una seductora plataforma para detentar el poder, sometiendo a los inferiores mediante el miedo y disponiendo de lo que Max Weber llamaba el monopolio de la violencia. Recuérdese cómo Hobbes justifica el poder del Estado, a quien se cede el uso de la violencia, por el miedo a que empleemos esa violencia en destruirnos entre nosotros (*homo homini lupus*)²⁵. Y también, por otro lado, la inseguridad propia del miedo busca desesperadamente el dominio o control de los factores potencialmente desestabilizadores. El afán de poder va unido al afán de control; un control que desconfía de la realidad y de las personas, viéndolas como una posible amenaza para la confortable situación que proporciona seguridad.

²⁵ Para Hobbes, el hombre desea por encima de todo su propia supervivencia, y el motor más poderoso de su conducta no es otro que el temor a perderla debido a los escasos recursos y a la competencia con los demás; todo —verdad, política, relaciones sociales— se mueve por este motivo y se justifica por ese fin.

Ciertamente, es preciso recordar que tanto el miedo como el afán de poder y de control son tendencias esenciales y beneficiosas del ser humano. La primera nos advierte y prepara para los peligros; la segunda desarrolla nuestra capacidad de ejercer la libertad y de prever posibles fallos o errores²⁶. Pero la experiencia demuestra que pueden transformarse en pasiones que como tales, por así decir, tomen cuerpo y dinamismo propio pudiendo variar entonces su motivo y su objeto. Es necesario, pues, «controlar» ese miedo y ese afán de poder y de control para que no degeneren (respecto a la verdad) en el abuso de la retórica, según la antigua sofística, o (respecto a la libertad) en cualquier forma de excesiva vigilancia y de violencia. O mejor, es menester superarlos, transformarlos, redimirlos —enseguida veremos cómo—; para lo cual hace falta la motivación contraria, la del amor, y no poca dosis de valentía.

El mismo papa Francisco planteaba audazmente este desafío a la misma Iglesia como institución, pero que finalmente apela a cada cristiano: «Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo, sin una comunidad de fe que los contenga, sin un horizonte de sentido y de vida. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡Dadles vosotros de comer!” (Mc 6, 37)»²⁷.

La otra gran alternativa con respecto a la verdad, que la filosofía griega nos muestra, es, como vimos, la encarnada por Sócrates. El filósofo defendía la posibilidad de no ceder ante el miedo y la conveniencia del poder, la posibilidad de detener ese empuje con que la violencia de la historia pretende avasallar todo razonamiento. Sólo oponiéndose con fortaleza a esa presión puede el hombre ser capaz de pensar sobre las presuntas verdades, es decir, de descubrir la verdad misma, lo justo, al margen de todo interés o miedo. Nacía entonces la filosofía. Un ejercicio más lento, que requiere una decisión fuerte y libre. Con un acto de libertad que entraña ya la disposición

²⁶ Aunque Balthasar ve el poder tal como lo poseemos ahora, si bien dentro de esa neutralidad y ambigüedad entre el bien y el mal, más cerca del pecado, cf. VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática*, vol. 4, p. 137.

²⁷ Papa FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n. 49.

a buscar y aceptar la verdad por sí misma, sin relación alguna a los peligros que ello conlleve ni a las ventajas que pueda reportar (en el caso de Sócrates, fue su propia condena a muerte el precio de su actitud). Las consecuencias de esta opción son profundas, como profunda es la verdad, pero invisibles, como también es ésta; y también lentas y trabajosas, como lo es la búsqueda de la verdad. De la verdad de quiénes somos y de quiénes son los demás nace el fruto de la justicia, mas su cultivo (la reflexión y la práctica de la virtud) requiere paciencia y cuidado. Se entiende bien que el cristianismo primitivo, al asomarse a la cultura griega, encontrara en la filosofía un aliado natural distinguiéndose así, precisamente, de todo mito y de toda religión oficial o nacional. Con Sócrates nació la filosofía; pero con él nacía algo más, la vida espiritual, que el cristianismo elevaría a sobrenatural.

Con todo, que esta disyuntiva sea una auténtica alternativa es algo relativo. Es decir, lo es ciertamente para la libertad, pero no para nuestra naturaleza. Porque la audaz tesis de Platón es que la segunda actitud (la de la búsqueda de la pura verdad) es la que en el fondo queremos, nuestra tendencia más esencial, por más que en muchísimos casos lo que impere sea precisamente lo contrario, el miedo y el afán de control y de poder. Podemos elegir movernos por estos últimos y vivir bajo su imperio, pero al precio de que nuestra vida espiritual no tenga valor alguno, y de que además renunciemos a una vida y felicidad propiamente humanas. Más aún, vivir con miedo o ejerciendo violencia acaba necesariamente en una frustración muy lejos de la libertad que somos, pues —como deduce Platón con toda lógica— en ese paradigma de conducta hacemos lo que realmente no queremos. Se termina en una frustración psicológica que necesita anesthesiarse con sucedáneos de felicidad o con mayor sensación de poder (por eso, no es raro que convivan compatible y simbióticamente las dos consecuencias del nihilismo antes señaladas, el hedonismo y el fanatismo de cualquier género).

Ahora bien, se ha descrito la condición para distinguir lo verdadero de lo aparente, y así lograr discernir lo justo. Pero ¿cuál es el motivo real para aceptar lo verdadero? ¿Y para difundirlo? Porque, además, es cierto que la propuesta socrática excluye la presión del miedo y del poder, que tienen siempre una referencia externa (el posible peligro o las posibles acciones), pero no eliminan la necesidad intrínseca propia de la verdad objetiva. Lo evidente, lo evidentemente verdadero, se impone más que cualquier otra cosa. Pero de un modo esencialmente distinto a la imposición voluntaria del poder. Lo evidente presenta una fuerza de coherencia y sentido internos que atraen poderosísimamente: no empuja, atrae. Y lo que atrae de por sí, que siempre es lo bello y bueno al mismo tiempo, apela a nuestra tendencia que precisamente tiene por objeto lo así atractivo: el amor, el *eros*. Por eso

la búsqueda de saber es deseo de saber, *filo-sofía*. Y es aquí, en el descubrimiento filosófico del amor a la verdad, donde el cristianismo se apoya²⁸ para elevar y sublimar impredeciblemente nuestra tendencia a la verdad y a lo justo, derribando, o mejor, mutando radicalmente el miedo y el deseo de poder mediante «el amor de Cristo, que supera todo conocimiento» (Ef 3, 19).

4. LA ACEPTACIÓN Y LA DIFUSIÓN DE LA VERDAD EN EL CRISTIANISMO

El acontecimiento de la filosofía griega fue, en efecto, providencial para la revelación cristiana²⁹. De manera que, ciertamente, se entiende que el cristianismo sintonizara enseguida con esta concepción platónica de la verdad y del amor. Pero también para la propia filosofía fue una bendición el acontecimiento del cristianismo. Ella había liquidado los mitos, pero asimismo, con ellos, había eliminado toda comunicación y relación personal entre la divinidad y los hombres, entre el cielo y la tierra. Y ello sin ofrecer alternativa alguna. En cambio, la Encarnación y revelación en Cristo restablecía esa comunión de un modo insospechado para la razón humana y, al mismo tiempo, razonable también para ella. En lo que atañe a nuestro problema —y además de lo ya señalado a propósito de la paciencia, de dejar a Dios el papel de juez y de la libertad del acto de fe—, la propia revelación cristiana sobre el mismo Dios ilumina esa relación amorosa y a la vez racional del hombre con la verdad suprema que ya vio Platón.

Son incontables los lugares (de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio) donde se puede ver la unión de la verdad y el amor en Dios. Basta recordar a san Juan, quien comienza su evangelio describiendo al Verbo junto a Dios —que es Dios— (cf. Jn 1, 1) y que termina declarando, en su maravillosa primera carta, que Dios es amor (cf. 1 Jn 4, 8). El tema de la razonabilidad de la fe y de la centralidad del amor en el cristianismo es, en efecto, tan amplio (así como en general el problema de cómo el cristianismo entiende el amor y la violencia, tanto en la Escritura como en la doctrina) que conviene ceñirse a los argumentos antes expuestos y en la estricta relación con

²⁸ Por cierto, ya el libro de la Sabiduría —escrito en el siglo II o I a.C.— recoge esa idea platónica: «los que la aman [la Sabiduría] la contemplan con facilidad», Sab 6, 12.

²⁹ Como se sabe, esta es una tesis muy repetida en el pensamiento de BENEDICTO XVI, cf., por ejemplo, «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica "Fides et ratio"» en *Revista española de Teología*, vol. 60, n.º. 2-4, 2000, pp. 141-161.

nuestro problema, a saber: la superación del miedo y del anhelo de poder como obstáculos para la verdad y como desencadenantes de la violencia.

4.1. LA METAMORFOSIS DEL MIEDO

Así pues, con referencia al obstáculo quizá mayor para querer buscar la verdad, el miedo a perder lo que nos conviene, también la Escritura nos previene contra esta pasión paralizante e imprevisiblemente peligrosa. Y de hecho distingue netamente el temor de Dios —nada menos que uno de los dones del Espíritu Santo, ya mencionado en Isaías (cf. Is 11,2)— del simple miedo. El temor de Dios judío y cristiano lleva a reverenciar la majestad de Dios y a temer apartarse de Él. Un temor que es perfecto cuando es movido por el amor a Dios, y sólo imperfecto o insuficiente cuando el motivo es el propio daño e incluso el castigo, debiendo entonces evolucionar, de la llamada atrición a la contrición. Por tanto, el temor de Dios no es primordial y propiamente miedo ante un peligro, sino temor a contristar a Dios. Pero no a un Dios justiciero, sino precisamente a un Dios amoroso, que justo por eso puede sufrir al ver nuestro apartamiento. Lo que auténticamente debe temerse es defraudar el amor que Dios nos tiene, empañar esa loca maravilla del infinito amor misericordioso y paciente de Dios.

De modo que ese temor, movido por amor al contemplar un amor sobrecogedoramente inmenso, y sorprendentemente sensible a nuestra falta de correspondencia (sólo así es verdadero amor), transmuta, expulsándolo, el mero miedo vital. De nuevo nos dice san Juan: «En el amor no hay temor, sino que el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en el amor» (1 Jn 4, 18). El miedo ha quedado transformado y superado. Ya no se dirige a nuestro daño, sino a Dios amante y amado. Ya no paraliza, sino que procura reparación amorosa. Ya no empujeña la libertad, sino que la potencia al llenarse de amor divino. Ya no es un sentimiento vital que busca la autodefensa y la conveniencia, sino uno espiritual que capta —dentro de sus límites— el valor de la bondad de Dios³⁰. Ya no ciega a la verdad, sino que, al contrario, es condición de conocimiento («El temor de Yahvé es el principio del conocimiento», Prov 1, 7; «Principio de la sabiduría es el temor del Señor», Sal 111, 10). Ya no es

³⁰ Que el miedo o la angustia es un sentimiento vital, mientras que el amor es un sentimiento o acto espiritual, lo ha puesto de manifiesto magistralmente Max Scheler, también polémicamente frente a Heidegger, cf. SCHELER, M., *El problema emocional de la realidad y Manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»*, Madrid: Encuentro, 2014, 37.

irracional ni mueve por ello a la violencia ilógica, sino que es serenamente lúcido y fuente de veneración, de humildad y de respeto.

En particular, fijémonos de nuevo en los miedos antes enumerados. Respecto al miedo a vivir en soledad o en minoría, y la consiguiente búsqueda de una comunidad más amplia, el cristianismo ofrece una comunidad eclesial católica, e incluso una fraternidad universal. Pero se trata de una comunidad que no se multiplica mediante la violencia o la coacción, sino por amor y testimonio; no por proselitismo, sino por atracción («La Iglesia no crece por proselitismo sino “por atracción”»³¹). O sea, atrae justo como —según vimos— se «impone» lo evidente, lo verdadero. E incluso para la propia misión apostólica, esencial al mensaje cristiano, la dimensión cuantitativa es secundaria: «Anunciamos a Jesucristo no para procurar a nuestra comunidad el mayor número posible de miembros; y mucho menos por el poder. Hablamos de Él porque sentimos el deber de transmitir la alegría que nos ha sido dada»³². Después, en cuanto al miedo a la muerte, o sea, a la finitud y soledad más radical, la revelación cristiana anuncia un Dios no absolutamente otro, inaccesible, sino comunicable. Un Dios que quiere comunicarse y se comunica de hecho con nosotros, creados a su imagen y semejanza precisamente para que seamos capaces de ello. Un Dios que es comunión interpersonal, trinitaria, en Sí mismo, revelando también que el hombre es asimismo esencialmente relación (nada asegura más contra la violencia que el auténtico reconocimiento, respeto y amor al otro, patente ya en el misterio trinitario³³). Más aún, un Dios que no sólo se ha revelado de palabra, sino que la Palabra misma se ha hecho carne, uno de nosotros, para entablar una comunicación plena, posibilitada por el Espíritu. La Trinidad se ha desplegado para comunicarse con el hombre y para hacer posible que éste se comunique con Dios. Y el colmo llega, acaso, cuando Cristo ha querido acompañarnos en la soledad humana más radical, compartiendo la terrible hora de la muerte³⁴.

³¹ Papa FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, n.º. 14. Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de «La Aparecida»*, 13.05.2007.

³² BENEDICTO XVI, Papa emérito, *Mensaje a los alumnos de la Pontificia Universidad Urbaniana*, 27.10.2014.

³³ «El monoteísmo trinitario es capaz de dar razón de la eterna positividad y dignidad del otro, puesto que las tres personas subsisten en el único Dios conforme al orden de referencia del Logos y del Agape», *DTuh*, n.º. 90.

³⁴ «Jesucristo “descendió a los infiernos”. ¿Qué significa esta expresión? Quiere decir que Dios, hecho hombre, ha llegado hasta el punto de entrar en la soledad máxima y absoluta del hombre (...). En el reino de la muerte resonó la voz de Dios. Sucedió lo impensable: es decir, el Amor penetró “en los infiernos” (...). En la hora de la máxima soledad nunca estaremos solos», BENEDICTO XVI, *Meditación ante la Sábana Santa*, Turín, 2.5.2010.

En tercer lugar, en lo concerniente a la justificación, el cristianismo no insta a obedecer ciegamente. Es cierto que la fe en la trascendencia de Dios exige la obediencia a una Voluntad que no somos capaces de comprender. Pero la actitud primera y fundamental del cristiano no es la obediencia, sino el amor: éste el corazón y el motivo correcto de la obediencia cristiana. No nos justificamos meramente obedeciendo (entre incontables lugares de la Escritura, podemos acordarnos del siguiente de san Pablo: «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley», Gál 3, 13); más bien, es Dios quien nos justifica amorosamente, gratuitamente —sólo a cambio de que aceptemos esa gracia—, infundiéndonos su amor para que a su vez podamos realizar obras de amor hacia Él y hacia otros hombres. El amor transforma la obediencia de acatamiento miedoso en respuesta confiada y amorosa. Lo cual en el fondo revela y encuentra su razón en el hecho de que lo más central y profundo de la persona es su corazón, su amor: en él se cifra su valor moral y constituye la fuente de su obrar. Con otras palabras, nuestra tendencia fundamental es amar, con su característico dinamismo ascendente e incesante. Platón lo había dicho a su manera, y san Agustín lo expresaba a la suya: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»³⁵.

Finalmente, respecto al miedo al vacío nihilista, el cristianismo no tiene miedo a pensar en serio, a investigar la verdad por difícil que sea encontrarla y aun a sabiendas de que nunca la comprenderá cabalmente o en plenitud. Confía en la inteligibilidad del mundo creado por Dios, en la capacidad del hombre —imagen y semejanza de Dios— para conocerlo, y en la bondad de Dios que no quiere engañarnos. La sencilla y contundente prueba de esa confianza es el ejercicio, desde su inicio mismo con los Padres de la Iglesia, de la reflexión teológica y su diálogo con la filosofía; así como la constitución de las universidades, en cuanto se dieron las condiciones y exigencias para ello³⁶. El cristianismo, así, mueve a buscar, comprender mejor y difundir la verdad. Pero ya no en la lógica del miedo a lo que encuentre, pues confía en la verdad misma del Dios bueno. Ni tampoco vive con la obsesiva preocupación por que sean muchos los que sostengan su doctrina, como si ésta dependiera de que muchos la mantengan viva. No; la verdad vive por sí misma. Y el afán de propagarla no nace de mantener numérica y artificialmente —que es lo propio de la mentira— cierto credo, sino del amor a las personas, por creer que serán más felices viviendo en la verdad, una verdad

³⁵ San AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1, 1, en *Obras completas* II, Madrid: BAC, 1946.

³⁶ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso preparado para la Universidad de Roma «La Sapienza»*, 17.1.2008. Por eso es justa la expresión «diaconía de la verdad» para indicar el servicio de la Iglesia respecto a la verdad, cf. San JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n.º. 2, 49 y 50.

que sólo ellas pueden aceptar libremente. En definitiva, la verdad se encuentra y se difunde con amor.

Así pues, en todos estos casos el amor supera y transforma el simple miedo en reverencia, en respeto, en humildad, que nos abren a la verdad y especialmente a la verdad de la dignidad de las personas. Como antes se señaló, el amor es nuestra tendencia fundamental, también con respecto a la verdad; es la clave de nuestra relación con ella. Conocer la verdad no es una actitud dominadora de poseerla, sino amante³⁷; incluso, al contrario, de dejarse penetrar y poseer por ella³⁸. Es una disposición en la que la voluntad de verdad, por ser humilde y amorosa, ajena a todo interés dominador, se opone a la voluntad de poder tan propia de una interpretación muy difundida de la modernidad³⁹. Y esto ya nos introduce en el dinamismo del poder, el otro gran obstáculo —en gran medida derivado del miedo, como se vio— para aceptar la verdad y que acaba engendrando violencia.

4.2. LA TRASMUTACIÓN DEL PODER

Vimos antes, en efecto, que el miedo acaba despertando fácilmente el deseo de poder y de control, atemorizando y a la vez agitando la libertad. Una libertad amenazada que corre el peligro de comportarse —si se permite la expresión— como una bestia herida: defendiéndose furiosamente.

En esta clave, toda verdad distinta de la propia es vista automáticamente como un peligro competitivo, una amenaza. En el ámbito religioso, tal verdad ajena contra la que hay que luchar será el ateísmo, para el creyente fanático; una religión diferente, para quien entienda su fe como incapaz de tolerar y dialogar (en el sentido antes explicado); o incluso, para el ateo militante, toda religión. Cuando el poder se usa de esta manera, se vuelve irracional, como irracional es el miedo. Y ello de dos maneras. Primero, procurando los medios más eficaces sin parar mientes en su calidad moral,

³⁷ Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, pp. 126-127. Además, en la propia Escritura se dice así: «Amad la justicia..., pensad con bondad en las cosas del Señor y buscadle con sencillez de corazón. (...) La sabiduría no penetra en un alma maliciosa», Sab 1, 1 y 4; «El que no ama, no ha llegado a conocer a Dios, porque Dios es amor», 1 Jn 4, 8.

³⁸ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con jóvenes profesores universitarios*, Monasterio de El Escorial, 19.8.2011. Y también como antes: «La sabiduría es el más móvil de todos los movimientos, pues por su pureza atraviesa y penetra todas las cosas», Sab 7, 24.

³⁹ Cf. GUARDINI, R., «¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la Universidad)», en *Tres escritos sobre la Universidad*, Pamplona: Eunsa, 2012, pp. 65-81.

habiendo renunciado ya además a examinar la bondad y la verdad del fin. Segundo, delegando el poder en una estructura u organización anónima, donde se acaba entregando, enajenándose, la propia libertad; en tal caso, el factor del control es aceptado para tratar de eludir la personal responsabilidad⁴⁰.

Con todo, el miedo y el poder —por conectados que a menudo estén— difieren radicalmente. Difieren por su esencia, pues el miedo es un sentimiento vital ante la limitación, mientras que el poder es un signo de la semejanza natural con Dios («llenad la tierra, y sojuzgadla; y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra», Gén 1, 28)⁴¹. Y difieren por el dinamismo psicológico que generan, pues el miedo paraliza primero y después provoca la huida, mientras que el poder atrae, seduce. Precisamente en este atractivo se basa el engaño de la serpiente: confundir el poder humano como prestado con un poder propio y autónomo; ignorar, o más bien negar —de nuevo—, la diferencia esencial entre creador y criatura. Y es aquí donde la revelación cristiana de un Dios que es amor y verdad no sólo ilumina la auténtica relación entre Dios y los hombres, sino que rescata el poder de las manos del orgullo para transmutarlo en servicio y entrega amorosa⁴².

Este rescate o redención del poder lo opera Dios de dos modos, iniciados por sendos acontecimientos trascendentales. Ambos son acciones de Dios y revelan, otra vez, un extremo impredecible e inconcebible por la razón humana: el amor de Dios renuncia libremente a su propio poder, mostrando la verdadera función de la libertad y del poder.

La primera de esas acciones es la creación misma del hombre. Dios nos crea libres, dejando en nuestras manos nuestro propio poder y, por tanto, renunciando parcialmente al suyo. «Los caminos de Dios son diferentes de los nuestros (cf. Is 55, 8), e incluso su omnipotencia es diferente (...). Dios, al crear criaturas libres, dándoles libertad, renunció a una parte de su poder, dejando el poder en nuestra libertad»⁴³. Dios nos crea libres por amor; su libertad no compite con la nuestra; su omnipotencia no amenaza la libertad humana⁴⁴. Se ve entonces que el sentido de la libertad y el poder humanos no son la absoluta independencia, sino —al modo de Dios— capacidades de acción para ponerlas al servicio de relaciones de amor; de modo que

⁴⁰ Cf. GUARDINI, R., *El poder*, en *Obras I*, Madrid: Cristiandad, 1981, pp. 175-176.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 182.

⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 186-187.

⁴³ BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (en el Año de la fe, sobre el primer artículo del Credo: «Creo en Dios Padre todopoderoso»), 30.1.2013.

⁴⁴ Cf. *DTuh*, n.º. 81.

ciertamente se autolimitan, pero porque se participan y, así, se potencian en la comunión interpersonal. Además, al respetar de este modo nuestra libertad, nos enseña a respetar la libertad de los demás; y al confiar en nosotros, nos muestra que debemos confiar en los demás, en vez de controlarlos despóticamente y suspicazmente.

La segunda acción es la llamada *kénosis* del Hijo, desde la encarnación a su pasión y muerte, según el impresionante himno paulino: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, el cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y, mostrándose igual que los demás hombres, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Y por eso Dios lo exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre; para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese: “¡Jesucristo es el Señor!”, para gloria de Dios Padre» (Filip 2, 5-11). Ocurre, pues, de nuevo, lo inimaginable en un grado aún mayor: el propio Dios, Dios Hijo, se despoja totalmente de su poder hasta dejarse matar. Es ya el poder al completo servicio del amor; o mejor, es el poder del amor de Dios, y no simplemente una humillación impotente⁴⁵.

Se destruye así, definitivamente, la posible relación dialéctica de poderes que se oponen, que compiten entre sí, que luchan por imponerse: tanto entre Dios y el hombre como entre los hombres entre sí. Más aún, el poder de Cristo es un poder amoroso hasta el punto de absorber, padeciéndola en la Cruz, toda la violencia cometida por el hombre y sufrible por el hombre. La absurda e irracional violencia es definitivamente vencida en el amor de la Cruz (que culmina en el triunfo de la Resurrección): «La verdad de la revelación de Dios, en Jesús, evita el mecanismo inmemorial de la represalia en nombre de Dios. El acontecimiento *cristológico* hace que resulte falso de raíz todo recurso a la justificación religiosa de la violencia, mientras que ésta querría imponer a Dios que la confirmara. El Hijo, en su amor al Padre, atrae la violencia sobre sí, ahorrándosela a los amigos y a los enemigos (es decir, a todos los hombres). El Hijo que afronta y vence su muerte ignominiosa, dispuesta como demostración de su impotencia, aniquila en un solo acto el poder del pecado y la justificación de la violencia»⁴⁶.

Cristo muestra así radicalmente la verdad declarada por Sócrates: es mejor padecer la injusticia que cometerla. Pero Cristo hizo lo que Sócrates no podía, asumir y destruir la violencia misma. Y como es el amor el motivo de

⁴⁵ Cf. *DTuh*, n.º 90.

⁴⁶ *DTuh*, n.º 51; cf. también n.º 91.

la muerte de Cristo (por cierto, el filósofo ateniense aceptó morir también por dejar un buen ejemplo a sus discípulos), el poder de la libertad pasa de ser dominio a ser medio y expresión del amor: «Su omnipotencia no se expresa en la violencia, no se expresa en la destrucción de todo poder adverso como quisiéramos, sino que se expresa en el amor, en la misericordia, en el perdón, en la aceptación de nuestra libertad (...) ¡Una actitud aparentemente débil, hecha de paciencia, de mansedumbre y de amor, muestra que éste es el camino correcto para ser poderoso! ¡Ésta es la potencia de Dios! ¡Y este poder vencerá! (...) Así que cuando decimos “Creo en Dios Padre Todopoderoso”, expresamos nuestra fe en el poder del amor de Dios»⁴⁷.

Ahora bien, semejante revelación, el discurso de la Cruz, es inconcebible desde el punto de vista sólo humano⁴⁸. «Nosotros en cambio predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados, judíos y griegos, predicamos a Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 23-24). La derrota de la violencia por parte del cristianismo (y su definitiva separación de ella) sólo puede venir de esa fuerza y sabiduría. Pero éstas son algo que, como inconcebible —que no absurdo o irracional—, sólo se puede mostrar. Por eso Jesús advirtió que un amor tal entre nosotros será la señal de identidad y de credibilidad ante el mundo (cf. Jn 13, 35 y 17, 21): el amor entre nosotros como personas y en la institución que es la Iglesia.

El reto es, pues, que cada cristiano deje que Dios redima en sí mismo todo miedo y poder. Y que asimismo la Iglesia, que como institución también puede temer y debe disponer de cierto poder, vigile para redimir continuamente en sí misma —en sus miembros y funciones⁴⁹— ese temor y poder, según las palabras del Señor: «Sabéis que los que gobiernan las naciones las oprimen y los poderosos las avasallan. No tiene que ser así entre vosotros; al contrario: quien entre vosotros quiera llegar a ser grande, que sea vuestro servidor» (Mt 20, 25-26).

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *loc. cit.*

⁴⁸ Esto es lo único que Nietzsche vio bien al respecto, ideando la peregrina interpretación de la moral y la humildad cristianas como resentimiento, cf. NIETZSCHE, Friedrich *La genealogía de la moral*, Tratado Iº, § 10; una interpretación, por lo demás, ya ilustrada y criticada por Platón —evidentemente no aplicada al cristianismo sino a la moral común— en PLATÓN, *Gorgias*, 483 b4-c6.

⁴⁹ «La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación», Constitución dogmática *Lumen gentium* del CONCILIO VATICANO II, n.º 8.

5. CONCLUSIÓN

En estas páginas se ha pretendido examinar la difundida opinión según la cual la fe religiosa alimenta la violencia fanática, especialmente el monoteísmo, a juzgar por la historia y por su tendencia monolítica y homogeneizante. Ciertamente y por desgracia, no faltan sucesos históricos que motiven dicho dictamen. Pero miradas las cosas más de cerca, el monoteísmo posee de suyo la capacidad de autocrítica (al remitir a una verdad objetiva y razonable) y de respeto a la persona individual (al predicar una relación con un solo Dios personal). Con todo, el grado de conciencia y ejercicio de esa autocrítica es ciertamente diverso en los distintos monoteísmos, y merecen aplauso los grandes esfuerzos del monoteísmo cristiano en esta dirección (posibilitados a su vez por lo específico de su doctrina).

Sin embargo, ante los tristes sucesos de manipulación violenta de la religión, es preciso preguntarse por sus causas. Las primeras de las cuales se advierten fácilmente: la impaciencia que se arroga el papel de Dios como Juez en esta vida, y confundir la objetividad de la validez de la verdad (la imposición de la verdad por sí misma) con la cuestión de la libertad subjetiva de la búsqueda y aceptación de la libertad (que prohíbe imponer a otros su adhesión a la verdad).

Además, pueden desenmascarse motivos más profundos para utilizar la verdad religiosa al servicio de la violencia. Afloran así, íntimamente relacionados, el miedo y el afán de poder y de control, que efectivamente pueden pervertir la religión anquilosándola y manipulándola.

Ya la propia razón natural (la filosofía, encarnada paradigmáticamente en Sócrates) alzó una alternativa a tales motores de pensar y de actuar: entregarse reflexiva y desinteresadamente, amorosamente, a la verdad. Y el monoteísmo concretamente cristiano potencia esa actitud hasta límites insospechados. En efecto, no sólo se opone a aquella impaciencia y falta de respeto a la libertad, sino que muestra cómo el amor de Dios es capaz de transformar el miedo (si no es que sencillamente se anula) en temor reverencial, en humildad y en respeto; y el afán de poder y de control en servicio y confianza.

En conclusión, resulta infundada la necesidad con que se pretenden vincular las religiones monoteístas con la violencia, por más que ésta se haya ejercido de hecho a manos de aquéllas. Pero además, el cristianismo —monoteísmo trinitario—, aparte de predicar expresamente el amor al prójimo como indisolublemente unido al amor a Dios, ofrece la fuerza necesaria para transmutar las causas de la manipulación violenta de la fe. Especialmente rescata el miedo y el poder, los libera —redime—, de las manos de la soledad y del egoísmo, mediante y para el amor.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, San, *Confesiones* I, 1, 1, en *Obras completas II*, Madrid: BAC, 1946.
- BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática*, vol. 4, Madrid: Encuentro, 1995.
- BENEDICTO XVI, «Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et ratio*», *Revista española de Teología*, vol. 60, n.º. 2-4, 2000, pp. 141-161.
- *Audiencia general* (en el Año de la fe, sobre el primer artículo del Credo: «Creo en Dios Padre todopoderoso»), 30.1.2013.
- *Discurso en el encuentro con jóvenes profesores universitarios*, Monasterio de El Escorial, 19.8.2011.
- *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12.9.2006.
- *Discurso preparado para la Universidad de Roma «La Sapienza»*, 17.1.2008.
- *Homilía en el inicio de su pontificado*, 24.4.2005.
- *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el Santuario de «La Aparecida»*, 13.05.2007.
- *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- *Meditación ante la Sábana Santa*, Turín, 2.5.2010.
- (Papa emérito), *Mensaje a los alumnos de la Pontificia Universidad Urbaniana*, 27.10.2014.
- BERGMANN, M., MURRAY, M. J. y REA, M. C. (eds.), *Divine evil?: the moral character of the God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia*, Madrid: B.A.C., 2014.
- *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, 7.3.2000.
- CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*.
- Constitución pastoral *Gaudium et spes*.
- Declaración *Dignitatis humanae*.
- CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 6.8.2000.
- CRENSHAW, J. L., *Defending God: biblical responses to the problem of evil*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- FRANCISCO, Papa, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca: Sígueme, 2006.
- *Elementos de antropología filosófica*, México: Jitanjáfora, 2012.
- *Filosofía socrática*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- *La defensa de Sócrates*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 1999.
- GUARDINI, R., «¿Voluntad de poder o voluntad de verdad? (La cuestión de la Universidad)», en *Tres escritos sobre la Universidad*, Pamplona: Eunsa, 2012.
- *El poder*, en *Obras I*, Madrid: Cristiandad, 1981.
- JUAN PABLO II, San, Carta Encíclica *Fides et ratio*.
- Palabras en petición de perdón por los pecados de los hijos de la Iglesia, Roma, 12.3.2000.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid: Gredos, 2009.
- PLATÓN, *Gorgias*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

— *República*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969.

SARRÁIS, F., *El miedo*, Pamplona: Eunsa, 2014.

SCHELER, M., *El problema emocional de la realidad y Manuscritos menores sobre «Ser y Tiempo»*, Madrid: Encuentro, 2014.

TERTULIANO, *De la paciencia y Exhortación a los mártires*, Madrid: Aspas, 1947.

ZEHNDER, M. y HAGELIA, H. (eds.), *Encountering violence in the Bible*, Sheffield (UK): Sheffield Phoenix Press, 2013.