

SOBRE LA VIGENCIA DEL CRISTIANISMO EN TIEMPOS POSTSEculares

JOSEP COBO CUCURULL

Col·legi Sant Ignasi-Sarrià

RESUMEN: La *religión* cristiana no sobrevivirá a la crisis de la cristiandad. Como tampoco sobrevivió la religión romana a la caída del Imperio. Pues ninguna religión, en tanto que fenómeno cultural, logra superar las condiciones sociohistóricas que la hicieron posible. Sin embargo, la *catolicidad* del kerigma cristiano —que este siga siendo relevante tras la decadencia de la *religión* cristiana— no depende del renacimiento de la cristiandad, algo por otra parte inviable, sino del hecho de que el Dios que se nos reveló en el Gólgota no es homologable a lo que religiosamente se entiende por divino. La crítica moderna a la religión fue, en realidad, antes cristiana, hasta el punto de que el cristianismo está más cerca del ateísmo que de la religión. La Encarnación —el que Dios no sea *aún nadie* sin el cuerpo con el que se identifica— trasciende las épocas y las culturas. Y las trasciende porque su horizonte no es el mundo, sino el de su final

PALABRAS CLAVE: religión; cristiandad; kerigma; ateísmo; revelación; encarnación; fin del mundo.

On Validity of Christianity in postsecular times

ABSTRACT: The Christian *religion* will not survive the crisis of Christendom. Nor did Roman religion survive the fall of the Empire. For no religion, as a cultural phenomenon, can overcome the socio-historical conditions that made it possible. However, the *catholicity* of the Christian kerygma —whether it remains relevant after the decline of the Christian *religion*— does not depend on the rebirth of Christianity, which is otherwise unfeasible, but on the fact that the God who revealed himself to us on Golgotha is not comparable to what is religiously understood as divine. Modern criticism of religion was, in fact, earlier Christian, to the point that Christianity is closer to atheism than to religion. The Incarnation —the fact that God is still no one without the body with which he identifies— transcends epochs and cultures. And it transcends them because its horizon is not the world, but that of its end.

KEY WORDS: Religion; Christendom; Kerygma; Atheism; Revelation; Incarnation; End of the world.

1. LA PREGUNTA Y LAS CONDICIONES DE LA RESPUESTA

La pregunta por la vigencia del cristianismo tras la crisis de la cristiandad no es una pregunta que podamos responder. Y no porque no quepa decir algo más o menos sensato al respecto, sino porque nada de lo que tenga que ver con Dios —es decir, todo— se decide desde nuestro lado. Incluso en relación con la verdad de Dios estamos en manos de Dios. La cuestión que nos vamos a

plantear es, por tanto, una de menor alcance, a saber, si hay alguna posibilidad de que el cristianismo recupere, de algún modo, la *legitimidad epistemológica* que tuvo en su momento para que, dejando a un lado el territorio de las *suposiciones personales*, encuentre su lugar en el espacio público de hoy en día. No me refiero al espacio mediático —pues es obvio que las declaraciones del Papa aún captan la atención de los medios—, sino a aquel en el que se determina qué podremos considerar como verdadero. Evidentemente, que siga habiendo cristianos no dependerá únicamente de que el cristianismo logre recuperar su legitimidad epistemológica. Pero, según mi parecer, la posibilidad de que el cristianismo no quede reducido a lo que inicialmente fue para los intelectuales del Imperio —a saber, una *superstición de esclavos*— sí que dependerá de que la recupere. Aunque sea dando algún que otro *codazo*.

Sin embargo, a la hora de intentar responder a nuestra cuestión, deberíamos tener en cuenta que, de entrada, nos enfrentaremos a una seria dificultad. Y es que el kerigma cristiano no puede evitar comprenderse como la expresión de la revelación *definitiva* de Dios. Esta es, como decíamos, una *seria* dificultad. Pues el cristianismo no podrá ubicarse legítimamente en el espacio público a menos que reconozca que no hay algo así como *la verdad*. Y esto es, precisamente, lo que el cristianismo solo puede admitir renunciando a la noción de *revelación* —y de paso, a la experiencia que hay detrás.

Por consiguiente, en su diálogo con los *saberes* modernos, algunos de los cuales niegan categóricamente la legitimidad político-moral, e incluso epistemológica, de cualquier *sermo* acerca de Dios, la teología cristiana no puede andarse con *paños calientes*... si quiere preservar, cuando menos discursivamente, la convicción de que Dios se reveló de una vez por todas sobre la cima de un calvario. Esto no significa, obviamente, que, a la hora de *dar razón de la esperanza*, el teólogo tenga que adoptar una postura intransigente. De adoptarla, le haría un flaco favor a su causa... si de lo que se trata es, precisamente, de *dar razón*. Pero tampoco significa que deba asumir como quien no quiere la cosa los presupuestos, tanto epistemológicos como antropológicos, de la Modernidad. No puede asumirlos —o al menos, no por entero— si lo que pretende es proporcionar una adecuada comprensión de la confesión creyente. La pregunta por el significado o el valor de la existencia difícilmente llega a resolverse, si es que esto es posible, donde aceptamos de manera acrítica que no hay otra verdad que la *objetiva*, esto es, donde permanece impensada la concepción científica de la verdad. Y no porque haya algo así como una *verdad subjetiva*, sino porque el carácter verdadero de la revelación elude la disyuntiva, típicamente moderna, entre lo objetivo y lo subjetivo.

De ahí que una teología responsable no pueda sentirse inclinada a presentar el kerigma cristiano como una alternativa, *entre otras*, a los discursos *negacionistas* de la Modernidad. Más bien, se ve obligada a entrar *al trapo*, cuestionando racionalmente la concepción moderna de la verdad. Sin embargo, esto solo podrá hacerlo reivindicando con rigor intelectual la *vieja* primacía de la metafísica sobre la epistemología y, por eso, mismo, alejándose de la tentación del fideísmo. El cristianismo no puede competir —ni debe hacerlo— en el mercado

de las *espiritualidades*, dejando a la praxis científica el monopolio de lo verdadero. La revelación en modo alguno puede comprenderse como una oferta de sentido... entre otras. Donde el creyente se agarra al clavo ardiente del «*para mí* Jesús de Nazaret es Dios» ya le está dando la razón a quienes rechazan la legitimidad discursiva de un cristianismo que aspira a la *catolicidad*. La fe no se asienta sobre una *suposición*, aunque tampoco, obviamente, sobre la pura facticidad... si es que hubiese algo así como *hechos químicamente puros*. La irrupción en el espacio público del discurso teológico solo puede llevarse a cabo *disruptivamente*, esto es, abandonando los complejos de algunos intentos de legitimación que se han puesto encima de la mesa durante las últimas décadas.

La apologética —y no hay apologética sin polémica— es, consecuentemente, el horizonte de cualquier teología responsable. Esto es así porque la diferencia entre Dios y mundo no puede comprenderse como la que media entre un *ideal* y sus realizaciones, siempre aproximadas. Pues de comprenderlo de este modo, el teólogo no iría mucho más allá de la exhortación. Nos estamos refiriendo, en definitiva, a la importancia de una apologética que, sin obviar las interpelaciones más incisivas de la Modernidad, no le haga ascos al asunto de la verdad. Si la teología aspira a recuperar su antigua dignidad discursiva —si pretende ir más allá de la homilía parroquial—, tiene que enfrentarse seriamente a la pregunta por la verdad de Dios o, mejor dicho, del Dios que se reveló en la *sima* de un cadalso. Y decimos *seriamente* —y, por tanto, no sin asumir ciertos riesgos— porque nuestro mundo ni siquiera está dispuesto a reconocer el sentido mismo de la pregunta.

Así, la posibilidad de que el cristianismo pueda sobrevivir al *tsunami* cultural de hoy en día —que pueda, en definitiva, seguir siendo culturalmente relevante— no dependerá de su adaptación, aunque sea con alguna nota al pie, al marco conceptual de la Modernidad —o, si se prefiere, de la *posmodernidad*—, sino de que sepa lúcidamente *poner contra las cuerdas* la concepción moderna de la verdad y, en última instancia, la comprensión que el sujeto moderno tiene de sí mismo. Pues ambos *poner contras las cuerdas* van de la mano en tanto que la comprensión de sí del sujeto moderno es el envés de una concepción de la verdad en la que tan solo cabe lo cuantificable —una concepción que será, consecuentemente, incapaz de comprender el vínculo entre realidad y trascendencia, en definitiva, el derecho de la metafísica a pensar hasta el extremo el carácter otro o absoluto de lo real.

2. LA MODERNIDAD COMO HERENCIA

En consecuencia, de entrada, deberíamos admitir que la apologética cristiana no puede irrumpir en el espacio público sin *romper algunos platos*. Y digo *algunos*, porque no *debe* romperlos todos. Cuando menos, porque una defensa del cristianismo que pretenda hacerse oír no puede ignorar que los presupuestos de la crítica moderna a la religión —aquellos que desestiman que un ente

superior, de haberlo, *tenga que* admitirse como divino... solo en virtud de su superioridad— son un *daño colateral* de la confesión cristiana. Al fin y al cabo, la Modernidad es una hija, aunque bastarda, del cristianismo. De hecho, nadie discute —o casi nadie— que esto es así con respecto al *ethos* de la igualdad y las demandas de una mayor justicia social. Ahora bien, de lo que acaso no seamos tan conscientes es que la situación en la que nos encontramos —una situación donde no cabe dar a Dios por descontado— es el delta imprevisto de dos mil años de cristiandad. En este sentido, podríamos decir que la Modernidad es *cristianismo consumado*, aunque esta consumación esté atravesada por un malentendido fuertemente arraigado en la mentalidad moderna, el que impide, precisamente, que podamos caer en la cuenta de que el Dios que se revela en el Gólgota no es homologable al que apunta la experiencia más común del *homo religiosus*. En realidad, la crítica moderna a la superstición religiosa fue antes cristiana que ilustrada. Y lo fue porque que el cristianismo, en última instancia, nunca dejó de ser un judaísmo *consecuente*. De ahí que, en la crítica teológica a la Modernidad, sea posible *resitu*ar sus presupuestos dentro del marco de la proclamación cristiana, aunque no sin pagar el precio de poner sobre la mesa lo que la sociedad moderna difícilmente podrá aceptar. En este sentido, me atrevería a decir que una defensa del cristianismo que pretenda ocupar legítimamente un lugar en la cancha pública ha de partir de la *evidencia* racional de que dichos presupuestos son, al fin y al cabo, el fruto, aunque quizá aún por madurar, de la tradición cristiana. Vayamos por partes.

3. EL MAPA

Nadie discutirá que vivimos en una época en la que Dios no se da por descontado. Dios no flota en el ambiente. La creencia en Dios se ha convertido en un *asunto interno* —y un asunto casi *inconfesable*. En cierto modo, podríamos decir que la mayoría de los cristianos manifiesta públicamente su fe con la boca pequeña, casi musitando, salvo aquellos que pertenecen a los círculos que mantienen una posición numantina frente al mundo secular, y que por eso mismo andan rozando lo sectario. Y es que culturalmente se da por sentado que unos creen en Dios como otros pueden creer que hay extraterrestres que nos vigilan. Todas las creencias sobre el sentido de nuestro deambular por el mundo —o cuanto menos las socialmente aceptables— han sido colocadas en el mismo plano. Nos hallamos a una gran distancia de la imagen platónica de la caverna, según la cual no es posible disociar la experiencia de la verdad de la del bien. *En parte*, quizá por suerte. Pues, como sabemos, la desvalorización de la creencia religiosa —la pérdida de su relevancia sociocultural— fue uno de los precios que tuvimos que pagar para poner fin a las guerras de religión. El creyente, hoy en día, cree por su cuenta y riesgo, aun cuando sea con el soporte, sobre todo emocional, de la *parroquia*. Así, no debería sorprendernos que, socialmente, la fe se comprenda antes como una *suposición entre otras* acerca

del significado de la existencia que como *confesión* frente a quien nos obliga a elegir entre Cristo o el César.

Sin embargo, ¿acaso no es esto preferible, como decíamos, a que nos matemos unos a otros en nombre de Dios? Ciertamente. Pero, aun así, quizá deberíamos preguntarnos por las implicaciones teológicas de que la cuestión de Dios ya no pueda legítimamente plantearse en relación con el problema de la verdad. ¿Cómo exponer hoy en día la pretensión de la revelación cristiana... si es que cabe exponerla de otro modo que el tradicional?

Es indudable que gracias a la tolerancia democrática nos hemos liberado del poder eclesial, en el peor sentido de la expresión. Pero no hay plata sin ganga. Y aquí la ganga tiene que ver, me atrevería a decir, con el *empobrecimiento* del sujeto, empobrecimiento que no tiene que ver, obviamente, con la liberación del sujeto del poder eclesial, sino con el hecho de haber tirado, con el agua sucia, al *niño* del imaginario religioso. Y es que difícilmente el sujeto podrá dar cuenta de sí mismo más allá de sus necesidades o *proyectos* donde carece de un lenguaje que le permita reconocerse como el que se halla expuesto a la desmesura del misterio que abraza el mundo. Por no hablar de lo que implica dicha pérdida con respecto al hecho de encontrarnos *realmente* en medio de un combate de *dimensiones cósmicas* entre las *fuerzas* de la bondad y las de la impiedad. Es cierto que el metarrelato cristiano sobrevive, aunque reducido a sus rasgos más elementales y, por eso mismo, universales, en las narraciones de la ciencia-ficción —la serie de *Star Wars* sería un buen ejemplo de ello. Al igual que también es cierto que a nosotros —mujeres y hombres que nos situamos en las gradas del espectador— el metarrelato cristiano nos parece una *antigualla* propia de un mundo poblado de ángeles y demonios. Sin embargo, que nos *parezca* un vestigio de antiguas mitologías no quita que *en verdad* sea como se nos dice. *De hecho*, no hay ángeles y demonios como pueda haber árboles y focas. Pero *en verdad* los hay. Al fin y al cabo, que el *mito del combate de dimensiones cósmicas* apunte a lo que en realidad acontece o tiene lugar *por encima* de lo que simplemente pasa, resulta *evidente* para quienes han sido testigos de un acto de bondad en los infiernos de este mundo —donde, precisamente, *no es posible* ninguna bondad. La alternativa al metarrelato cristiano es, sencillamente, la *ilusión*. O el nihilismo.

En cualquier caso, lo cierto es que la *subjetividad* se ha adelgazado... al verse incapaz de comprender, tras la crisis del imaginario cristiano, qué significa *estar en el mundo*. Al menos, porque la existencia supone, literalmente, un *haber sido arrancados* del origen. Ninguna descripción científica del origen de la vida puede *dar cuenta* de nuestro hallarnos expuestos a la pérdida de una alteridad *avant la lettre*. A diferencia de las bestias, la cuales simplemente están ahí, no podemos evitar *padecer* en lo más íntimo el exceso de una ausencia fundamental. Otro asunto es que vivamos de espaldas a este exceso. Pues, de hecho, preferimos ignorarlo. Sin embargo, quienes sufren a flor de piel la existencia difícilmente pueden dejar de arrodillarse ante un Dios... que no parece que esté por la labor y que, por eso mismo, anda rozando la indiferencia de lo inerte, por no decir el *nadie-en-los cielos*. Quizá tuviera razón Alexandre Kojève

cuando dijo que probablemente el *Übermensch* terminase siendo, literalmente, un *idiota*, alguien incapaz de interesarse por algo que no fuese su satisfacción. Así, puede que quienes nos sucedan consigan bailar sobre una pila de cadáveres como podrían hacerlo sobre un campo de amapolas —tal y como acaso le hubiese gustado a Nietzsche. Pero lo harán como *chimpancés*.

Hace tiempo, por tanto, que no somos ese sujeto que espontáneamente se encontraba frente a poderes sobrenaturales con los que, de algún modo, tenía que negociar. Y de ahí que, antes que creer, creamos que creemos. Así, pongamos por caso, alguien puede decir que *crea* en vampiros. Pero una cosa es que lo diga y otra es que, durante la noche, vaya con una estaca... que es lo que, por lo común, no hace. Análogamente, podemos proclamar que creemos en Dios. Pero si nuestra relación con Dios es demasiado *coloquial* —si no va mucho más allá de la que mantuvimos durante nuestra infancia con el ángel de la guarda—; esto es, si en modo alguno *padecemos* el *exceso* de Dios, el que provoca, al menos inicialmente, *temor y temblor*, entonces no nos encontramos ante Dios, sino ante una imagen a medida de nuestra necesidad de amparo. Y este es, precisamente, el asunto: que hoy en día ya no nos perturba la trascendencia de Dios. Sin duda, aún puede conmovernos la inmensidad del cosmos, *el cielo estrellado sobre nuestras cabezas*. Sin duda, aún somos capaces de asombrarnos. Pero el asombro de por sí no conduce a Dios —ni mucho menos al Dios que se revela en la cruz. Es cierto que en nuestro mundo aún cabe la *espiritualidad*. Hoy en día, todavía permanece abierta la posibilidad de caer en la cuenta, como decía Merton, de que vivimos *bajo aguas que nos cubren*. Y probablemente permanezca abierta mientras haya humanidad. Sin embargo, este caer en la cuenta, *por sí solo*, no nos dice nada sobre el Dios bíblico. En realidad, seguimos siendo paganos, aun cuando tomemos a Jesús de Nazaret como excusa, donde continuamos instalados únicamente en la experiencia del asombro —y, de paso, en la de un espontáneo temblor— ante lo *inmenso*. El peligro de quedar, como cristianos, seducidos por una espiritualidad de amplio espectro es que el cristianismo termine siendo, si no lo es ya, una vaga creencia en Dios que, a diferencia quizá del resto de espiritualidades, acentúa el deber de solidarizarse con los más pobres. No negamos que el asombro —en definitiva, la convicción de la vida como *dada*— sea una de las raíces de la experiencia creyente. Pero difícilmente habrá fe donde no se experimente a la vez el vértigo que provoca un mundo en el que el horror que nace de la impiedad parece pronunciar la última palabra.

4. PRIMEROS PASOS

Antes de responder a la cuestión que da pie a esta charla, quizá deberíamos enfrenarnos a una sospecha en cierto modo elemental: hasta qué punto es posible creer —y creer honestamente— que seguirá habiendo cristianismo de aquí a, pongamos por caso, tres mil años... si es que sigue habiendo humanidad.

La pregunta posee, obviamente, un sesgo retórico. Pues la respuesta va con la pregunta. Y es que no parece que sensatamente podamos esperar que, de aquí a tres mil años, siga habiendo quienes puedan tomarse en serio la proclamación de Jesús de Nazaret como Dios. ¿Acaso no la entenderán —si es que actualmente muchos no lo entienden ya así— como una variante de la divinización, típicamente, religiosa, del *hombre ejemplar*? Las religiones tienen su tiempo. Pasaron los dioses de Egipto. También los de la antigua Roma. ¿Podemos siquiera imaginar, sin caer en la peor ingenuidad, que de aquí a tres mil años seguirá habiendo quienes aún esperen la *resurrección de los muertos*? ¿Es que el anuncio cristiano no les sonará a las mujeres y hombres del quinto milenio como a nosotros nos suena el culto a Osiris? Estos interrogantes, como decíamos, son al fin y al cabo retóricos. De hecho, tampoco es necesario que pasen tres mil años. Basta con que tengamos en mente los últimos cincuenta.

Ahora bien, la desaparición del cristianismo sería inevitable... siempre y cuando el cristianismo fuese una religión entre otras o, por decirlo de otro modo, una manera de satisfacer, históricamente determinada, nuestra congénita *necesidad* de un *dios-de-nuestra-parte* o, cuando menos, de sentido. Ciertamente, no parece que, como humanos, podamos renunciar a la inquietud por el significado o el misterio. Aun cuando la humanidad se *idiotice*, lo cual no es descartable, seguirá habiendo hombres y mujeres que, con el propósito de disolver el desasosiego de la existencia, miren *hacia arriba* o, en su defecto, comiencen a *escarbar el suelo*. Ahora bien, la sensibilidad por lo trascendente no puede prescindir de la expectativa de la *aparición*, al fin y al cabo, de la posibilidad de que irrumpa lo absolutamente nuevo o *extra-ordinario*. Otro asunto es qué aparece en verdad en la *aparición* —qué revela. Pero, en cualquier caso, podemos esperar que dicha sensibilidad sobrevivirá, aunque sea bajo la forma de diferentes *escuelas espirituales*. O, dicho de otro modo, lo que probablemente sobrevivirá es un *sentido natural* o *pagano* de la profundidad o, si se prefiere, de la *búsqueda*. En definitiva, hablamos de una sensibilidad *sapiencial*. Es algo que viene de fábrica, por así decirlo.

Ciertamente, el *espíritu de la búsqueda* no se da en estado puro, sino siempre a través de los esquemas mentales o prejuicios de una determinada cosmovisión. Y por eso mismo, no parece creíble que la religión cristiana, *en tanto que religión particular*, vaya mucho más allá de las condiciones socioculturales que la hicieron posible, condiciones que, ciertamente, comenzaron a mutar con la expansión del cristianismo a lo largo y ancho del imperio romano. Pero la revelación de la que da fe el cristianismo no termina de encajar, como decíamos, dentro del marco de la cosmovisión religiosa que le proporcionó una primera inteligibilidad. Y no porque encaje mejor en otra, sino porque en realidad no puede encajar *por completo* en ninguna.

Por tanto, la respuesta a la pregunta por la supervivencia del cristianismo —que no de la cristiandad— en modo alguno puede obviar esta falta de encaje en las coordenadas de la cosmovisión religiosa. El presupuesto de la cosmovisión religiosa, dicho con el rotulador grueso, es un *dios-clave-de-bóveda*. Pero Dios en verdad es un Dios que, en tanto que quiso depender del hombre que

depende de Dios, no sirve como *pedra angular*. Es cierto que para la tradición bíblica, Dios es lo primero. Pero también, lo último. Y, precisamente, porque es lo último, la trascendencia de Dios no puede comprenderse —ni, en definitiva, experimentarse— en clave espacial, como si el más allá de Dios sostuviera el edificio del mundo. Aquí la clave es temporal. Pues Dios en realidad es un Dios *in fieri*. No es secundario que Dios se revelase a Abraham como el Dios *de* la promesa de Dios, en doble sentido del genitivo. Esto es, como un Dios cuyo presente —cuya presencia— es la de su *porvenir*. De ahí que el creyente permanezca a la espera de Dios. Por consiguiente, Dios no gobierna el mundo como pudiera hacerlo un titiritero de naturaleza espectral, sino por medio de su mandato o voluntad. Ahora bien, lo que dificulta, si no impide, que podamos comprender el cristianismo como una religión entre otras, es que en la respuesta del hombre a la *pro-vocación* de Dios está en juego no solo el destino del hombre, sino también el de Dios. Pues Dios quiso que fuera así. Pues Dios en sí —esto es, al margen de su *quién*— es la voluntad de no ejercer como Dios sin el *fiat* de su criatura.

Por tanto, si el cristianismo no proporciona una nueva cosmovisión al *homo religiosus* es porque la universalidad —el sesgo *católico*— de la revelación es el envés de su carácter religiosamente *inacceptable*. El Dios que se nos reveló en el Gólgota es el Dios que en modo alguno podemos admitir desde los presupuestos de la sensibilidad religiosa, aquellos que dan por descontado que hay un Dios cuya *esencia*, aunque tan solo podamos vislumbrarla analógicamente, está ya *resuelta* de antemano... como lo está la de las focas o los árboles. Desde la óptica de la religión, Dios es un *ente* de naturaleza inconmensurablemente superior. Y esto así incluso donde añadimos, con el propósito de evitar la cosificación o el antropomorfismo, que la entidad de Dios posee el carácter de un *fondo nutricional*.

El problema es que, de asumir el presupuesto de la religión, difícilmente llegaremos a caer en la cuenta de lo que supone la revelación de Dios como Dios crucificado, en definitiva, su *encarnación*. Y es que, como la misma Iglesia reconoce, la humanidad de Dios no puede comprenderse como si Dios hubiera decidido adoptar el aspecto de un hombre en concreto... aunque esta sea, de hecho, la lectura más razonable que podemos hacer de la encarnación... donde partimos del prejuicio de un *Dios-ya-hecho*. Desde nuestro lado, nunca llegaremos a Dios, sino a lo sumo a un *dios preferible* o, en su defecto, a un *arjé*. De ahí que, cristianamente, hablemos de *revelación* y no de *iluminación*. Sin revelación —sin la iniciativa de Dios o mejor dicho, la iniciativa que es Dios— aún seguiríamos *negando* a Dios, aun cuando fuese con la excusa de dios. La iluminación no reconoce otra divinidad —o si se prefiere, otra profundidad— que la que ya vislumbrábamos entre tinieblas, en modo alguno el Dios que, desde un principio, quiso vaciarse a sí mismo para la redención del hombre. De entrada, nos hallamos *de espaldas* ante Dios —y de ahí que Dios solo pueda encarar al hombre desde un futuro absoluto, esto es, desde los últimos días de la historia. Es lo que tiene haber sido arrojados a la existencia por el repudio *de* Dios.

Desde nuestro lado, tan solo cabe hablar del dios *del que nos hacemos una idea*, en definitiva, de un Dios *a nuestro servicio*.

En este sentido, podríamos decir que con el cristianismo irrumpe *la religión de la salida de la religión*, por emplear la afortunada expresión de Marcel Gauchet. Pues al revelar a un Dios *in fieri*, la fe cristiana desborda el marco conceptual de la religión que le sirvió de base, en particular, los presupuestos religiosos de la apocalíptica judía durante la época del Segundo Templo. Ahora bien, quizá convenga destacar que no lo desborda porque el cristianismo pueda prescindir del horizonte apocalíptico —pues esto no es posible, sin falsificar el kerigma—, sino porque el Dios revelado, aquel al que apunta la dogmática cristológica, es un Dios que, como decíamos, en modo alguno es homologable a lo que se entiende espontáneamente como divino. Por eso, no cabe comprender el alcance de la pregunta por la vigencia del cristianismo donde no tenemos presente lo que dice *realmente* el cristianismo acerca de Dios.

5. LA PROCLAMACIÓN CRISTIANA

Es cierto que el cristianismo proporciona una manera de comprender nuestro *estar en el mundo*. Pero, esta comprensión, como señalábamos en los párrafos anteriores, no puede traducirse —o no completamente— a los códigos de una visión religiosa del mundo, a pesar de que el cristianismo haya sobrevivido a lo largo de la historia como una cosmovisión... entre otras. Y es que, si la fe cristiana no reconoce a otro Dios que el encarnado, entonces no parece que, cristianamente, sea posible referirse —ni dirigirse— a Dios al margen de su *hacerse cuerpo*, lo cual, y dicho sea de paso, impide que el creyente exprese su esperanza en los términos de una expectativa más o menos razonable. Al menos, porque un Dios *hecho carne* es un Dios que, al ponerse en manos del hombre, se *arriesga*, precisamente, como Dios. Desde la óptica cristiana, estamos lejos de la creencia que concibe el poder de Dios como un poder *ex machina*.

Por poco que reflexionemos sobre lo que significa hablar de la encarnación de Dios, tarde o temprano caeremos en la cuenta de que Dios, al margen de su *hacerse cuerpo* —trinitariamente, el Padre—, *es el aún nadie*. En este sentido, quizá no sea casual que, en el Antiguo Testamento, Dios carezca de concepto. Bíblicamente, no hay algo así como una descripción definida de Dios. Antes de su *hacerse presente* como cuerpo crucificado en el centro de lo histórico, Dios se reveló como la voz que clama por volver a reconocerse en su criatura, una voz cuyo eco escuchamos en los apartados de este mundo, los que sobran o *están de más*. Con anterioridad a su *hacerse cuerpo*, Dios es la voluntad de *tener* un cuerpo. O por decirlo a la hegeliana: su salida o negación de sí hacia lo otro de sí... y por la cual es *para sí*. Desde el principio, Dios es, como también decíamos, el Dios que quiso depender del hombre que depende de Dios. Y esto, si tenemos en mente qué significa ser un dios, es algo ciertamente extraño. Muy extraño. Hasta el punto de rozar, aunque irónicamente, el ateísmo.

Cristianamente, no hay otra presencia de Dios —no hay otro presente— que la del cuerpo de Dios —y tras la *ascensión*, la de su Espíritu. Dios no es solo el Padre —o solo el Hijo—, aunque muchos cristianos sigan invocando a Dios como si Dios no se hubiese *hecho carne*. Y no porque no quepa invocarlo, sino porque Dios ya respondió a la invocación más profunda el hombre, aquella que consiste, como decía Johann B. Metz a propósito del *padrenuestro*, en pedirle a Dios por Dios. La realidad de Dios que se revela en la cruz es una realidad que llega al presente en su *in-corporación*. Y quien dice *llega al presente* dice *se hace presente* o revela. Tras la cruz, no hay otra presencia de Dios que la de un *aparecido tras el tercer día* —y por extensión, la del Espíritu que nos empuja a esperar el regreso del Hijo del Hombre como Hijo de Dios. La convicción cristiana es que el cumplimiento de la promesa *de Dios* es el *hacerse presente* como crucificado en nombre de Dios en el centro de lo histórico.

Por consiguiente, estamos bastante alejados de la idea, tópicamente religiosa, de un Dios que *sobrevive* —literalmente— a la cruz... a la manera de un espectro con superpoderes. Dios no vive *por encima* de la cruz. Frente a lo que defiende el prejuicio religioso, la dogmática cristológica presupone que la *esencia* de Dios estuvo en el *aire* hasta el Gólgota. Y lo estuvo porque esta fue la voluntad de Dios con anterioridad a los tiempos. Tan solo desde esta convicción cabe proclamar al crucificado como el *modo de ser* de Dios y no solo como su heraldo o representante. Es en este sentido que debemos entender la fórmula *Dios y hombre verdaderos*. Jesús de Nazaret no fue alguien que ejemplificó la esencia o modo de ser de Dios, sino su misma esencia, en definitiva, el *quién* de Dios. No hablamos, por tanto, de un dios que se paseara por la tierra habiendo adoptado nuestro aspecto. Si confesamos a Jesús como el *quién* de Dios es porque Dios —el Padre— no quiso desde un principio *llegar a ser* Dios sin el *fiat* del hombre. Y para comprender el alcance de lo que el cristianismo afirma acerca de Dios basta con que nos imaginemos a Jesús de Nazaret oliendo mal o *haciendo sus necesidades*. O colgando de un poste retorciéndose de dolor como si fuera un perro. Que el cristianismo proclame que este *perro* es Dios no deja de ser algo *religiosamente* audaz. Sumamente audaz. Aunque es cierto que no lo proclama únicamente porque muriese como un apestado de Dios, sino porque como abandonado de Dios se abandonó a Dios, ofreciendo al mismo tiempo el perdón de Dios a quienes lo clavaron en la cruz. Hay que ponerse del lado de quienes se escandalizaron ante la confesión de los primeros cristianos para, cuando menos, comprender el alcance del kerigma y, en última instancia, su *desproporción*.

6. ANTECEDENTES BÍBLICOS

Nada de lo anterior sería inteligible sin la distinción mosaica entre Dios *en verdad* y los falsos dioses. Pues, al fin y al cabo, el falso dios no es otro que aquel que *naturalmente* se nos presenta como divino. Para Israel, la trascendencia de Dios es tan radical que anda rozando la *irrealidad* de la nada. De ahí que el Padre sea, por propia voluntad propia, el *Dios-aún-nadie* antes de abrazo del Hijo en

el centro del tiempo histórico. Por tanto, no debería sorprendernos que, bíblicamente, los capaces de Dios no sean los que creen contar con un dios de su parte, sino aquellos para quienes los *cielos* devienen impenetrables. Como si no hubiera Dios. Pues solo a partir del derrumbe de los cielos —un momento literalmente *crítico*, aquel que divide los tiempos en un antes y un después—, Dios puede revelarse como *el que es siendo el que será*. Tanto la vivencia de la vida como don como el deber de preservarla frente a nuestra impiedad se desprenden del extremo más allá de Dios. No es anecdótico que el cristianismo nunca quisiera desprenderse de su vínculo con Israel... a pesar del empeño de Marción.

¿De qué exceso hablamos, por tanto, cuando hablamos la trascendencia de Dios? Desde una óptica bíblica, no se trata de una trascendencia que pueda concebirse en los términos de un mundo *sobrenatural*. Pues un ente superior, por muy inconmensurable que sea su superioridad, no es más que un ente superior... con el que deberíamos lidiar. De hecho, los ácaros del polvo se equivocarían si creyesen que somos dioses debido a nuestra evidente superioridad. En verdad, la trascendencia del Dios bíblico es la de un Dios que no aparece como la de un dios al uso. Su presencia es, en realidad, la de su ausencia —o, mejor dicho, la de su eterno porvenir... en tanto que *solo-Dios*. La convicción bíblica es que existimos como arrancados. Y que, por eso mismo, vivimos bajo la gracia —o siendo más precisos, bajo una medida de gracia. Pero también en medio de la oscuridad. Hay algo de irresuelto en la creación —algo que aún está por decidir.

Como sabemos, Israel —ese pueblo de mujeres y hombres que no parecía que contaran para ningún dios— experimentó a Dios como el Dios que se halla *pendiente*. Así, el hombre de Dios no es aquel que paga el tributo debido al dios de turno como si Dios fuese un señor feudal, sino el que permanece a la espera de Dios... mientras cumple con la Ley que le obliga, por un lado, a tener siempre presente que a Dios se le *echa en falta* y por otro, a dar el pan de cada día a quien no tiene pan. La fe se expresa, y de manera principal, como fidelidad al mandato de Dios, el que deriva, precisamente, de su extrema trascendencia. De ahí que el pueblo de Israel proclamase al pie del Sinaí aquello de que *primero obedeceremos y luego ya veremos*. Sin embargo, lo que quizá Israel no tuviera tan presente es que del cumplimiento de la voluntad de Dios no dependía solo el destino del hombre, sino también el de Dios. Y es que, en el fondo, esto era lo que Dios quiso desde un principio: *arriesgarse* como Dios por amor al hombre. Y aquí no estaría de más tener en cuenta que no hay amor que no tenga como horizonte el sacrificio.

Desde la óptica de Jerusalén, la invisibilidad de Dios no es la de un dios *oculto* tras el muro que nos separa de la *otra dimensión*, sino la un Dios que, tras el desafío de Adán, aún tiene *en suspenso* su *quién*. Israel experimenta —conviene insistir— la trascendencia de Dios antes en clave temporal que espacial. Como decíamos, Dios en verdad se reveló a Abraham como promesa *de* Dios... en el doble sentido del genitivo. La *realidad* de Dios es, por consiguiente, indisociable de su promesa o *porvenir*. En verdad Dios no es homologable al dios de la sensibilidad típicamente religiosa, a saber, aquel cuya esencia o modo de ser

están decididos de antemano. Al menos, porque la realidad de Dios es la de un Dios que, desde el origen, quiso reconocerse en su criatura —un Dios que solo es Dios saliendo de sí hacia lo otro de sí con la voluntad de *llegar a ser el que es*. El porvenir de Dios está, así, ligado al del hombre. Y lo está porque Dios *quiso*. Si el *quién* de Dios estuvo *en el aire* tras el rechazo de Adán es porque Dios *en sí* —el Padre— es la voluntad de reconocerse en el hombre, aquel que fue creado, precisamente, *a su imagen y semejanza*. Como si Dios quisiera reflejarse en la mirada de su criatura para saber *quién* es —y, por consiguiente, para llegar a ser *alguien* en vez de *algo*. El pensamiento racional, por sí solo, alcanza el fundamento. Pero no puede reconocer ese fundamento como *alguien* de no mediar una revelación. Me atrevería a decir que únicamente desde estas coordenadas podemos situar la declaración cristiana de que no hay otro presente para Dios que el de un Dios *hecho hombre* —y, por ende, crucificado.

7. EL PROBLEMA

Sin embargo, la cuestión que se plantea frente a un Dios que *aún no es nadie sin su cuerpo* es la de su poder. Y es que no parece que podamos hablar de nuestro estar expuestos a la trascendencia *de Dios* —y, en definitiva, a la esperanza de que el Sí venza al No— donde pasamos de puntillas sobre la pregunta acerca del poder de un Dios cuyo *quién* es el de un crucificado en su nombre. ¿Qué *puede* un Dios cuya voluntad fue la de depender del hombre que depende de Dios? ¿Acaso esto no significa que el poder de Dios fue de algún modo transferido —un modo que no acabamos de comprender— al abandonado de Dios que se abandonó a Dios? Si no cabe hablar de Dios al margen de su *hacerse hombre* —si el Padre en Getsemaní no pudo hacer otra cosa que guardar (el) silencio; si su única Palabra es un crucificado que perdona a sus verdugos *como Dios*—, entonces no da la impresión de que sea posible comprender el acontecimiento de Pascua como el resultado de una intervención *ex machina* de Dios. Es cierto que Pablo insistió en que el poder de Dios es el de su Espíritu, un Espíritu que procede del Padre y el Hijo —y por eso mismo, tan solo pudo entregárenos tras la crucifixión. Pero diría que la referencia al Espíritu no termina de resolver la cuestión acerca de cómo conjugar el poder de *resucitar a los muertos* con la convicción, debida a la revelación de Jesús de Nazaret como el cuerpo de Dios, de que no puede tratarse de un poder *ex machina*.

De hecho, un poder capaz de resucitar a los muertos... es humanamente inconcebible, salvo que nos pongamos a fantasear. Ahora bien, como nos dijo el mismo Pablo, si Cristo no hubiese resucitado, la fe sería, sencillamente, una *estupidez*. El cristiano no permanece en el Gólgota. O, mejor dicho, no permanece sin tener presente el acontecimiento del *tercer día*. En cualquier caso, lo cierto es que, en tanto que sujetos que aún confían en su posibilidad, aunque sea con la excusa de Dios, difícilmente caeremos en la cuenta de que estar expuestos a la realidad de Dios equivale a un estar expuestos a la posibilidad de lo

imposible. Quien no se encuentra expuesto a la imposible posibilidad de Dios, no se encuentra ante Dios, sino frente a su imagen de Dios, la cual siempre tendrá los pies de barro. Dios en verdad nunca fue una posibilidad del mundo. Y quizá por eso mismo no sea secundario que la irrupción de Dios en el centro de los histórico suponga, para la sensibilidad cristiana, el fin del mundo. O el comienzo de ese fin.

Con todo, sigue siendo innegable que donde no quepa seguir confiando en un poder capaz de *resucitar a los muertos*, el kerigma cristiano queda reducido a una interpretación de la cruz. O si se prefiere a una nueva concepción de Dios... que anda rozando el ateísmo. Pues proclamar que no hay otro Dios que aquel cuyo *quién* es el del abandonado de Dios que se abandona a Dios está muy cerca de afirmar que estamos —y seguiremos estando— solos. Pues en lugar de Dios tenemos a un mesías crucificado en nombre de Dios, al fin y al cabo, *en su lugar*.

Al hablar cristianamente del poder de Dios, hablamos de un poder paradójico —de un poder cuyo carácter desconcertante, próximo al oxímoron, se corresponde con el carácter igualmente desconcertante de la realidad de Dios. Y es que, desde nuestro lado, resulta extraño proclamar que sea más poderoso el Dios que es en su renuncia a ejercer un *poder supremo* que aquel que *no es más que voluntad de poder*. Desde la óptica de un estricto monoteísmo, según el cual Dios en sí carece de atributos o *modo de ser*, el poder de Dios solo puede comprenderse como el de un Dios que *quiso retroceder* para que fuera posible el mundo. Y esto es así, aun cuando se trate de un retroceso hacia el futuro del hombre como el futuro mismo de Dios. Bíblicamente, Dios es el Dios del *séptimo día* —y, consecuentemente, el de la promesa de Dios.

Se trata, por tanto, de un poder que se ejerce como renuncia a un poder *ex machina*. En definitiva, la *kenosis* de Dios es el envés de la realidad de Dios. La pregunta —conviene recordarla— es cómo es posible que este poder sea capaz de *resucitar a los muertos*. La respuesta más simple es que se trata del poder de Dios —o, mejor dicho, del poder de un Dios hecho hombre—, lo cual apunta, como decíamos, a lo humanamente *inconcebible*. Que originariamente nos hallemos expuestos al poder de Dios podría entenderse como un axioma de la existencia. Ahora bien, este poder es el de un Dios que, desde un principio, no quiso ejercerlo sin la adhesión del hombre. Dios en verdad es el Dios cuya voluntad fue la de ponerse en manos del hombre para llegar a ser el que es —y esto de por sí ya dinamita la línea de flotación del barco tópicamente religioso. Sin embargo, y llegados a este punto, acaso convenga señalar que no se trata de que Dios sea algo así como una fuente de energía a la que deberíamos conectarnos si pretendemos alcanzar la plenitud o *la fuerza*. Un Dios concebido de este modo no termina de casar con un Dios que toma la iniciativa desde un principio.

Así, al referirnos al poder de Dios apuntamos a lo *imposible* —a lo que ningún mundo puede admitir como posibilidad. La esperanza creyente es, por tanto, indisociable del *hundimiento de los cielos*, en definitiva, de la *catástrofe*. Esto es, de la apocalíptica.

8. LA REFORMULACIÓN DE LA PREGUNTA INICIAL

No obstante, el recurso a las categorías de la apocalíptica judía no impide que el cristianismo las *supere*, en el sentido hegeliano de la palabra, aquel según el cual la superación conserva en su seno lo superado. Pues recurre a ellas —y ello al margen de cuál sea la *intención*— para obligarlas a decir los que en modo alguno podían admitir, a saber, que el mesías no es tanto el enviado como el *quién* de Dios. Con todo, y debido, precisamente, a su dependencia inicial de la apocalíptica judía el cristianismo nunca dejará de coquetear con el presupuesto fundamental de la religión, el que da por descontado, como decíamos, que hay un Dios como pueda haber moscas o cardos, aunque se añada que la naturaleza de ambos *haberes*, el de Dios y el de las moscas o cardos, es *inconmensurable*. Desde el presupuesto fundamental de la religión, el modo de ser de Dios, aun cuando solo pueda captarse análogamente, está decidido desde el principio. Sin embargo, y como apuntábamos antes, bíblicamente la promesa de Dios es *de* Dios, en el doble sentido del genitivo. Y por eso mismo, lo que estuvo en juego desde el principio es, precisamente, el modo de ser de Dios, en definitiva, su *quién*. Pues la voluntad de Dios es la voluntad de reconocerse en el hombre de Dios. No hay un *más allá* de esta voluntad... salvo el que se concreta como *porvenir*, en definitiva, como su cumplimiento.

La pregunta por la supervivencia del cristianismo no equivale, por tanto, a la pregunta por la supervivencia de la *religión* cristiana, sino a otra muy distinta, a saber: en qué sentido la revelación cristiana puede comprenderse como una *verdad atemporal* o, mejor dicho, *católica*.

9. DESDE DÓNDE

La proclamación cristiana —el kerigma— solo deviene comprensible donde tenemos en cuenta que sus fórmulas son respuestas a las preguntas que alcanzan el tuétano de la existencia. Nos referimos, obviamente, a aquellas preguntas que se nos imponen donde *los cielos caen sobre nuestras cabezas*. Sin embargo, solo porque esto es así cabe afirmar que la confesión creyente desborda el marco de una época o cultura particulares. Pues la cruz, en tanto que *catástrofe*, atraviesa los límites de cualquier mundo. El acontecimiento que da pie a la revelación, y porque interrumpe escatológicamente la continuidad de cualquier presente, trasciende las fronteras de su expresión histórica. Y es que la revelación de Dios se da donde no parece que haya Dios. Por no decir que la obediencia o fidelidad a Dios solo tiene lugar *sin Dios mediante*, esto es, donde los mundos —*cielos* incluidos— llegan a su final. El abandonarse a Dios encuentra su condición de posibilidad en el abandono de Dios. La cruz es la prueba del nueve de la fe. Con todo, si cristianamente no cabe comprender esto último en clave religiosa es porque en la cruz no solo estuvo en juego el destino del hombre, sino también, como decíamos, el de Dios.

La búsqueda de Dios no es independiente de la interpelación *de* Dios. Ahora bien, esto de la interpelación *de* Dios hay que entenderlo teniendo en cuenta el doble sentido del genitivo. Pues, por un lado, hablamos de la interpelación que nos dirige Dios y, por otro, de la que le dirigimos a Dios. Ambas van de la mano. En el primer caso, se trata de la pregunta por el lugar del hermano: *dónde está tu hermano Abel*. En el segundo, de aquella que se interroga ante Dios por la vida que pueden esperar quienes murieron antes de tiempo a causa de nuestra indiferencia o impiedad. Sin embargo, conviene destacar que, en ambos casos, la interpelación, en tanto que apunta más allá de cuanto nos podemos exigir moralmente o de cualquier expectativa razonable, irrumpe con la fuerza de Dios en aquellas situaciones donde no podemos concebir que haya un Dios de nuestra parte. De no partir de esta doble interpelación, prevalece nuestra necesidad, en el fondo psicológica, de creer que la película terminará bien. Y aquí, Dios no se distingue del ángel de la guarda de nuestra infancia... con lo que fácilmente podríamos prescindir de la Encarnación.

Que Dios en verdad sea el Dios que, tras la negación de Adán, *retrocedió hacia el futuro del hombre como el futuro mismo de Dios* resulta enormemente significativo con respecto a nuestra pregunta inicial. Pues, en tanto que Dios es el Dios que, desde un principio, quiso depender del hombre que depende de Dios —el Dios cuya voluntad fue, precisamente, la de ponerse en manos del hombre para *llegar a ser el que es*—, el porvenir del cristianismo no es algo que quepa asegurar al margen de nuestra respuesta a la oferta de Dios.

10. PONIENDO EL HILO A LA AGUJA

Hoy en día, la creencia en un *dios-fantasma-bueno* es, ciertamente, irrelevante. No solo porque hoy en día esta creencia solo pueda mantenerse —y mantenerse como ilusión— por nuestra cuenta y riesgo... al igual que otros puedan creer, pongamos por caso, en la existencia del Yeti, sino porque, cristianamente, es irrelevante... aun cuando esta fuese la creencia que mantuvo en pie la cristiandad durante siglos. La revelación cristiana trasciende las épocas. Y las trasciende porque no cabe una traducción política de la revelación, el Reino de Dios no es de este mundo... sino el que corresponde a una *nueva creación*. Donde intentamos realizar políticamente el kerigma, el cristianismo pierde su carácter escatológico o, mejor dicho, apocalíptico. Es decir, pierde su carácter *verdadero*. La verdad cristiana —entendiendo por verdad lo que en verdad acontece o tiene lugar y no simplemente pasa— es universal... porque se revela, como decíamos, donde se hunden los cielos, esto es, donde devienen impenetrables. Así, para comprender, cuando menos, el credo cristiano hay que partir de las historias humanas —y demasiado humanas— que le dan sentido. Y me atrevería a decir que esta es la única pastoral hoy en día viable, lo cual significa que no hay que hablar de Dios antes de tiempo. Óscar Romero fue acribillado, como sabemos, celebrando la eucaristía —y por así decirlo, dando el pan de

cada día a los que no tienen pan. Sin embargo, lo que acaso no se sepa —o no tanto— es que llevaba bastante tiempo con el *corazón seco*. Como le confesó al sacerdote que lo acompañó durante sus últimos días, se veía incapaz de orar. Al fin y al cabo, lo decisivo cristianamente hablando es la vida que podemos esperar tras la cruz —tras sufrir, hasta *llorar sangre*, el abandono de Dios. Esto es, tras el fin de los tiempos. Cuanto podamos hacer o decir antes es simplemente un *ir tirando*.

Por tanto, ¿qué hay que hacer, al menos discursivamente? Sencillamente, decir lo que acabamos de decir. Contar, como los evangelistas, aquellas historias que proporcionan inteligibilidad al credo cristiano. Volver una y otra vez sobre las preguntas fundamentales. Y por consiguiente atrevernos a ofrecer un discurso fuerte —que no *talibán*— frente al relativismo dominante.... sabiendo de lo que estamos hablando...al menos, en la medida de lo posible. La confesión creyente está lejos de ser una fantasía. Pues es verdad que vivimos como *arrancados*. Desde nuestro lado, el haber de Dios-en-sí-mismo es el de una oscuridad y silencio impenetrables. Y por eso mismo, no puede haber otro Dios que el encarnado —otra Palabra que la de un crucificado en nombre de Dios. El resto es esperar, contra toda expectativa razonable, la *resurrección de los muertos*... en nombre de una vida que nos fue dada en medio del infierno, ahí donde la muerte parecía tener la última palabra.

Ciertamente, cabe que nos hagamos estas preguntas desde el *hogar*. Pero en ese caso, nuestra actitud sería como aquella a la que se refiere Ignacio de Loyola en sus *ejercicios*, a saber —y por decirlo con el rotulador grueso—, la de quien intenta viajar en primera con billete de segunda.

11. A MODO DE CONCLUSIÓN

Nos quedaríamos más tranquilos si pudiéramos asegurar que el cristianismo sobrevivirá a la crisis sociocultural de la cristiandad. Pero no podemos asegurarlo. Y no porque nos falte perspectiva, sino porque Dios en verdad es un Dios que, como hemos insistido, quiso depender del hombre que depende de Dios. De ahí que la pregunta por la vigencia del cristianismo no pueda desvincularse de nuestra responsabilidad como testigos de la Palabra. No podemos plantear esta pregunta como si la supervivencia del cristianismo fuese un asunto impersonal —como si se tratase de algo parecido a predecir el tiempo. Mientras siga habiendo *gólgotas*, siempre habrá quien *caiga del caballo*. O eso es lo que quiero creer.

Col·legi Sant Ignasi-Sarrià
josep.cobo@gmail.com

JOSEP COBO CUCURULL

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]