

Utopía del Reino y realismo del dolor

Este artículo recoge (con muy pequeñas correcciones) la ponencia presentada por el autor al congreso sobre «La liberación de los pueblos y su difícil historia», celebrado en Valencia del 9 al 15 de diciembre de 1993, como homenaje a los mártires de la UCA, y con la asistencia de Rodolfo Cardenal y Jon Sobrino. El congreso estuvo organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, y la revista *Saó* (que ha tenido la amabilidad de autorizar su publicación). Como ya se adivina por el título, esta ponencia tenía cierto carácter conclusivo respecto a las de los días anteriores: la tarea liberadora necesita motivaciones, y mediaciones humanas. Pero no puede eludir esa pregunta —que es una variante de la pregunta teológica de Job— y que viene impuesta por la dureza de esta realidad doliente.

José Ignacio González Faus *

COMIENZO con una rápida confesión: seguramente acepté esta ponencia con demasiada ligereza. Cuando

* Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de Cataluña. Barcelona.

me ofrecieron título y tema, ambos me atrajeron en seguida. Pero luego, al pensar qué podría decir, y al repasar escritos anteriores donde he abordado cuestiones similares, me di cuenta de que ése ha sido tema de casi toda mi teología.

No sólo eso. Casi me atrevería a decir que ése es el tema único de toda teología. Y que una teología que olvide este tema y no acabe girando en torno a él, se convierte en lo que Lutero calificaba como «imaginaciones de sofistas sobre cosas que les superan» y que «pretenden huir al cielo a base de especulaciones», y no consiguen más que «hacer el juego a Satanás» (1). O en lo que Gustavo Gutiérrez ha caracterizado como «el discurso de los amigos de Job»: «consoladores inoportunos» que sólo hablan de Dios para defenderse a sí mismos (2). Los teólogos del Primer Mundo no podemos dejar de preguntarnos a cada momento hasta qué punto nuestra teología no es más que ese discurso de los amigos de Job, que el mismo Dios desautorizará al final del drama. Porque eso es toda teología que intente huir de la contradicción propuesta en el título. ¿Por qué, si no, Jesús solía enseñar diciendo que «el Reino de Dios se parece a...»? Ese modo de hablar es el intento de responder a la pregunta de cómo cabe la Utopía en esta realidad doliente.

Una vez dicho esto ya no sé qué más añadir. Creo haber hablado tantas veces de este tema, que ya me es muy difícil decir algo nuevo. Y por eso he dicho que acepté esta ponencia con demasiada precipitación. Lo más cómodo para mí (y lo más razonable) sería leer aquí el último artículo que se me pidió para la revista *Concilium* y que, con otro enunciado, trataba del mismo tema que esta ponencia (3). A él me remito.

Pero, aunque no creo que en esta ponencia consiga más que repetir cosas ya dichas, es innegable que, con el paso del tiempo, algo se mueve en nosotros, y vamos cambiando, enriqueciendo, matizando o corrigiendo. Algo de eso tiene que haberme ocurrido a mí, aunque los otros lo verán mejor que yo. Esto puede dar razón a quienes me pidieron la ponencia. Yo sospecho que, con el paso del tiempo, lo que me ha ocurrido es que *se ha ido agudizando la dolorosa tensión entre los dos extremos del título*.

Por un lado ha aumentado la desesperación (ino la desesperanza!) por

(1) Ver p. ej. en la edición de Weimar (WA) 16, 217 y 40.1, 77 y 447?

(2) Ver *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, 1986.

(3) «Nosotros, anunciamos, un Mesías crucificado» en *Concilium*, n. 242 (agosto 1992), págs. 669-682. Aquí tenemos otra vez la utopía del Reino («Mesías»), y el realismo del dolor («Crucificado»).

el poder del mal y el realismo que ese poder impone. Tanto que, de entrada, voy a corregir el título que se me dio: quiero hablar de la utopía del Reino y el realismo *del pecado* (no simplemente del dolor, como ahora luego explicaré). Pero, por el otro lado, ha aumentado también el asombro esperanzado por la inexplicable presencia y calidad de la fuerza del Reino, en esta tierra maldita. Mostrar eso será sencillamente el objetivo de la presente disertación.

La historia como provocadora de la pregunta

VOY a comenzar evocando algunos momentos históricos que plantean muy bien nuestro tema.

1. Imaginémonos en la mitad del siglo IV. Hacía sólo trescientos años que un judío desconocido, bondadoso y provocador, había sido ajusticiado brutalmente como si se tratara de una amenaza política espantosa. En el corto lapso histórico de esos tres siglos, el pueblo que lo ajustició había sido barrido del mapa por los romanos, contra todas sus expectativas religiosas. El resto del imperio había perseguido cada vez con más crueldad a los seguidores de aquel judío ignoto que, a pesar de ello, no paraban de multiplicarse. Ahora, el movimiento que surgió en torno a aquel Hombre se veía convertido nada menos que en religión oficial del imperio. ¿No es comprensible que los cristianos de entonces vivieran todos esos hechos como la prueba irrefutable de la realización histórica del Reino de Dios?

Así lo expresaron ellos. Pero hoy, en la crisis del cristianismo en nuestro primer mundo, aquellos hechos históricos no parecen probar nada. La Iglesia que surgió del llamado «giro constantiniano» acabó abandonando esa tensión insoportable entre la utopía y el realismo. Acabó transigiendo más de la cuenta con el poder y la injusticia, sin los cuales nada funciona. Y camufló esa transigencia con el nombre de «Sacro Imperio». Es cierto que se mantuvo la tensión de nuestro tema, pero *sólo en los niveles personales* (Gracia-pecado), no en los niveles propiamente «populares» o «políticos» (4). No quiero decir esto criticando, sino tratando de comprender, pero es innegable que tuvo consecuencias fatales.

(4) Este es probablemente el significado en la historia de la Iglesia de un hombre como San Agustín, extraordinario en lo personal, pero

Así, por ejemplo: el cristianismo primitivo —a pesar de su ruptura con el judaísmo—, más que *atacar* a los judíos, había procurado *distinguirse* de ellos (no hay «sacerdocio» ni «poder sagrado, no hay Templo, el Mesías muere identificado con el Siervo Sufriente de Yahvé, los seguidores de Jesús son tachados de «ateos»...). Luego, cuando el cristianismo se había convertido en sinagoga, fue volviéndose profundamente antisemita (5). Y esto nos da paso al otro momento histórico que quería comentar.

2. Trasladémonos ahora a la mitad del presente siglo. Tras la horrosa experiencia del holocausto, tras casi veinte siglos del «judío errante», he aquí recién constituido el Estado de Israel. Muchos judíos vivieron este hecho como realización de la Promesa, y quizás más de un cristiano lo vivió como un cuestionamiento de su fe. Recordemos también aquellos «kibutzim» y otras primeras realizaciones del nuevo Estado de Israel, que seducían a tantos por su síntesis de socialismo y eficacia.

Y desde ahí, pasemos a hoy, menos de cincuenta años después. Aquel estado-esperanza se ha convertido en vengativo y en terrorista impune. Ha dejado pequeña la ley del Talión y ha despreciado olímpicamente normas internacionales y resoluciones de las Naciones Unidas. Ha creado guetos de palestinos y, como el pueblo del Antiguo Testamento, ha impuesto esclavitudes parecidas a las que él había tenido que soportar, perdiendo las simpatías clamorosas que aglutinaba en los años cuarenta (6).

Tampoco quisiera decir esto en son de crítica o de condena sino en son de pregunta. ¿Qué pasa en la historia? He aquí la utopía del Reino y el realismo del dolor. Sobre esta contradicción hemos de reflexionar.

3. Pero la contradicción aún no está expuesta del todo. Cabe hablar también de que la utopía del Anti-Reino acaba tropezando igualmente con otro realismo: el realismo de la verdad del Reino que la pone en evidencia. Este proceso de dirección contraria a los anteriores es también

quizás nefasto en lo histórico: el Reino de Dios son sólo las ideas platónicas. No parece tener ningún tipo de vigencia histórica.

(5) En España estamos muy familiarizados con una experiencia semejante: cuando la izquierda se ha derechizado en grande, se convierte en antiderechista demagógica. De modo que el antiderechismo verbal de Alfonso Guerra era algo más que un truco de campaña electoral: yo creo que era el empeño imposible de quitar una mala conciencia. La izquierda ya no se distingue de la derecha; por eso habla tanto contra ella.

(6) Las líneas anteriores fueron escritas antes de la paz entre Israel y la OLP, que debe ser aplaudida y celebrada, pero no cambia el juicio sobre el pasado.

característico del momento histórico que vivimos y, por eso, conviene detenerse un poco en él.

Parece claro que en estos momentos la utopía dominante es la del Anti-Reino: la resignación, la adaptación a la realidad tal como está, y la confirmación ideológica de que vivimos en el mejor mundo dentro de lo posible. Se ha aludido varias veces en este curso al sobado título de Fukuyama: estamos tan bien que puede decirse que hemos llegado al *fin de la historia*: ya no cabe progresar más sino gozar lo conseguido. V. Renes nota en su libro sobre la pobreza como ya no se habla de «pobres» sino de «menos favorecidos» (y este lenguaje lo usan voces oficiales que se encargan de «asuntos sociales»...). Ahí tenéis una utopía del Anti-Reino.

Pero me temo que la crisis económica va poniendo en evidencia a esa pseudoutopía. Ya no estamos tan seguros de que la caída del Este haya significado el triunfo del sistema occidental: a lo mejor lo que pasó es que se rompió el freno del carro capitalista. A lo mejor, el gran valor de los países del Este no fue lo que ellos realizaron (ni siquiera aunque Juan Pablo II reconozca que algo bueno hicieron) sino lo que (¡por miedo!) le hicieron hacer al capitalismo. Frenaron su lógica y ahora, perdido el freno, el sistema muestra su verdadero rostro. Nuestros políticos parecen saber ya aunque no lo digan (o sólo lo insinúan en la medida en que van encontrando eufemismos para ello) que hay que ir al desmantelamiento de todas las conquistas sociales obtenidas por la lucha obrera en los siglos XIX y XX. Hay que llegar hasta ahí porque sólo así podremos ser competitivos a nivel mundial.

Si la anchoa importada de Bolivia vale 200 ptas., y la pescada en Bilbao 700, ya pueden hacer huelgas los pescadores vascos, que acabará imponiéndose la anchoa boliviana. En los alrededores de «Can Barça» se venden gorras con los colores azulgranas, importadas... ¡de China! Creo que se venden a 2.000 ptas., pero su precio real tras las importación es un dólar, según me contó quien las tramita en la aduana de Barcelona. Es evidente que ningún empresario catalán puede competir en esas condiciones por más que apele a la gloriosa tradición textil de Catalunya o a que el Barça es más que un club. La razón de esta falta de competitividad es sencilla: China tiene una renta per capita de 300 dólares y nosotros de más de 13.000. Ellos pueden pasar con nada y nosotros no podemos pasar con mucho. Y además, los países

asiáticos tienen estados autoritarios y poderosos que pueden controlar toda fuga de capitales (cosa que no ocurre, por ejemplo, en América Latina).

¿Quién puede competir así? Parece como si se estuviera cumpliendo a nivel mundial, la dialéctica «del amo y el esclavo» de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Si la recordáis, el amo («por su falta de miedo a la muerte») es más audaz, más valiente y acaba sometiendo al esclavo. Pero luego el amo se dedica a bien vivir y el esclavo a trabajar, con lo que acaba siendo la solución de todos los deseos del amo y éste, que ya no sabe valerse, acaba dependiendo totalmente de aquél. El Primer Mundo quizá fue más audaz o más criminal (o las dos cosas) que el Tercero. Le sometió y ha vivido tan bien, en parte, gracias a él. Pero el Tercer Mundo se ha hecho de momento más fuerte: es capaz de pasar con muy poco mientras nosotros somos incapaces de pasar ni con un poquito menos (incapacitados además por todo el montaje consumista de la propaganda que se considera necesario para que la economía «tire»). Total: no podemos ser competitivos y sólo lo seremos si algunos de nosotros vuelven a las condiciones laborales de los países del tercer mundo... Éste es el significado de esos eufemismos: «moderación» salarial y «flexibilidad» laboral. Ésta es la lógica del capital. Y notemos cómo hoy, sólo se habla de «solidaridad» para decir a los obreros que acepten ellos recortar su escaso sueldo para que otros puedan trabajar. Los políticos no se bajaron sus sueldos de medio millón, recordémoslo, porque eso «no solucionaba nada»; y los «psocialistas» oficiales que piden solidaridad a los obreros, cuando hablan de lo que les afecta a ellos mismos, no hablan de solidaridad sino de «racionalidad». No tengo nada contra una racionalidad *universal*: pero cuando se trata de una racionalidad «grupal» me parece que el lenguaje de los eufemismos ha comenzado a funcionar.

Ésta es la lógica del Capital, la utopía de la antifraternidad que acaba siendo puesta en evidencia por la verdad del Reino. Y esto no es nuevo. Dejarme evocar, para cerrar esta primera parte, el ejemplo de los profetas de Israel. Durante los siglos VIII y VII antes de Cristo, en época de bonanza económica, hombres como Amós, o el primer Isaías y, más tarde Jeremías, se desgañitaron gritando que aquella bonanza no era una bendición del cielo porque estaba hecha con la sangre del pobre, con el salario defraudado y con mil injusticias; y que no podía ampararse en Dios porque el Templo del Señor no era una cueva de bandidos... Fueron tacha-

dos de todo: de utópicos, de irreales, de irracionales, de agentes del enemigo (los asirios o los caldeos o quien fuera)... Pasó el tiempo, y sin que nadie supiera cómo, y contra todo el principio dogmático que aseguraba que Jerusalén nunca sería conquistada porque Yahvé la protegía, aquel pueblo sordo y vividor, tan duro de cerviz como de bolsillo, se encontró deportado en Babilonia. Entonces comienzan a decir que cómo es posible que Yahvé les haya abandonado... Y entonces la voz de los profetas vuelve a sonar, con tonos muy distintos, en el magnífico poema que hace poco escuchábamos en una de las misas de Adviento: «Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios». Para mayor ironía, ese poema se transmite puesto a nombre de «Isaías», el gran fustigador de aquel pueblo antaño.

Aquí tenemos el realismo de la justicia, frente a la utopía de un progreso labrado a base de sangre y opresión. La historia está pues transitada por esta doble dirección, y esto no conviene olvidarlo.

En cualquier caso, la historia sí que justifica que tratemos de reflexionar sobre esta doble dimensión de lo real.

Las razones del realismo

A mi modo de ver, hay en esta realidad nuestra *dos dimensiones* o dos componentes que parecen convertir en utópica (o en «fuera de lugar») la pretensión del Reino. Creo que es peligroso olvidar una de las dos, porque ello nos llevará fatalmente a un *optimismo voluntarista* o a un *pesimismo condenador* y desesperanzado. Antes de comentarlas, las enuncio con palabras de Jon Sobrino: «no ocurre sólo que el mundo histórico no ha llegado *todavía* a ser lo que debe ser, sino que es, en buena parte, *contrario* a lo que debe ser» (7).

1. La dificultad del «ascenso» («no ha llegado todavía»)

FORMULADA con lenguaje teilhardiano, la primera dimensión consiste en la dificultad misma de la empre-

(7) *Religiones orientales y liberación*, Cuadernos «Cristianisme i Justícia», n. 25, p. 20.

sa. Llevar la materia hasta la vida, hasta la conciencia y hasta la transparencia o universalidad del Espíritu, parecería una empresa absolutamente imposible, si la trayectoria recorrida hasta hoy por la evolución no nos dijera que algunas de esas etapas se han cubierto ya. Esa trayectoria asombrosa va desde el «big-bang» hasta la conciencia y el saber sobre esa explosión inicial. Este proceso no tiene por qué estar ya acabado. Pero para llegar hasta donde estamos hoy, han sido necesarios miles de millones de años, de intentos fallidos, de complejidad lentamente creciente que va consiguiendo almacenar y transmitir, primero información genética y luego información social o cultural. ¡Trayectoria asombrosa!

Es conocido cómo Teilhard de Chardin se entusiasmaba ante esa trayectoria, hasta postular para toda ella un «Omega» cristológico, y reducir prácticamente toda la no-mundinidad del Reino (Jn 18, 36) a esa «dificultad del ascenso». Evoquemos también la clásica fundamentación de la historia que daba Ireneo de Lyon ya en el siglo II: el Espíritu necesita tiempo para irse «acostumbrando» a morar en la carne, y la carne demanda tiempo para irse «acostumbrando» a llevar al Espíritu. Y esto vale tanto a niveles personales como a nivel de la historia total. «Un único Dios que creó la temporalidad para que el hombre fructifique en ella la inmortalidad y entonces Él añadirá la eternidad» (AH, IV, 5, 1).

Esa calidad y dificultad de la tarea la encuentro bien expresada en estos sencillos versos de Pere Casaldàliga, que parecen poetizar a Ireneo:

«Hablemos de la tarea / de nuestra caducidad
Que es hacer que el tiempo sea / todo él, Eternidad.»

Parece efectivamente una tarea imposible. Los cristianos creemos, no obstante, que esa tarea ha sido inaugurada ya en la Resurrección de Jesús. Gracia puede convertirse en una locura orgullosa, en una *hybris* (desmesura) protemeica que lleva su propia calamidad *en sí misma*, sin que haya que recurrir a ningún dios pagano que castigue a Prometeo por el éxito de su empresa.

Sin embargo (y aunque hoy ya casi nadie se atreva a usar la fórmula del Marx joven, que llamaba a Prometeo «el más grande de los santos del calendario laico») no puede negarse que *el género humano lleva dentro de sí la semilla de esa desmesura*. La liberación de los pueblos no es una tarea ya terminada como parece pensar Fukuyama, ni tampoco dejada por imposible. Pasará por flujos y reflujos de optimismo y desesperación; pero es como una especie de radioactividad que el ser humano lleva dentro, y

que no hay manera de extinguir para escapar a sus radiaciones. Recuérdese todo lo visto en el apartado 3.

Aceptando todo esto, acabo de decir que me parece peligrosamente mutilador reducir la dificultad del Reino a este solo aspecto. Lo queramos o no, el hombre no tropieza sólo con ese dolor de que «su caducidad deba convertir el tiempo en eternidad», donde hará falta mucho esfuerzo para avanzar apenas un milímetro. La utopía del Reino no choca sólo con el realismo del ascenso sino con un «descenso» o caída que no parece tener salida posible, y que en la tradición teológica cristiana ha sido llamada «pecado», para expresar que es absolutamente contraria a la Voluntad y al Proyecto de Dios.

Es preciso por tanto dar un paso más.

2. *La «imagen destrozada por la culpa» («Contrario a lo que debe ser»)*

COMPAREMOS las ideas teilhardianas que acabo de evocar con un sencillo texto de Kant, en el que dice que es mejor no considerar mucho la historia de la humanidad, porque quien lo haga se expone a añadir a ella un nuevo pecado que sería el de odio y desprecio al género humano (8). Dejádme evocar también un impresionante párrafo de Oriana Fallaci, tras su experiencia en el Líbano, en el que afirma la necesidad de «recuperar la noción cristiana de pecado», aun cuando reconoce que esa noción ha sido fuente de muchos totalitarismos inquisitoriales (9).

La ventaja de estas dos evocaciones es que sitúan correctamente la noción de pecado *en referencia a la historia*, y señalan las falsificaciones que pueden hacerse de esa noción, cuando se la saca de la historia y de los sujetos de ella, para reducirla a una serie de supuestas transgresiones a una

(8) En *La religión dentro de los límites de la razón*. Madrid, 1986, p. 43. Véase el texto comentado en E. Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*. Madrid, 1979, p. 29.

(9) *Inshallah*, Madrid, 1992, pp. 675-76: «No es posible que el Bien y el Mal estén compuestos de hemoglobina y clorofila... A costa de resucitar a Dios y al diablo..., a costa de correr el riesgo de un nuevo Torquemada, ya que a los torquemadas hemos aprendido a reconocerlos a tiempo y a combatirlos, hay que reinventar el problema moral... Después hay que exhumar la idea del pecado, la conciencia del pecado: explicar que quien hace el mal comete pecado, quien comete pecado debe ser castigado en vida y después de la muerte»...

«Arbitrariedad Divina», diferente de esa Voluntad de Dios que ha de hacerse en la tierra como en el cielo, y que consiste en la venida de Su Reino a esta historia.

Y conste que, al decir esto, no pretendo reducir el pecado a su dimensión meramente política. Personalmente creo que hasta lo más profundo de la intimidad de la persona tiene, a la vez, una dimensión social e histórica. Lo que ocurre es que, si no se percibe esa dimensión, se reduce el pecado personal a una mera «transgresión» positivista, que puede llevar a la «hipocresía» denunciada por Jesús, y de la que valen también las mismas palabras del Señor: «esto es lo que había que hacer, aunque sin olvidar lo otro» (Mt 23, 23).

No hay aquí tiempo para hacer una teología del pecado y de su relación con el dolor humano. Muy esquemáticamente me gustaría definirlo como una forma de autoafirmación hecha en contra o al margen de la totalidad. Esa *autoafirmación excluyente* (implícita o explícitamente excluyente) siempre lleva a la «mentira» y al «homicidio», para decirlo con palabras del evangelio de Juan. O bien: a la «ceguera» y a la «condena» del otro, para decirlo con el lenguaje de San Pablo (10).

Como autoafirmación excluyente, el pecado consiste en *no escuchar a la realidad*. Es lo que Jon Sobrino califica como «falta de honradez con lo real». Y se realiza poniendo toda la racionalidad, toda la ética y toda la religiosidad del ser humano (hábilmente tergiversadas) al servicio de esa opción personal previa. Es decir: lo mejor del ser humano (lo que la Biblia llama su «imagen divina») se pone al servicio de una forma de autoconservación que equivale a «querer ser como Dios» (Gn 3, 5).

A partir de aquí el hombre vive segregando justificaciones para esa falsa autoafirmación. Unas veces para bombardear Irak sin percibir que el no tomarse la justicia por su mano y no ser a la vez juez y parte es la más elemental norma de la convivencia humana. Otras veces para lavarse las manos ante Bosnia, como si allí no se cometieran crímenes y atrocidades infinitamente más monstruosas que en Kuwait, aunque Bosnia no tenga petróleo. Y todo esto con el agravante de que un crimen de terrorismo internacional sirve para que un presidente en horas bajas recobre popularidad. Mientras que la pasividad del caín europeo que no

(10) Sobre el lenguaje paulino remito a mi comentario en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander, 1991 (2.^a ed.), 202-16.

escucha la pregunta de Dios («¿dónde está tu hermano bosnio?») o que responde a esa pregunta con la eterna respuesta («¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?»)..., esa pasividad es tácitamente aprobada por casi todos nosotros, y no encuentra más que la voz en el desierto de algún Mendiluce desesperado.

O con otras palabras: unas veces se utiliza la imagen divina del hombre y el clamor del Reino como excusa para despojar al hombre en provecho propio. Otras veces se utiliza la «dificultad del ascenso», de que hablábamos antes, para defender privilegios previos y posiciones preestablecidas.

De ambas cosas dan testimonio intuitivamente estos otros versos que reproducen la experiencia de Pere Casaldàliga:

«Te llamarán poeta / para reírse de tus razones /
que desentonan de su razón; /
para zafarse de tu Evangelio / que les cuestiona su propio Dios.
Te llamarán profeta / para exigirte lo que no son /
para llevarte a la muerte / y darte un poster en su salón» (11).

Unas veces se desautoriza la utopía del Reino como «poesía» para dispensarse de su llamada. Otras veces se abusa de ella (dándoselas de profeta o tachándola de falsa profecía) para asesinar incluso al portador del Reino, sin perder por ello la buena relación con él («ponerle un poster») cuando ya ha dejado de molestar... Quisiera decir todavía una palabra sobre cada una de estas dos zancadillas a la liberación de los pueblos.

a) En el primer sentido («llamar poeta para reírse»), habría que hacer hoy a la ciencia una crítica muy similar a la que Marx hizo a la religión en el siglo XIX: funciona como ideología legitimadora, como «corazón de un mundo sin corazón». Calificar a algo como «no científico» pone hoy en juego entre los bien pensantes la misma desautorización previa que antaño se ponía calificándolo como no religioso. Una desautorización oportuna que —hoy como ayer— se dispensa así de preguntar si es verdad o no aquello que desautoriza. Y nada de esto constituye un ataque a la ciencia, como tampoco la crítica de Marx tocaba verdaderamente la entraña de la religión. Es *su uso* (o mejor su abuso) lo criticado. Precisamen-

(11) Este poema se encuentra en *Todavía estas palabras* (p. 58). El anterior que he citado, en *El tiempo y la espera* (p. 104). Los otros dos que citaré no los he tomado de ningún libro.

te porque la realidad es dura, la ciencia que intenta conocerla tiene muchas veces aspectos de freno de las utopías. Pero esto no significa que toda resistencia o todo freno sean ya científicos. En este sentido, vale también la parodia de la frase de Marx: «la crítica de la ciencia es la base de toda crítica». Pero luego de eso la ciencia, como la religión antaño, seguirán siendo dignas del más absoluto respeto, si saben purificarse de su abusiva utilización conservadora.

b) En el otro sentido («llamarse profeta» o tachar de profeta sospechoso), baste con evocar la última tentación del ser humano que consiste en la lucha malvada contra el mal. La mitad de los odios, desprecios, violencias y linchamientos que nuestro mundo conoce, provienen de otra forma de autoafirmación excluyente (autodivinización falsa) buscada precisamente en la lucha contra el mal. De esta manera, luchando contra el mal, el hombre queda atrapado en la misma red del mal, empujado a ello por la misma ambigüedad de tantas situaciones límites. Esto da una idea aproximada del enorme poder del Mal. En nuestros días la barbarie del terrorismo puede ser el mejor ejemplo de lo que estoy queriendo decir. Y la lucha noble contra la pretendida moralidad de la pena de muerte, un buen símbolo del camino recto.

Y una última observación, en la que creo yo que coinciden tanto la dificultad del ascenso (apartado 1) como la perversión humana (apartado 2): *el mal siempre se estructura*. Se puede convertir en fuerza objetivada, impersonal y sin nombre que, por eso mismo, dispone mucho más fácilmente de nosotros. El bien, en cambio, sólo se personaliza y se comunitariza. La estructura puede encarnar el mal, independizada del hombre. Pero no puede encarnar al bien, sino en cuanto asumida por la persona. A lo sumo podrá proteger o intentar evitar el mal.

O con otras palabras: una realidad impersonal puede ser muchas veces una tentación o incitación al mal. Pero sólo un testimonio personal puede ser eso que llamamos un «buen ejemplo», o incitación al bien.

Este realismo del pecado viene de lejos en la historia. La tradición teológica, como ya es sabido, habla del pecado «original». Prescindiendo de la exactitud del nombre, no es difícil ejemplificar el proceso a que ahí se alude. La tradición religiosa judeocristiana ha desdivinizado al mundo y con ello posibilitó el progreso técnico. Quizá no es casual que el progreso naciera en Occidente y no en otros ámbitos religioso-culturales. Pero el hombre ha utilizado ese progreso (cuya posibilidad Dios le entregaba al darle el mundo) de manera egoísta contra los demás hombres y contra la

naturaleza. Nuestro progreso occidental puede ser visto así como el fruto de aquel «árbol de la ciencia del bien y del mal» que, queriendo hacer al hombre «igual a Dios», lo desnuda como hombre (cf. Gn 3).

He aquí el inmenso poder del realismo del pecado.

La presencia obstinada del Reino

SOSPECHO que, si le hubiesen propuesto a Jesús de Nazaret el título que se me dio a mí, y que hablaba de «la *utopía* del Reino», el incorregible Jesús habría cambiado también el título y habría hablado de la *presencia* del Reino. Habría hablado así el mismo Jesús, en cuyo seguimiento creo haber hecho yo todo el análisis «desesperado» de la parte anterior.

¿Cómo es posible, después de lo dicho, seguir hablando de «presencia del Reino»?

Se trata de una presencia dinámica. Y en los evangelios encontramos dos palabras fundamentales para caracterizarla: el Reino está presente por su *fuerza* y por sus *señales*. Fuerza y señales son las dos palabras que, en los evangelios, califican los milagros de Jesús: éstos son *efecto de la fuerza del Reino y señales de esa fuerza*. A través de ellos el Reino está presente. Y esas palabras (*dynameis* y *sêmeia*) concuerdan con actitudes históricamente garantizadas del Jesús terreno, que se reflejan en frases como éstas: «si tienes fe todo es *posible*»... (Mc 9, 23). Pero además: «si yo lanzo demonios con la fuerza de Dios, es *señal* de que está llegando a vosotros el Reino de Dios» (Mt 11, 28). Vamos pues a decir una palabra sobre cada una de ellas (12).

1. La fuerza del Reino

PERMITIDME otra vez una cita de Calsaldáliga. Esta vez de su impresionante *Oda a Reagan* de la que están tomados estos versos:

«Habréis embriagado de CocaCola el mundo,
pero queda algún lúcido para deciros ¡NO!

(12) Como es sabido, la primera palabra es más propia de los evangelios sinópticos y la otra del cuarto evangelio. Para un comentario más amplio remito a mi estudio sobre los milagros de Jesús: *Clamor del Reino*. Salamanca, 1982, caps. 3, 7 y 8.

El lucro y el poder de vuestras armas
no pueden alcanzar mayor cotización
que el llanto enfebrecido de un niño de color.»

¡Qué estupidez o qué voluntarismo o qué ingenuidad pretender que el llanto de un niño (y además de color) cotiza más que el lucro y el poder de las armas! Y sin embargo esa estupidez y esa ingenuidad resulta que son una evidencia en la que todos estaremos de acuerdo. Los mismos gestores del lucro y de las armas no se atreverán a negarlo y buscarán modos de decir que precisamente su lucro y sus armas son medios para evitar el llanto de los niños... La evidencia insobornable de esa estupidez sigue por tanto ahí, juzgando y condenando a un mundo que convierte las más innegables evidencias en desatinos. He aquí un ejemplo de la fuerza del Reino.

Y esa fuerza *escondida* o ese desatino evidente habremos de expresarlos en este mundo con aquellas palabras de Jesús que servirían ahora de comentario a los versos citados de Casaldáliga: yo te bendigo, Padre, porque has escondido estas cosas a los «siete grandes» (a los representantes de los siete países más acaparadores de la tierra) que ahora se reúnen para «arreglar el mundo»; y se las has revelado a unos insignificantes del Matto Grosso. Habrá que decir algo de esto, seguramente. Pero eso también tuvo que decirlo Jesús, y fue para él fuente de alegría.

Si el Espíritu de Dios abre nuestros ojos para percibir esa fuerza escondida, también nosotros le daremos gracias exultantes, aunque ello suponga que, en lo sucesivo, vamos a ser contados entre los idiotas de la tierra, porque el imperio de este mundo no perdona, y además no puede perdonar sin hundirse él mismo.

2. Las señales del Reino

Y he aquí que, además, esa fuerza produce de vez en cuando sus pequeños milagros: de vez en cuando hay un ciego que ve, hay un sordo que oye, un paralítico que echa a andar, una piel impura que es purificada, algún demonio arrojado y hasta un muerto que resucita (cf. Mt 11, 5). Todos vosotros conoceréis alguno de estos signos aunque, por supuesto, nunca aparecen en los medios de comunicación y, si aparecen, es más bien bajo la óptica de Herodes, que «tenía

curiosidad por si Jesús hacía alguna cosa extraña» (cf. Lc 23, 8), de esas que producen ventas y ganan audiencia. Otras veces aparecen como por casualidad: y un ejemplo de esto lo tendrán quienes hace unos diez años leyeron aquella historia de horrores titulada *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Que pocos años después esa mujer haya recibido el premio Nobel de la Paz quizá no resuelve nada; pero es una señal de que el Reino está presente, porque este mundo es capaz de contradecirse a sí mismo, o mejor: de contradecir lo peor de sí mismo, premiando a sus propias víctimas.

Desde esta experiencia de nuestros signos, pasemos ahora a los evangelios. Los evangelios están llenos de narraciones de milagros (demasiados, solemos pensar nosotros que, desde la racionalidad del siglo XX no sabemos qué hacer con ellos). Están llenos porque el fruto de una narración de éstas debe ser generar esperanza para seguir luchando por el Reino, despertar el entusiasmo y las ganas de luchar, porque algo de la utopía del Reino puede hacerse presente. Por eso, en el movimiento en torno a Jesús se conservaron tantos relatos de curaciones y demás. Luego, una Iglesia que se había instalado en el poder, y que ya no era ella servidora del Reino sino que se identificaba con el Reino, convirtió los relatos de curaciones exclusivamente en argumentos apologeticos para fundamentar su propio poder. El mundo moderno, que recibió esas narraciones interpretadas como meros argumentos apologeticos, las enfocó así, las discutió sólo desde ahí y ambos (Iglesia y mundo) se perdieron en esa inútil confrontación apologetica imposible. Nosotros somos hijos de ese malentendido. La Iglesia había olvidado que esas narraciones están en los evangelios para que *otras* narraciones sigan siendo contadas. Porque la narración motiva; el argumento que no motiva podrá quizás vencer pero no convencer (13).

3. La desfiguración del Reino

A través de su fuerza y de sus señales el Reino está de algún modo presente y es algo más que mera utopía. O mejor dicho: lo expuesto nos hace *cambiar el concepto de utopía*. La utopía

(13) Al hablar así tampoco niego que pueda ser legítimo un uso «apologetico» de los milagros: sólo insisto en que ha de ser *secundario* e inserto en el marco prioritario de una opción de lucha por el Reino. Si se los desgaja de ese marco, y se convierte el uso apologetico de los milagros en objetivo único, se llega a un callejón sin salida.

no es lo que no tiene «ningún lugar» (éste es su significado etimológico). Sino lo que tiene su lugar en este mundo, pero negado, reprimido, invadido y dominado por otra fuerza extraña.

Si ahora juntamos esto con lo dicho en nuestra segunda parte, comenzaremos a entender que se trata de una presencia muchas veces desfigurada. He comentado en otro lugar cómo esta desfiguración se expresa en la Biblia por el hecho de que la salvación y el pecado tienen nombres muy similares, casi iguales. Y que ello es debido a que, en el pecado,

«el hombre intenta afirmar desde sí mismo lo que en realidad él es desde Dios y como don de Dios: “ser como dioses” es la fórmula que describe el pecado de Adán, pero es también el designio de Dios sobre los hombres. Construir una ciudad que empalme la tierra con el cielo aparece como descripción del pecado de Babel (Gn 11, 4), pero es también el plan de Dios sobre la humanidad (vg. La “ciudad futura” de Heb 2, la cual no ha sido entregada a los ángeles sino a los hombres)... Este esquema [que los dos ejemplos citados formulan a nivel personal y a nivel social] es central para una visión cristiana del hombre. La cristología pone de manifiesto que el hombre es una pretensión de divinidad, pero que esa pretensión, *de hecho*, no se da en el hombre histórico sin pecado y muerte (14). Jesús es una solidaridad total con esa pretensión del hombre (cf. Mt 5, 48 con Gn 3),

(14) Puede ser interesante constatar que eso que enseña la cristología parece confirmarlo a veces la psicología profunda. El discutido E. Drewerman cree que la autoexperiencia humana radical está marcada por la angustia ante la posibilidad última de «ser en el fondo inútil en el mundo»... «de no ser más que una carga y un estorbo, alguien a quien no se desea; más aún: engorroso y hasta nocivo». Teológicamente hablando esa angustia, que tantas locuras nos lleva a cometer, viene a ser la reacción de la imagen divina del hombre ante su limitación creatural. Y es la que lleva al hombre a divinizarse o absolutizarse locamente, para poder justificar su propia existencia y superar así la angustia. Pero éste es un proceso de jadeos interminables en el que el hombre «se elevará a sí mismo o al otro con amor y odio a la categoría de algo *absolutum*, que pueda proporcionarle una justificación para ser. El conjunto de la existencia humana degenera por ello en un círculo vicioso de «yoidad», en un forcejeo inútil, en un tormento infinito que tiene el valor de una enfermedad y el carácter de una neurosis... [que me hace] encontrarme con el otro sólo en forma de una competencia deletérea, de hostilidad y dominio sadomasoquista o de sometimiento» porque ha convertido al otro o a mí mismo en un dios. (Cf. *Strukturen des Bösen*, parte III. Paderborn 1982, p. 571-72). Sería interesante hacer desde aquí una relectura de esa novela (excelente a pesar de todo) que es *La pasión turca* de Antonio Gala, y que también podría haberse titulado: «La utopía del amor y el realismo del dolor».

aunque no con el pecado que ella implica; pero es una solidaridad tan hasta el fondo que acepta las consecuencias de muerte que esa pretensión acarrea *de hecho* al hombre» (*La Humanidad Nueva*, 7.^a ed. pp. 595-96).

Aquí se encuentran, a mi modo de ver, la utopía del Reino y el realismo del dolor. Por eso, para un creyente será siempre una tarea importante saber discernir cuándo construimos Reino de Dios y cuándo construimos Torre de Babel, cuándo realizamos nuestra imagen divina y cuándo queremos «ser como Dios». Demasiadas veces la distinción no puede hacerse en forma de «cuandos» o de momentos diversos: lo más frecuente será que queriendo hacer una cosa hagamos también [algo de] la otra; y Jesús ya advirtió que el trigo y la cizaña son a veces inseparables y que existe el peligro de arrancar aquél por querer arrancar a ésta. La historia y la experiencia humana confirman en mi opinión ambas cosas. Por eso, el discernimiento del creyente no habrá de hacerse sólo leyendo los signos de los tiempos y sabiendo cuándo ha de decir sí y cuándo no. Muchas veces habrá de hacerse también bajo la forma de «no apagar el pábilo humeante ni quebrar la caña cascada». Única forma que —según los evangelios— es la verdaderamente mesiánica.

Es en este contexto de presencia desfigurada del Reino como Jesús propone las bienaventuranzas, en las que la ortodoxia cristiana parece creer muy poco, y a las que los cristianos parece que miramos sólo como «textos litúrgicos» pero no como textos «configuradores de vida», gracias a esa nefasta separación entre liturgia y vida que la misma reforma litúrgica del Vaticano II no consiguió abolir, aunque sí sirvió para ponerla más en evidencia. Las bienaventuranzas son sin embargo *la Carta Magna del Reino en una situación de antirreino*. Ellas unifican a maravilla la utopía del Reino y el realismo del dolor. Y éste es el último punto que nos queda por considerar.

4. *Las bienaventuranzas: utopía del Reino «en» el realismo del dolor*

EN el poco espacio que resta, voy a ceñirme sólo a la versión de Mateo, a pesar de que la versión lucana me parece la de más probabilidad histórica. Las razones para esta opción las he expuesto en otro lugar: las bienaventuranzas de Mateo son bienaven-

turanzas «de actitud», mientras que las de Lucas son bienaventuranzas «de situación»: Jesús debió llamar bienaventurados a los que están en una determinada situación. Mateo aplica la enseñanza de Jesús a los que, ante esas situaciones (pobreza, hambre, llanto, etc.) *reaccionan con una determinada actitud* (empobreciéndose *por* el Espíritu, sintiendo hambre de justicia, entristenciéndose, etc.). Son entonces —como dice G. Gutiérrez— las bienaventuranzas «del discipulado». Y por eso las que más se dirigen a nosotros.

Aceptado eso, sigo la opinión de los que ven en las bienaventuranzas de Mateo un esquema «quíástico» o circular: de tal modo que la primera se corresponde con la última, la segunda con la penúltima, la tercera con la antepenúltima y la cuarta y quinta, que quedan en el centro de este esquema son las que contienen lo central del mensaje. El «hambre y sed de justicia» y la «misericordia» son lo medular de esta Carta Magna del Reino y constituyen el lazo de unión entre los dos temas de esta disertación: la utopía del Reino y el realismo del dolor.

De acuerdo con esto, «la misericordia no se contrapone a la justicia [como tendemos a hacer nosotros] sino que se realiza como hambre y sed de justicia. Aquí está una vez más la síntesis entre Gracia y exigencia que nosotros tendemos a destruir: una misericordia sin hambre de justicia puede quedarse en mera sensiblería interesada. Y un hambre de justicia que no brote de la misericordia se quedará en pelagianismo u orgullo prometeico» (15). Por eso —en última instancia— el realismo del dolor no se contrapone a la utopía del Reino, sino que la postula.

Y ahora, como la metáfora clásica de la piedra que cae en el lago, esta centralidad de la justicia-misericordia, va desplegándose en círculos concéntricos que marcan toda la vida del hombre. La persona marcada por esa misericordia que engendra hambre de justicia será una persona dolorida porque padece-con (compadece) todo el dolor del mundo (tercera bienaventuranza); pero ese dolor solidario no nubla la vista sino que la purifica al quemar todo el egoísmo que nubla la razón humana (y del que hablamos en la primera parte anterior): ese dolor produce los ojos limpios y la mente limpia (sexta bienaventuranza), que son los únicos que pueden ver la realidad como es y, por eso, ver a Dios desde esa realidad sufriente y en ella. Cito aquí también lo escrito en otra ocasión:

(15) «Hacia una cultura del perdón. La Misericordia y las bienaventuranzas como carta magna del creyente». En la obra en colaboración: *Iglesia, sociedad y reconciliación*. Bilbao, 1993, p. 103.

«para la antropología bíblica el hombre no ve sólo con la razón sino también con el corazón. Y éste, cuando no está absolutamente limpio, empaña la vista de la razón y le impide ver. Lo primero que no «ve» la mente sucia es a Dios, en el sentido joánico del «conocer» al que aludimos antes (cf. Jn 16, 3). Y por tanto no le *ve* aunque afirme *creer* en El. Y, al no ver a Dios como Misericordia y Perdón, no hace caso de la Palabra de Dios que le dice: “quiero misericordia y no sacrificios” (palabra de Oseas que Mateo cita por dos veces), se monta así un dios a su gusto, más interesado en el culto que en la misericordia, y se queda así sin percibir la dimensión más profunda y verdadera de la realidad: la injusticia del dolor y la vocación del hombre a luchar contra esa injusticia» (*ibíd. id.*).

Desde esta purificación de la mente, el hombre se vuelve activo. Y esta actividad es pacificadora y no-violenta (bienaventuranzas 7 y 2). «Por un lado, al luchar por la justicia trabaja en realidad por la paz, puesto que la verdadera paz es el fruto de la justicia. Pero, por el otro lado, la lucha por la justicia, como fruto de la misericordia, tiende a ser una lucha pacificadora, no violenta (y ésta parece ser la mejor traducción de la segunda bienaventuranza: “dichosos los no violentos”)» (*ibíd.* p. 104).

Esta actividad le reporta al hombre unas consecuencias duras, ante cuya dureza resalta más el veredicto de Jesús que proclama dichosos a los que soportan esas consecuencias: el empobrecimiento y la persecución (bienaventuranzas 1 y 8). Da lo mismo que en la última traduzcamos persecución «por la justicia» o persecución «por su fidelidad» (ambas traducciones serían posibles). Lo importante es que se trata de una fidelidad a esta carta magna del Reino, y que (por lo que toca a la primera bienaventuranza) su sentido queda ahora claro, más allá de todas las ideologizaciones interesadas sobre la pobreza «de espíritu»: son dichosos los que se empobrecen *por* el Espíritu: como consecuencia de su opción por la justicia y la misericordia.

En resumen, y volviendo a la cita:

«Ésta es la *actitud de respuesta* del discipulado a la *situación* injusta de este mundo en la que —según Lucas— Dios toma radicalmente partido en favor de los oprimidos, declarándolos por ello bienaventurados. [Con el lenguaje de este escrito: ésta es la actitud del que cree en la utopía del Reino, ante el dolor que se

impone como realismo]. La misericordia purifica el corazón para ver, y esto lleva a afligirse, a sentir hambre y sed de justicia y a privarse. Todo eso se intenta hacer de una manera no prepotente y creadora de paz. Pero, precisamente por eso, lleva a la persecución, y a la fidelidad incluso en medio de ella. Porque lo que no puede descontar un realismo elemental es la reacción contraria del mundo ante esta actitud» (*ibíd.* p. 104).

Conclusión

PARA el objetivo de este escrito, da lo mismo que hablemos de Gracia y pecado, o de Creación y evolución, o de Resurrección de Jesús y retraso de la Parusía... o que les llamemos Utopía del Reino y realismo del dolor. Lo decisivo es que el seguimiento creyente de Jesús, y la liberación (de los pueblos, de las clases, de los sexos, de las culturas, de las religiones y de las personas) que es su imperativo absoluto y el sacramento de su Promesa, están marcados por esa dialéctica difícil.

Que a lo largo de la historia encontremos oscilaciones constantes entre esos dos extremos no es más que el cumplimiento de una ley histórica detectable en otros muchos campos, y resulta algo demasiado lógico, dada la insuperable parcialidad de todos los momentos históricos (aunque cada momento se crea a sí mismo como «la última palabra» de la historia).

Me pregunto solamente si la tarea del discípulo de Jesús no debería ser, en lugar de dejarse envolver por la moda de cada vaivén histórico, afirmar siempre el polo olvidado: la utopía en tiempos de realismo, y el realismo en tiempos de utopías. Pero intentando afirmarlo (y esto es muy importante) con la suficiente inculturación para que pueda ser comprensible a cada hora histórica el mensaje cristiano sobre el tema que se me ha propuesto: que *no es el éxito histórico (que muchas veces sólo se consigue con sangre ajena), sino la sangre derramada que fecunda el futuro, lo que hará que se encuentren la utopía y el realismo*, como en el salmo bíblico se besan la misericordia y la verdad, la paz y la justicia (Sal 84, 11).

Algo de eso es lo que me habría gustado saber hacer. Por si no supe hacerlo, dejadme todavía acabar con otras coplillas del maestro Casaldáliga a Francisco de Asís, que se entenderán mucho mejor:

«Por acá en la tierra / vamos malviviendo
grande la codicia / y el amor pequeño.
El amor divino / es muy poco amado,
y es flor de una noche / el amor humano.
La mitad del mundo / de hambre se muere
y la otra mitad / de miedo a la muerte.
Hay pocos alumnos / que tomen en serio
la sabia locura / del santo Evangelio.
Señora Pobreza, / Perfecta Alegría
andan en los libros / más que en nuestras vidas...
Nuestra madre Iglesia / mejoró de modos,
pero hay mucha curia / y carisma poco...
Pactos y tratados / guerras y más guerras.
Sangre por petróleo / los imperios truecan.
Compadre Francisco, / el mundo es tan viejo
que habrá que hacer otro / para verlo nuevo»...

Así es, y así sea.