

# Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

*Utopías históricas y esperanza cristiana*

## Conferencias del Dr. Juan José Tamayo en la Cátedra Mackay

	5	ROY MAY: Presentación
	7	CONFERENCIAS CÁTEDRA MACKAY:
9		“Hacia una rehabilitación crítica de la utopía”
	33	La esperanza de Jesús
61		Antropología y Teología de la Esperanza
	81	ARTÍCULOS DE PRENSA:
	83	El ser humano Jesús de Nazaret
	87	Nietzche y el cristianismo
	93	El negocio de la espiritualidad
	99	Mujeres y Teología Cristiana
	103	Un concilio para el siglo XXI
	109	Teólogos bajo sospecha
115		ENTREVISTA CON EL DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
127		DATOS BIOGRÁFICOS DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
	133	RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS (aportes de Leopoldo Cervantes, Victorio Araya y Guido Mahecha)

Volumen 21 Número 2 ♦ Segundo Semestre 2001 ♦ San José, Costa Rica

◆

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

◆

Comité Editorial:

ROY MAY,  
*Director*

IRENE FOULKES  
VICTORIO ARAYA  
ELISABETH COOK

◆

Diagramación

DAMARIS ALVAREZ

Copyright c 2001 Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL  
Apdo 901-1000  
San José, Costa Rica  
Tel.: (+506) 224-2791/283-8848/283-4498  
Fax.: (+506) 283-6826  
E-mail: bsebila@sol.racsa.co.cr  
ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad  
a las labores educativas  
iniciadas por el Seminario  
Bíblico Latinoamericano

# Utopías históricas y esperanza cristiana

Vida y Pensamiento 21,2  
Segundo Semestre 2001



## Presentación

*Para muchos que militaban en las filas de la teología de la liberación, los tiempos actuales de la globalización neoliberal parecen tener horizontes cerrados, sin esperanza para un mundo justo y hermano. Se dice que no son tiempos propicios para los sueños, las utopías y la esperanza. No obstante, por varios días en julio y agosto pasado, tuvimos entre nosotros un soñador que nos recordó que la esencia del ser humano es la esperanza, que la fe cristiana se basa en ella, y que lejos de ser tiempo de la resignación, es tiempo de reconstruir las utopías.*

*Por medio de sus conferencias y otras actividades, el conocido teólogo español Juan José Tamayo, gran amigo de América Latina y la teología de la liberación, nos inspiró a abrir nuestros propios horizontes teológicos y a construir nuevas utopías. Este número de la revista recoge las tres conferencias que dio en ocasión de la Cátedra Juan MacKay, una serie que retoma el quehacer teológico en América Latina.*

*Pero Tamayo no es solamente teólogo académico, es teólogo público. Es militante de movimientos sociales y de derechos humanos y comparte su gran sensibilidad social y teológica con el público en general por medio de escritos populares, especialmente periodísticos. Así que también consideramos apropiado publicar varios de sus artículos que han aparecido en la prensa española, los que además de darnos más perspectiva de quién es Juan José Tamayo, nos ofrecen insumos para nuestra propia reflexión.*

*En fin, el material publicado aquí manifiesta una mente fecunda y un compromiso firme. No solamente sus palabras, sino la persona misma, nos dan esperanza para ese mundo utópico de justicia y bienestar que todos añoramos.*

Roy H. May

# Cátedra Mackay

## *Utopías históricas y esperanza cristiana*

*Expositor:*

*Dr. Juan José Tamayo-Acosta*



*30, 31 de julio y 1° de agosto, 2001*

*6:00 - 8:30 p.m.*

*Campus UBL*





# Hacia una rehabilitación crítica de la utopía

## EL SENTIDO DE LA VIDA: ¿DESDE EL SISTEMA O DESDE LA UTOPIA?

¿Cómo vivir la vida con sentido: desde la aceptación del orden establecido y sus leyes, es decir, desde la instalación acrítica en el sistema, o, más bien, desde la utopía, buscando alternativas al sistema? Es una pregunta que toca el centro de la existencia de cada uno de los humanos y afecta a la propia condición humana; una pregunta que la humanidad se ha hecho siempre de manera más o menos consciente y refleja. Hoy nos la hacemos con mayor radicalidad, si cabe, porque el sentido de la vida se ve más amenazado que nunca y el sin sentido se extiende por doquier por obra y gracia de la civilización científico-técnica que llega a sofocar la pregunta misma por el sentido.

Las respuestas a la pregunta han sido diferentes. La mayoría de las veces la humanidad ha terminado por someterse al sistema, por muy opresor que fuera, y por acatar acríticamente sus reglas de juego, por muy severas que resultaran. Las prácticas del opresor suelen ser justificadas por los oprimidos alegando razones varias, e incluso reproducidas cuando el opresor «les concede» la manumisión. Si antes eran esclavos del amo, cuando «son liberados», se sienten esclavos de sus propias estructuras mentales opresivas, que son interiorizadas e impuestas a los nuevos esclavos. Eso lo vio muy bien Paulo Freire, e intentó combatirlo, educativamente hablando, a través de su pedagogía del oprimido. Cuando las personas y los pueblos se someten al sistema, bien por miedo a la libertad, bien por falta de organización, están renunciando a vivir la vida con sentido.

Otras veces, la humanidad se ha rebelado contra el sistema por considerarlo injusto. Son las menos, es verdad, pero muy importantes y decisivas en la historia de la humanidad. Se trata de hitos que han hecho avanzar la historia hacia la libertad. Se da la paradoja de que, en determinadas ocasiones, ha sido necesario el sacrificio de la vida de personas y pueblos enteros para que la humanidad pudiera vivir su vida con sentido.

La búsqueda del sentido de la vida se ha orientado, asimismo, en dos direcciones. Una, dirigiendo la vista al pasado, donde se creía encontrar la fuente del vivir, y mirando a los orígenes, en busca del paraíso perdido que había que conquistar. Es el caso de muchas culturas arcaicas y religiones cósmicas, que tienen una concepción cíclica de la realidad. Otra, mirando hacia adelante, en busca de mejores condiciones de vida, imaginando un futuro distinto y trabajando por construirlo. Es el caso de la religión bíblica, que entiende la existencia como historia, se caracteriza por la conciencia escatológica y tiene como guía el principio-esperanza.

La pregunta sobre si el sentido de la vida ha de plantearse desde el sistema o desde la utopía ha sido también una cuestión central en

la historia del pensamiento filosófico y teológico, político y religioso, y ha tenido respuestas distintas y con frecuencia enfrentadas.

Todas estas cuestiones serán objeto de reflexión en esta conferencia, que parte de un hecho difícilmente cuestionable: el actual destierro de la utopía.

## 1 . EL LARGO DESTIERRO DE LA UTOPIA

No corren vientos propicios para la utopía. Quizá nunca los hayan corrido y ésta sea su característica principal: la de tener que avanzar contra viento y marea. La situación de destierro en que viven hoy las personas y los proyectos utópicos en nuestro mundo es muy similar a la de los poetas en la República de Platón. El filósofo griego los expulsa de la República alegando cosas como éstas: son meros imitadores y no creadores; no contribuyen a la mejora de las ciudades ni han demostrado ser buenos legisladores; no han hecho ninguna invención, ni han realizado aportaciones propias de los sabios, ni han sido guías de la educación. «Afirmamos -dice- que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud y de aquellas otras cosas sobre las que componen; y que, en cuanto a la verdad, no la alcanzan» (*La República*, libro X, 600e). El poeta no sabe hacer otra cosa que imitar. Y el imitador no sabe nada importante sobre las cosas que imita; no entiende nada del ser; sólo entiende de la apariencia (*ibid.*, 601b-c). La imitación no es una cosa seria, sino niñería (*id.*, 602b).

La utopía es excluida hoy de todos los campos: de las ciencias - naturales y sociales- y de las letras, de la economía y de la ética, de la filosofía y de la teología, de la política y de la religión, e incluso de la vida y del quehacer cotidianos. Hemos pasado de la tan jaleada consigna del 68, «seamos realistas, pidamos lo imposible» al «seamos realistas, atengámonos a los hechos»; del «fuera del sistema está la

salvación», al «fuera del sistema no hay salvación», tan afín al principio eclesiástico medieval excluyente «fuera de la Iglesia no hay salvación». La afirmación de Bloch: «si una teoría no coincide con los hechos, peor para los hechos» se ha transformado en su contraria: «Si una teoría no coincide con los hechos, no es científica y, por ende, debe ser rechazada».

Desde el siglo XVI viene salvándose una vieja y virulenta pugna entre la razón utópica y la razón instrumental, que se ha manifestado de distintas formas. Así, por ejemplo:

➤ Entre el realismo político de *El Príncipe*, de Maquiavelo, que convierte la razón de Estado en paradigma de la razón política y punto de partida del pensamiento político burgués, y el pensamiento utópico con intencionalidad ética de Utopía, de Tomás Moro, que constituye una crítica severa a la razón de Estado.

➤ Entre la Revolución Francesa con su lema utópico «Libertad, igualdad y fraternidad», y las sucesivas restauraciones políticas posteriores con su vuelta al antiguo régimen.

➤ Entre el liberalismo de tendencia humanista, defensor de la persona y crítico de las estructuras absolutistas, y el tradicionalismo católico, defensor del absolutismo y de su legitimación religiosa.

➤ Entre la revolución burguesa, selectiva y discriminatoria, y la revolución socialista, de tendencia universalista.

➤ Dentro del socialismo, entre el socialismo utópico y el socialismo científico, así como entre el marxismo ortodoxo y el anarquismo.

➤ Entre el neoliberalismo y el socialismo democrático.

La pugna se ha salvado –y sigue salvándose– entre dos contendientes desiguales: la imaginación utópica, que aparece desarmada

como el joven pastorcillo David, y la razón calculadora, armada hasta los dientes como el gigante Goliat. Pero, a diferencia de lo que narra la historia bíblica, hasta ahora la victoria está del lado de la razón calculadora (Goliat), y no de la imaginación utópica (David).

Hoy la contienda tiene lugar entre los realistas, que apelan al «sentido de la realidad» para mantener a ésta inmutable, y los utopistas, que apelan al «sin-sentido de la realidad» para intentar transformarla desde la raíz. Los primeros miran con desprecio a los segundos y critican a la utopía en su conjunto, sin ver en ella un solo atisbo positivo. En primer lugar, colocan a la utopía del lado de lo ideológico, y, como, según ellos, hoy nos encontramos en el fin de las ideologías, concluyen que también estamos llegando al final de las utopías. En segundo lugar, la sitúan del lado de lo irracional. Y, como lo que impera hoy es la razón instrumental, todo lo que va contra esa razón se considera no racional. En tercer lugar, la ubican del lado de lo política, económica, social y culturalmente desviado, incorrecto, alocado, demagógico, y ello desentona con lo correcto, que es lo que hoy predomina en todos los terrenos de la vida. En cuarto lugar, consideran la utopía como algo subversivo y desestabilizador. Y eso, en tiempos de «orden y concierto» como los nuestros, debe ser combatido, recurriendo a la violencia, si preciso fuere, hasta su eliminación. En quinto lugar, al defender una razón calculadora, donde todo está programado, los realistas combaten el carácter imprevisible, sorpresivo e incontrolable de la utopía.

La actual pugna entre la razón utópica y la razón instrumental me parece muy bien reflejada en la siguiente anécdota que cuenta el teólogo holandés Edward Schillebeeckx:

*«Una vez aterrizó un europeo con su avión en medio de un poblado de habitantes africanos que miraban atónitos al extraño pájaro grande. El aviador, orgulloso, dijo: 'En un día he recorrido una distancia para la que antes necesitaba treinta'. Entonces se adelantó un sabio jefe negro y preguntó: 'Sir, ¿y qué hace con los 29 restantes?'».*

## 2. LA UTOPIA DE LA GLOBALIZACIÓN: UNA TRAMPA EN TODA REGLA

Pero lo más llamativo y sorprendente del caso es que, mientras se destierra a la utopía de todo el territorio de lo humano y de la naturaleza, se nos hace creer que está haciéndose realidad a través de la globalización. Ésta sería, según el neoliberalismo, la traducción política y económica del «mejor de los mundos» de que hablaba Leibniz. Con el capitalismo democrático, dirá Francis Fukuyama, la humanidad ha llegado al final de la historia; ya no se puede aspirar a más. Ha nacido el «hombre nuevo», que era el ideal de la Ilustración. Se ha hecho realidad el reino de Dios en la historia, que ha sido siempre el viejo sueño de los milenarismos. Consecuencia: carecen de sentido las preguntas de Kant: «¿qué debo hacer? ¿qué me cabe esperar?». No hay nada nuevo que esperar, porque el objeto de la esperanza se ha logrado. No hay nada que hacer, porque todo está hecho. No hay que luchar por la utopía porque ya se ha hecho realidad. Y mucha gente termina por creerse a pies juntillas que la globalización constituye la plena realización de la utopía en el aquí y ahora.

Pero esta argumentación tiene trampa. Y seguro que más de un lector ya la ha descubierto. Voy a intentar hacerla explícita.<sup>1</sup> La globalización es un proyecto imperial que pretende uniformar las culturas, controlar las economías y someter todo tipo de heterodoxia al pensamiento único. Es un manto con el que se quiere ocultar el fenómeno de neocolonización del mundo por el capital multinacional. Es, a su vez, una construcción ideológica, y no la descripción del nuevo entorno económico; una interpretación errónea de la realidad que sustituye a una descripción exacta.<sup>2</sup>

### 3. DE CÓMO UN BELLO TÉRMINO PUEDE PERDER SU SENTIDO ORIGINARIO Y PERVERTIRSE

Y, sin embargo, la actual situación de destierro de la utopía no debe sorprender a los utópicos. Porque ése es su estado natural. Ése es precisamente el significado etimológico de utopías: *ou-topos*, no-lugar. Así lo vio ya el propio Platón, verdadero creador del pensamiento utópico en el IX libro de la obra ya citada La República. El filósofo griego diseña un modelo ideal de ciudad que, en un primer momento, cree posible construir en la tierra. Incluso lo ve realizable en una ciudad griega, donde los ciudadanos serán «buenos y civilizados» (470 e) y «se portarán como personas que han de reconciliarse» (471a, p. 329).

Sin embargo, al final del libro IX, en un texto lleno de grandeza y profundidad como pocos en la literatura antigua, da un giro copernicano, expresa su escepticismo en torno a la posibilidad de realizar la ciudad ideal en la tierra y afirma que esa ciudad **«no existe más que nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra»** (592b). El no-lugar es, sin duda, la verdadera identidad de la utopía.

Si de Platón damos el salto a Tomás Moro, padre de la literatura utópica y creador del neologismo en la obra Utopía (1516), descubrimos el carácter por naturaleza paradójico de dicho concepto. Utopía significa ‘en ninguna parte’, es decir: un lugar que, por mucho que lo busquemos, no lo encontraremos en ningún lugar; una presencia que resulta ausente; una realidad que es irreal; una alteridad que carece de identificación. Eso se comprueba con solo repasar algunos detalles del libro de Moro. Amaurote, la capital de la isla imaginada por Moro, es una ciudad fantasma; su río, Anhydris, no lleva agua; su jefe, Ademus, es un príncipe que no tiene pueblo. Los alaopolitas son habitantes sin ciudad; sus vecinos, los acorios, son habitantes que no tienen país. Como fácilmente

puede apreciarse, estamos ante una complicada y consciente prestidigitación filológica que tiene un doble objetivo: mostrar la plausibilidad de un mundo al revés y denunciar la legitimidad de un mundo supuestamente al anverso.

La ficción de Moro comporta, a su vez, una serie de contradicciones en las que se basan los críticos de la utopía para descalificarla. Utopía es una ciudad ejemplar, pero aislada del resto del mundo; una sociedad sin conflictos, pero armada hasta los dientes; una ciudad libre, pero que alquila esclavos; una ciudad feliz, pero que impone un cúmulo de exigencias ridículas, impropias de una comunidad de personas adultas.

La utopía ha sufrido un proceso de deterioro, que se refleja en la propia definición de algunos diccionarios, que acentúan su ingenuidad, su carácter irreal, quimérico, fantasmagórico. Tales derivaciones nada tienen que ver con el sentido que se le da en el pensamiento y la literatura utópicas. Lo que se han impuesto en el lenguaje ordinario, en la vida social es una caricatura. Así, a las personas utópicas se las considera carentes de sentido de la realidad, de estar en las nubes, de moverse por impulsos primarios, de actuar sentimentalmente, y no de manera racional. No es que se las califique de malas, pero sí de ajenas a la realidad.

#### 4. RECUPERACIÓN DE SU VERDADERO SENTIDO

En realidad, el término utopía es ambivalente, como lo son también mito y -en cierta medida- ciencia. El sentido más frecuente que suele dársele es el negativo, el que implica una connotación peyorativa. Utopía sería casi sinónimo de sueño ilusorio, quimera, fantasía, y se confundiría con lo meramente desiderativo. Es la definición que de ella suelen dar los diccionarios. Por ejemplo, el de María Moliner,



donde leemos: «Utopía: nombre de un libro de Tomás Moro que ha pasado a designar cualquier idea o plan muy halagüeño o muy bueno, pero irrealizable».<sup>3</sup> Cuando se califica a una persona de utópica se está diciendo que no tiene los pies en la tierra y confunde el deseo con la realidad. Ahora bien, utilizar la palabra utopía en ese sentido constituye, a mi juicio, una derivación patológica de la misma.

Utopía se emplea también en sentido positivo como proyecto o ideal de un mundo justo, que implica la crítica del orden presente. Crítica y utopía son las dos grandes líneas que constituyen el pensamiento moderno europeo. Es mérito de Bloch haber recuperado una palabra tan denostada, liberarla de su acepción peyorativa y haberla convertido en categoría mayor de la filosofía. Él devuelve a la utopía la credibilidad que había perdido en el marxismo ortodoxo. Para ello cree necesario renunciar a la oposición entre socialismo utópico y socialismo científico, y establece la distinción -para mí, fundamental- entre utopía abstracta y utopía concreta, decantándose por ésta.<sup>4</sup>

Mérito de K. Mannheim es también el haberla introducido en la sociología del conocimiento. Utopía, para él, no es lo irrealizable sin más, lo irrealizable de forma absoluta, sino «lo que parezca ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente»<sup>5</sup>, es decir, lo que no puede realizarse en unas determinadas coordenadas. Cuando se formula una utopía en el sentido indicado, no se está proponiendo un imposible; se busca cambiar las coordenadas que la hacen imposible para que pueda ser realidad. La utopía tiene, por ende, una doble función, como acabamos de decir: crítica de la realidad existente (función iconoclasta) y alternativa a la misma (función constructiva).

Creo que es aplicable a esta concepción de la utopía lo que dice Herbert Marcuse del marxismo en su emblemático libro *El final de la utopía*:

*«El marxismo ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste ni ha subsistido. Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico social-determinada de lo existente, la toma de conciencia de esas posibilidades y la toma de conciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición muy libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente».*<sup>6</sup>

Ahora bien, con la clarificación conceptual y la recuperación del significado positivo de la utopía, no se resuelven todos los problemas en torno a ella, pues el concepto tiene carácter valorativo y no sólo descriptivo. «Utopía -afirma con razón A. Neusüss- es una categoría esencial dentro del debate 'conceptual-político quizá más importante; el que trata sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo».<sup>7</sup>

Llegamos así a la esperanza, que constituye el impulso y la activación de la utopía concreta.

## 5. VIVIMOS RODEADOS DE POSIBILIDAD

La esperanza no es una simple disposición anímica o una cuestión de carácter que defina sólo a las personas de «naturaleza optimista» y esté ausente de personas con tendencia al pesimismo. Como ha demostrado el filósofo alemán Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza (verdadera enciclopedia de utopías)*, la esperanza es una determinación fundamental de la estructura del mundo, un principio siempre presente y actuante en la realidad objetiva, y un rasgo constitutivo del ser humano. Principio-esperanza: he aquí la noción central de la filosofía de la esperanza que voy a intentar explicitar a continuación.

El determinismo mecanicista entiende la materia como un simple foso de sustancias químicas e identifica la realidad con lo dado aquí y ahora. La realidad tiene pasado y presente, pero no futuro. Se ubica en el terreno de los hechos, de lo «contante y sonante»; se mueve a ras de suelo sin lograr levantar nunca el vuelo. Sólo considera real y verdadero lo que puede verificarse empíricamente. Lo demás, o no existe o no es verdadero. El único lenguaje válido para el determinismo mecanicista es el descriptivo. En esta visión de las cosas, la realidad es más importante que la posibilidad; más aún, ésta queda excluida del horizonte de aquélla.

Sin embargo, para la filosofía de la esperanza, la materia es creadora y activa; la realidad no se reduce a algo inmóvil, sólido, simple, inerte, pasivo; tiene carácter abierto y dinámico. En la realidad no sólo hay presencia, sino también -y de manera preferente- posibilidad. La realidad no es un calco de lo ya acontecido ni el resultado matemático de la suma de los pasados y presentes. Tampoco debe entenderse como un circuito cerrado sin comunicación con el exterior. Se nos presenta, más bien, como un espacio abierto sin límites, de un torrente de agua sin compuertas. Se parece más a una caja de sorpresas que al eterno retorno de lo mismo. Su principal característica es la novedad, no la repetición.

Diría más. Lo real está en proceso o, mejor, es proceso: está siempre en marcha, en permanente construcción, en ininterrumpida creación. En dicho proceso puede suceder todo, nada está decidido de antemano. Por lo mismo, los hechos no son fenómenos aislados e irreversibles, sino momentos de un proceso que discurre con fluidez, aunque no siempre en línea recta sino, con frecuencia, en zig-zag, con avances y retrocesos. Conforme a esta filosofía de la realidad, no vale decir «las cosas son como son», pues pueden -y deben ser- de otra manera.

El mundo no se encuentra terminado ni mecánicamente determinado. Ni siquiera las cosmologías y cosmovisiones que consideran el mundo como creación de Dios o de los dioses tienen

una idea determinista de él. En el mundo -afirma Bloch- «se dan posibilidades objetivas..., ocurren cosas verdaderamente nuevas. Cosas que verisímilmente aún no le habían ocurrido a ninguna realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar».<sup>8</sup>

## 6. LA PERSONA, SER-EN-ESPERANZA

La esperanza está inscrita en las zonas más profundas del ser humano, al que, en otra ocasión, he definido como «ser-en-esperanza».<sup>9</sup> En el centro del ser, más allá de los datos, cálculos e inventarios, «hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo», afirma el filósofo Gabriel Marcel.<sup>10</sup> La esperanza es la respuesta de todo el ser humano a la situación de prueba que constituye la vida y al estado de cautividad o alienación que nos ronda por doquier. La esperanza nos lleva derechamente a desear que la prueba o el estado de cautividad no dure indefinidamente sino que termine cuanto antes. Esta idea de Marcel sintoniza con la del filósofo alemán Max Horkheimer, fundador de la Escuela de Frankfurt, para quien «la teología es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra»; es la «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».<sup>11</sup> Cuanto mayor es la conciencia del ser humano de su finitud, de su cautividad y de las pruebas a que se ve sometido, mayor es su esperanza de verse liberado de ellas. Siguiendo al poeta Hölderlin, habría que decir: cuanto mayor es el peligro mayor es la esperanza de salvación. El ser humano es el guarda-agujas del mundo que no permite que éste vaya a la deriva, sino que lo guía hacia su plena realización, aunque a veces provoca su descarrilamiento.

La esperanza está radicada, a su vez, en el horizonte de la intersubjetividad, del encuentro con el otro. Esperar es, por ende, un acto constitutivo de la persona y de la comunidad. Mi esperanza incluye el esperar de los otros y con los otros. La esperanza de los otros y con los otros activa mi esperar. Mi esperanza sin la de los otros desemboca en solipsismo. Mi desesperar pone a los otros en el disparadero de la desesperación. En suma, esperamos y desesperamos en comunidad. En consecuencia, la esperanza y la des-esperanza son co-esperanza y co-des-esperanza.

La esperanza es también virtud. Se mueve en el horizonte ético, pero ¡cuidado!, no es una virtud de ojos cerrados, pies quietos y manos atadas, como se nos ha presentado tradicionalmente. La virtud de la esperanza tiene los ojos abiertos para analizar la realidad con lucidez, es decir, con sentido crítico. Tiene la mirada puesta en el futuro y los pies en movimiento. Gracias a ella, el ser humano emprende el camino hacia la libertad y se pone en éxodo hacia la tierra prometida. Es esperanza-en-acción, que lleva derechamente a transformar el mundo. El principio-esperanza de Bloch se torna compromiso-esperanza. Gracias a él, la esperanza baja de las cumbres de la abstracción idealista, en que ha vivido instalada desde la fundación de la ética como disciplina filosófica, se torna historia o, mejor, «se hace carne», como el Verbo de Dios del prólogo del Evangelio de Juan, y habita entre los humanos.

La esperanza es la virtud del optimismo, pero no del optimismo ingenuo de los cuentos de hadas, donde todo se ve de color de rosa, sino del optimismo militante, que es consciente de las dificultades del camino, si bien cree que pueden vencerse. Sabe que la acción puede fracasar y no lograr su objetivo. Más aún, asume el fracaso como momento necesario del itinerario histórico del ser humano, pero no se queda tumbado al borde del camino, como si el fracaso fuera la última palabra, el último acto. Cree, más bien, que puede superarlo. El ser humano puede sentirse afectado negativamente por las múltiples adversidades de la vida, pero tiene capacidad para

intentarlo otra vez, no dándose nunca por vencido. Corrigiendo el viejo adagio latino, *¡alea non iacta est!* (= «la suerte todavía no está echada»).

En síntesis, y recurriendo a la espléndida caracterización del teólogo y filósofo brasileño Rubem A. Alves, podemos decir que la esperanza «es el presentimiento de que la imaginación es más real y que la realidad es menos real de lo que parece... Es la convicción de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja que el realismo quiere hacernos creer, que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual y que, de una forma milagrosa e inesperada, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad».<sup>12</sup>

## 7. CRÍTICAS A LA UTOPIA

A la utopía le llueven las críticas por doquier. Son muchas, muy severas y proceden de todos los campos. (A veces -todo hay que decirlo- más que críticas son insultos y exabruptos). Y no puede ser de otra manera porque, según indicaba más arriba citando a Neusüss, se trata de una categoría esencial del debate 'conceptual-político'. Intentaré resumirlas a continuación.

### **a) Fase precientífica del pensamiento humano**

Hay quienes consideran a la utopía una fase pre-científica e incluso pre-racional, del pensamiento humano, que ya ha sido superada por la razón moderna y por la cultura científico-técnica. Las funciones que ella ejerció en su momento han sido asumidas por la filosofía y las ciencias sociales. Por ello lo mejor que puede hacerse es eliminarla del actual horizonte cultural y del debate filosófico-político.

Mantenerla, argumentan los críticos, significaría seguir instalados en el mito.

### **b) El pensamiento conservador: desconfianza y miedo a la utopía**

El pensamiento conservador también se muestra crítico o, mejor, incómodo con la utopía. Y ello por varias razones. Al tener una concepción pragmática y productivista de la realidad y de las relaciones humanas, la utopía le parece estéril, inútil, ineficaz. La lógica del cálculo, que caracteriza a dicho pensamiento, torna innecesario el mundo de lo utópico, que rompe todos los cálculos. El discurso utópico se queda en pura palabrería, se evade de la realidad y se muestra inoperante, ya que no dispone de los medios materiales para hacer realidad lo que anuncia. Además, argumenta el pensamiento conservador, la utopía es profundamente desestabilizadora del orden establecido, que debe salvarse por encima de todo, ya que es el estado natural del mundo. Si no se salva el orden, se impone el caos.

Pero lo que más pesa en la crítica de la tradición conservadora -política y cultural- es el miedo a que se haga realidad la utopía de la justicia e igualdad en el mundo; en cuyo caso, quienes siempre han detentado el poder y han vivido en la abundancia, perderían sus privilegios, y quienes se han sentido excluidos accederían a unas condiciones dignas de existencia.

### **c) Planificación, totalitarismo y violencia**

A la utopía se la acusa también de totalitaria y violenta. Así Karl Popper en *Miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos*. Según él, la utopía -todas las utopías- busca(n) la realización de lo imposible. Eso exige implantar una planificación global. Y lo que se consigue por ese camino es la destrucción de la sociedad, la tiranía o la sociedad cerrada. La planificación sólo se logra a través de la violencia e imponiendo un modelo totalitario. El resultado de todo intento de realizar lo imposible lo expresa Popper muy gráficamente:

«La tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno». Y todavía más: «Ella engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición».<sup>13</sup>

¿Qué hacer, entonces, según Popper? Algo tan vaporoso y abstracto como «ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no... hacer felices a los demás, puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez significaría una intrusión en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones».<sup>14</sup> Las buenas intenciones hay que reprimirlas. A Popper no le parece humanamente posible, ni tampoco deseable, amar a mucha gente y sufrir con quienes sufren, pues esa actitud terminaría por destruir nuestra capacidad de ayuda. Ante el sufrimiento y la injusticia no cabe otra actitud que concretarse en casos concretos y, ahí, hacer la vida más llevadera a los demás, pero nunca intentar transformar las estructuras.

#### **d) Faz de la postmodernidad**

También la postmodernidad se muestra especialmente molesta con la utopía y hace todo lo posible por eliminarla de su horizonte mental y vital. El clima postmoderno declara fracasados los grandes ideales de la modernidad. Y parte de razón no le falta. Sucede, sin embargo que, en este aspecto, a la postmodernidad se le puede aplicar el juicio de Bloch sobre la actitud roma de la modernidad hacia la religión: que no tiene capacidad de discernimiento y termina por arrojar al niño junto con el agua sucia de la bañera.

La postmodernidad proclama el final de los grandes relatos y renuncia a formular proyectos de transformación global de la sociedad. Ahí demuestra su faz antiutópica. Niega todo valor a la utopía apoyándose en dos bases. La primera, el idealismo y trascendentalismo que definen a la utopía. «Tomar partido por una conciencia y una sociedad autópticas es algo necesario hoy. El fin de



la utopía, a fin de cuentas, tiene una virtud incuestionable: nos baja del cielo a la tierra». <sup>15</sup> La segunda consiste en negar todo sentido a la historia. «No existe telos alguno de la historia, sino que ésta, al contrario, se presenta como experiencia repetitiva -a través de mediaciones simbólicas siempre nuevas y con distintos grados de conciencia- de la misma imposibilidad de conciliación». <sup>16</sup> Vattimo matiza un poco más esta idea y habla del «fin del sentido emancipador de la historia».

#### **e) Una escatología secularizada**

Hay quienes consideran a la utopía como una escatología secularizada. Por ello la critican con la misma radicalidad con que lo hacen con las escatologías religiosas que pasan por la historia de puntillas, sin ser conscientes de los sufrimientos de los seres humanos, y proponen un ideal de bienaventuranza futura meta histórica, desinteresándose de todo lo que acontece en la historia. En este sentido creen que la utopía es una especie de huida hacia adelante, no pisa tierra y se refugia en lo espiritual y trascendente. Sin duda que hay razones, y muy poderosas, para hacer dicha crítica, porque mucho de esto han tenido las escatologías religiosas y los utopismos futuristas. Pero no se cae en la cuenta de que muchas escatológicas religiosas poseen una rica dimensión utópico-liberadora para la humanidad en el presente y el futuro históricos, y que hacen propuestas de salvación en la historia.

#### **f) Contra la ingenuidad utópica**

Tengo que referirme a un último cuestionamiento, que me parece uno de los más sólidamente fundamentados. Es el del economista Franz Himkelammert, quien critica la «ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social», muy presente tanto en el pensamiento burgués, que cree encontrar en el mercado burgués una tendencia al equilibrio de intereses por mor de una mano invisible, como en el socialista, para quien la organización socialista de

la sociedad constituye la clave de la libertad total del ser humano concreto<sup>17</sup>. Partiendo de estas bases desenmascara las trampas de tres tipos de pensamiento: el conservador, el anarquista y el soviético. La ingenuidad utópica posee una fuerte potencialidad destructora y retorna hoy en la modalidad de la antiutopía. En ese sentido, Himkelammert cuestiona con especial radicalidad el pensamiento antiutópico del neoliberalismo actual, representado ejemplarmente en el economista Friedrich Hayek y el filósofo Karl Popper, quienes presentan la antiutopía como utopía verdadera.<sup>18</sup>

## 8. REHABILITACIÓN CRÍTICA DE LA UTOPIA

### a) Una utopía no mitificada

¿Qué hacer ante las críticas? Yo creo que hemos de tenerlas en cuenta, analizar sus fundamentos, valorarlas en sus justos términos, saber de dónde vienen y qué intereses las mueven.

A su vez, caben varias actitudes ante la utopía. Una muy extendida hoy consiste en declararla muerta y bien muerta, y no hacer nada por su recuperación, ya que se mueve en el horizonte de los grandes mitos a los que debe renunciarse. Yo creo, sin embargo que, a pesar de las críticas -algunas de ellas bien fundadas- la utopía no está tan muerta como se nos quiere hacer ver. Ésa es precisamente la estrategia del pensamiento antiutópico: alegar que ya no es necesaria la utopía porque se ha hecho realidad y ya no cabe esperar más. Pero la utopía está suficientemente enraizada en la realidad y en el ser humano como para que pueda morir, y menos aún por un decreto del neoliberalismo, su principal adversario hoy.

Otra actitud sería la de apostar por un pensamiento de intención utópica, pero en clave negativa, sin hacer propuestas, sin ofrecer alternativas. La oscuridad del presente no deja otro camino que el de

la crítica de lo existente. Dicha actitud debe ser tenida en cuenta para no caer en los fáciles discursos afirmativos, pero puede ser paralizante y desembocar en pesimismo.

Una tercera postura, con la que sintonizo, es la de la rehabilitación crítica de la utopía. Ahora bien, se trata de una utopía no-mitificada, guiada por un interés emancipatorio y animada por una intención ética, en la línea expuesta por J.-A. Pérez Tapia.<sup>19</sup> La utopía es necesaria como: imagen movilizadora de las energías humanas, horizonte que orienta y guía la praxis, instancia crítica de la realidad, alternativa al sistema, imagen visualizadora y anticipadora de una idea y, en fin, «perspectiva para la prospectiva» (P. Ricoeur). Dicha utopía ha de ser rehabilitada no apologéticamente, sino de forma crítica, insisto, es decir, cuestionando la «ingenuidad utópica», tan presente en las diferentes teorías y prácticas sociales, como atinadamente observa Himkelammert.

#### **b) Con intencionalidad ética**

La utopía debe responder a una visión dialéctica y abierta, no determinista, de la realidad, como ya indiqué más arriba al hablar de la filosofía de la esperanza. Ha de responder -y mantenerse fiel- a la intención ética que la anima, consciente de la distancia entre cómo es el mundo y cómo debe ser, pero con el propósito de aproximar el ser al deber ser. Intención ética que debe traducirse en imperativo ético según las diferentes formulaciones que ha recibido en las distintas filosofías morales. La más conocida es la de Kant, en sus varias fórmulas: «Actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre y en todo tiempo como fin y nunca como simple medio», o: «Actúa de tal manera que la máxima de tu acción se convierta por tu voluntad en ley universal». Se trata de un imperativo que obliga tanto a uno mismo como a los demás, y tiene carácter universal e incondicional.

El imperativo categórico kantiano ha sido reformulado por la ética discursiva apelando al consenso como condición necesaria para su universalidad: «En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás, con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad». La reformulación del imperativo por la teología de la liberación pone el acento en la opción por los pobres: «¡Libera al pobre, al oprimido!».

### **c) Que compagine crítica y propuesta**

La rehabilitación crítica de la utopía exige compaginar adecuadamente la doble dimensión que la define desde sus orígenes: la crítica y la propuesta. Ha de configurarse como utopía cosmo-socio-antropológica, en otras palabras: atender a la interrelación individuo-sociedad-cosmos, sujeto-comunidad-naturaleza, y proponerse como meta el logro de la autorrealización personal dentro de la realización de la humanidad y de la liberación de la naturaleza. Esta idea se recoge en el imperativo ético-ecológico formulado por Hans Jonas en su obra *El principio de responsabilidad* (edición en castellano: 1995): «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra».

### **d) Abierta a la alteridad**

La utopía debe estar abierta a la alteridad como principio ético por excelencia, que reconoce al otro como otro y distinto de mí. Es en la diferencia, y no en la igualdad clónica conmigo, donde tienen su base el respeto y la acogida del otro. En este horizonte se sitúa E. Lévinas, para quien el otro no es una sustancia ni un concepto, ni un simple elemento de una especie, ni un objeto de conocimiento o representación, sino que es anterior a toda razón. La dialéctica de las razones y la razón de Estado que totaliza las razones no pueden

escuchar al otro. El otro es rostro, palabra, orden, súplica y, en cuanto tal, obliga, exige respuesta, ayuda, compasión, solicitud. Estamos en el corazón mismo de la idea de responsabilidad para con el prójimo, para con los demás. El otro, para Lévinas, no es una totalidad abstracta, sino «el huérfano, la viuda y el extranjero», que demanda de nosotros escucha y acogida.<sup>20</sup>

La ética se convierte, así, para Lévinas, en filosofía primera. Y la ética son los demás en el otro. Más aún, como afirma U. Eco en clara línea levinasiana, la ética empieza cuando los demás entran en escena. Son los demás, es su mirada, su rostro, su desnudez lo que nos define y confirma. La responsabilidad para con el otro no es resultado de un contrato; sino fruto de la entrega, de la donación, de colocarse en el lograr del otro. Me resulta, por tanto, irremplazable.

Lévinas reformula la categoría moderna de subjetividad como hospitalidad. Todos somos extranjeros y, por eso, todos somos huéspedes unos de otros. De la hospitalidad dependemos para poder vivir y a ella estamos obligados para que vivan los otros. Como afirma F. Savater en clara línea levinasiana, «portarse hospitalariamente con quien lo necesita -y por ello se nos asemeja- es ser realmente humano.<sup>21</sup>

¿En qué relación se encuentran «totalidad e infinito»? El primado filosófico le corresponde a la idea de infinito, que Lévinas define como la trascendencia en el rostro del otro. La totalidad, sin embargo, sofoca la alteridad. La utopía que pretendo rehabilitar ha de responder a un interés emancipatorio integral e integrador, y no excluyente por razones de género, raza, situación social, religión, etc.

Con mi amiga Adela Cortina me hago dos preguntas: por una parte, «¿si no es irresponsable vivir exclusivamente de principios ideales?», que es uno de los defectos en que incurren los utopismos de toda laya y las éticas de la intención; por otra, «¿si no es inmoral el renegar

de ellos (de los principios ideales) y conformarse con lo que hay?», que es la táctica de los realistas y pragmáticos, a los que me refería al principio de esta exposición. La respuesta en ambos casos no puede menos que ser positiva. Termino con una afirmación de la misma autora, A. Cortina, que sirve de guía tanto en mi pensar como en mi actuar utópicos: «Sin un futuro utópico en el que quepa esperar y por el que quepa comprometerse, carece de sentido nuestro actual presente».<sup>22</sup>

Notas

<sup>1</sup> Cf. R. Fournet-Betancourt, *Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales*: Pasos n. 88 (1999) 9-21.

<sup>2</sup> Cf. A. Touraine, *La globalización como ideología*: EL PAIS 29.9.1996, 17.

<sup>3</sup> M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, tomo II, Gredos, Madrid 1981 (reimpresión), 1428. Moliner remite a los conceptos «Ilusión» e «Imposible».

<sup>4</sup> Cf. E. Bloch, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977-1980. En el primer volumen elabora una antropología utópica o de la esperanza. En el segundo hace un amplio recorrido por las grandes utopías a lo largo de la historia: médicas, sociales, técnicas, arquitectónicas, geográficas, pictóricas, musicales, literarias y sapienciales. En el tercero estudia las «imágenes desiderativas del momento pleno» en diferentes ámbitos, centrándose en las religiones. La edición castellana está agotada hace tiempo. He propuesto su reedición a varias editoriales y hasta el presente no he tenido éxito. A ver si en el 2000 alguna me hace caso.

<sup>5</sup> K. Mannheim, *Ideología y utopía*. Introducción a la sociología del conocimiento, Aguilar, Madrid 1973, 200.

<sup>6</sup> H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1981, 2ª edición, 17-18. Traducción de Manuel Sacristán. La edición original es de 1967.

<sup>7</sup> A. Neusüss, *Utopía*, Barral Editores, Barcelona 1971, 24.

<sup>8</sup> E. Bloch, *Man as Possibility*: Cross Currents 18 (1968) 279 y 281.

<sup>9</sup> J.-J. Tamayo, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, 19.

<sup>10</sup> G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Lovaina 1949, 28.

<sup>11</sup> M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1976, 106.

<sup>12</sup> R. A. Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca 1976, 219.

<sup>13</sup> K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona 1981, 403.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> M. Porta, *El final de la utopía*: EL PAIS, 11.6.1986.

<sup>16</sup> F. Crespi, *Ausencia de fundamento y proyecto social*, en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988, 345.

<sup>17</sup> F. Himkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José (Costa Rica) 1990, 2 ed., 13.

<sup>18</sup> Esta crítica constituye la parte central de la obra.

<sup>19</sup> J.-A. Pérez Tapia, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, 1995, 96-110.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 9. Cf. A. Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta/UNED, Madrid 1997.

<sup>21</sup> F. Savater, *ética para Amador*, Ariel, Barcelona 2000, 35ª edición, 187.

<sup>22</sup> A. Cortina, *Ética del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid 1991. Subrayados míos.





# La esperanza de Jesús\*

## Claves para la reflexión

La esperanza es otra de las dimensiones que la teología tradicional de carácter esencialista y ahistórico ha negado a Jesús de Nazaret. A él podía aplicársele la máxima de Epicuro: «*nec metu nec spes*». En la vida de Jesús no había lugar para dudas o vacilaciones, desesperanza o desánimo. Por tanto, tampoco para la esperanza. Jesús actuó conforme a un plan establecido previamente por Dios, en el que no había lugar para sorpresas, novedades o sobresaltos. Todo estaba programado. Donde más claramente se quiere ver esta idea es en el evangelio de Lucas, que comienza con la respuesta favorable de María al anuncio del ángel de que será madre de Jesús, «llamado Hijo del Altísimo» y al que «el Señor le dará el trono de David, su padre», sin intervención alguna de varón: «He aquí la esclava del Señor, hágase

---

\* Juan José Tamayo, *Dios y Jesús*, Serie: Hacia la comunidad No. 2. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 52-74.

en mí según tu palabra» (Lc 1.3 8), y termina poniendo en boca de Jesús, momentos antes de expirar, las palabras del Salmo 31.6: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 2.46), que es lo mismo que decir «misión cumplida». La misma intención se cree descubrir en las palabras finales de Jesús según el evangelio de Juan: «Todo está cumplido» (Jn19.30).

Esta imagen de Jesús me parece una versión sesgada y deformada de la totalidad de su persona, mensaje y obra, tal como aparece en los evangelios y en el conjunto del Nuevo Testamento. Su humanidad queda ensombrecida o, peor aun, caricaturizada hasta resultar irreconocible. Durante las últimas cuatro décadas, la reflexión histórica y teológica sobre Jesús de Nazaret ha dado un importante giro al respecto y ha recuperado la esperanza como actitud básica de Jesús ante la vida y como principio movilizador de su práctica liberadora. Dicha recuperación ha tenido lugar preferentemente gracias a la teología de la esperanza (J. Moltmann) y a la teología de la liberación (G. Gutiérrez, J. Sobrino, L. Boff). Jesús no es sólo el soporte objetivo de nuestra esperanza por su resurrección, sino sujeto y actor de la esperanza, y ello en medio de la oscuridad de la historia y del silencio de Dios, y no en una situación idílica.

En esta ponencia me referiré primero a la esperanza como principio y virtud. Después, seguiré el rastro de la esperanza en la historia de Israel. Me centraré, en tercer lugar, en la esperanza Jesús: en su contenido y en su modo de vivirla.

## 1. EL PRINCIPIO-ESPERANZA: VIVIMOS RODEADOS DE LA POSIBILIDAD

La esperanza no es una simple disposición anímica que defina sólo a personas de naturaleza optimista y esté ausente en personas de talante depresivo. Se trata, más bien, de un principio presente en

la realidad objetiva y de un rasgo fundamental de la conciencia humana. Bloch habla certeramente del «principio esperanza».<sup>1</sup> Intentemos expresar el significado de esa expresión.

El determinismo mecanicista entiende la materia como un «simple foso de sustancias químicas» e identifica la realidad con lo dado y lo que las cosas son aquí y ahora. Para él, la realidad tiene pasado y presente, pero no futuro. Se ubica en el terreno de los hechos, de lo «contante y sonante», de lo que puede verificarse empíricamente. Lo que no admite verificación o no se encuentra en la sucesión de los hechos escapa a los conceptos mecanicistas de materia y realidad. En esta visión de las cosas, la realidad es más importante que la posibilidad; más aun, ésta queda excluida del horizonte de aquélla.

Para la filosofía de la esperanza, por el contrario, la materia es creadora y activa, y la realidad no se reduce a algo inmóvil, sólido, simple, inerte, sino que tiene carácter abierto y dinámico; no se sitúa a ras de suelo, sino que levanta el vuelo. En la realidad no sólo hay presencia; se percibe también la posibilidad, como veremos un poco más adelante en un luminoso texto de Bloch. La realidad no es un circuito cerrado o un calco de lo ya acontecido que se repita siempre de la misma forma, sino un espacio abierto sin límites y una constante novedad cargada de sorpresas. Lo real está en proceso o, mejor, es proceso; está en permanente construcción, en ininterrumpida creación, y la esperanza aparece como el principio que guía dicho proceso hacia la meta. En el proceso nada está decidido de antemano; todo está en marcha. Los hechos no son fenómenos aislados, estáticos e irreversibles, sino momentos de un proceso que discurre con fluidez. No es válida, por tanto, la expresión «las cosas son como son». Pueden ser de otra manera.

El mundo no está completamente terminado ni mecánicamente determinado. Todo lo contrario, en él «se dan posibilidades reales objetivas (...), ocurren cosas verdaderamente nuevas -afirma Bloch- Cosas que verosímelmente aún no le habían ocurrido a ninguna

realidad (...) Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera existen por ahora. Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia. En la prisión de la mera presencia ni siquiera podríamos movernos o respirar».<sup>2</sup> Se trata de la más nítida formulación del principio-esperanza. El mundo se presenta ante nuestros ojos -si están abiertos- como un laboratorio de la salvación posible.

Cuando se renuncia a la concepción cerrada y estática del ser, surge en el horizonte la verdadera dimensión de la esperanza, bajo cuya dirección la realidad se orienta hacia la prosecución de su objetivo: «un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada», en expresión de Bloch.

## 2. LA ESPERANZA, DIMENSIÓN CONSTITUTIVA DEL SER HUMANO

La esperanza está radicada en las zonas más profundas del ser humano, al que en otra ocasión he definido como «ser-en-esperanza».<sup>3</sup> En el centro del ser, más allá de los datos, cálculos e inventarios, «hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo».<sup>4</sup> A su vez, la esperanza se inscribe en el horizonte de la intersubjetividad, del encuentro con el otro.

La esperanza es la respuesta de todo el ser humano a la situación de prueba que constituye la vida y a la situación de cautividad o alienación en que a veces nos encontramos. En este caso, la esperanza nos lleva a ansiar que la prueba o el estado de cautividad llegue a su fin lo antes posible. Cuanto mayor es mi conciencia de finitud, de cautividad y de las constantes pruebas a que me veo sometido, más fuerte es la esperanza de verme liberado de ellas. A mayor conciencia del peligro, mayor grado de esperanza en la salvación, como indicara

Hölderlin. La esperanza se inscribe en la estructura del ser humano: en su conciencia, libertad, historicidad, alteridad y mundanidad.

El ser humano tiene conciencia de su finitud y contingencia, pero no se instala cómodamente en dicho nivel, sino que aspira a la infinitud y la definitividad. Es precisamente la tensión entre su ser finito y su aspiración a la infinitud lo que lleva al ser humano a buscar la plenitud. La esperanza está presente y activa en la libertad. Ésta es frágil y quebradiza y se siente amenazada desde muchos frentes; puede romperse en mil pedazos y conducir al ser humano al fracaso de su proyecto vital. Pues bien, la esperanza libera a la frágil libertad de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada esperanzada al futuro salva a la quebradiza libertad de sucumbir en los brazos de la fatalidad.

La esperanza opera activamente en la relación del ser humano con el mundo, haciendo converger la aspiración de la humanidad a su plena realización y las posibilidades de liberación del mundo. El ser humano es el «guarda-agujas» de la ruta que ha de seguir el mundo, llevándolo en la buena dirección y a la velocidad adecuada. A veces, sin embargo, gira la aguja en dirección equivocada y provoca el descarrilamiento del mundo. Cuando eso sucede, se apodera de la humanidad una desesperanza generalizada que resulta difícil regenerar. Es el caso de los «holocaustos humanos» que jalonan la historia humana y son cada vez más dramáticos.

En su largo caminar por la vida, y en medio de múltiples fracasos, la esperanza humana va logrando importantes metas que constituyen un buen aliciente para seguir la marcha. Pero esas metas no tienen carácter definitivo; apuntan siempre a otras nuevas. La llegada a la meta definitiva conduciría a la «melancolía del cumplimiento» (Bloch) y, quizá también, al hastío. El ser humano, observa J. Alfaro, «no se realiza plenamente en ninguna decisión de su libertad; ninguna conquista de su acción transformadora representa la etapa definitiva: las desborda en el acto mismo de cumplirlas. Su esperanza va siempre

más allá de sus esperanzas; su futuro trasciende inevitablemente todas sus concretas realizaciones. Entre su aspiración ilimitada que le impulsa a obrar y los resultados de su acción en el mundo, hay un desnivel insuperable. La existencia humana es un continuo rebasarse a sí misma».<sup>5</sup>

El carácter histórico-temporal del ser humano, en fin, constituye el mejor fundamento de la esperanza. La esperanza tiene su arraigo en la temporalidad. El ser humano es “criatura en el tiempo» y, en cuanto tal, sigue su curso hacia el futuro. En el devenir histórico, quien tiene el primado es la “esperanza-esperante» (P. Laín Entralgo). La esperanza constituye a la persona en cuanto ser histórico, es decir, ubicado en el presente, heredero del pasado y orientado al futuro. El sujeto de la esperanza es el ser humano en su unidad psicofísica. Él espera “con su apetito sensible y su voluntad, deseando y queriendo el objeto de la esperanza (...), con su inteligencia, moviéndose intelectivamente hacia la concepción de los proyectos de ser en que esa esperanza se concreta (...), con su cuerpo, aspirando a una inmortalidad integral y definitiva».<sup>6</sup> Esto se manifiesta de manera especial en las respuestas de las distintas religiones y filosofías al problema de la muerte.

Quien se mueve hacia el futuro es el ser humano en su dimensión personal y comunitaria. Esperar es, por ende, un acto constitutivo de la persona y de la comunidad. Mi esperanza incluye el esperar de los otros. El esperar de los otros activa el dinamismo de mi esperanza. En consecuencia, la esperanza es co-esperanza: esperamos en comunidad.

Como vimos en el capítulo anterior, el vocabulario hebreo utiliza las mismas raíces para referirse a las actitudes espirituales de fe, confianza, esperanza y amor. Ello indica lo estrechamente relacionadas que se encuentran. La esperanza, que tiene sus raíces en la fe-confianza, se despliega hacia el futuro y dinamiza la vida de la persona y de la comunidad creyente, cuya expresión más auténtica

es el amor. Aquí vamos a ocuparnos de la esperanza. Creo que puede afirmarse, con Bloch, que la religión bíblica es la fuente de la esperanza y la reserva de la conciencia escatológica. Tal idea puede confirmarse en una serie de figuras, imágenes, símbolos y tema que recorren, cual hilo rojo, dicha religión; Abrahán, Moisés, promesa, éxodo, mesianismo, tierra prometida, vida, liberación, resurrección, nuevo cielo y nueva tierra, etc. A continuación vamos a fijarnos en dos figuras paradigmáticas de la esperanza: Abrahán y Moisés, y en dos fenómenos significativos que revelan la alta temperatura utópica de la comunidad de Israel: el éxodo y el profetismo.

#### **a) Ponerse en camino confiando en la promesa**

La figura del patriarca Abrahán constituye el punto de partida del largo itinerario de un pueblo en busca de la tierra prometida. En respuesta a la llamada de Dios, el patriarca se pone en camino confiando en la promesa de Dios de darle una tierra y una descendencia numerosa y de bendecir en él a todos los pueblos (Gn 12, 1-3). La utopía de la tierra no se sustenta en certeza racional alguna, ni en el poderío del patriarca, ni en el entorno en que está instalado Abrahán. La única garantía de que puede lograrse la utopía de la tierra es la promesa de alguien que es mayor que el patriarca y del que puede fiarse. La respuesta a la promesa por parte de quien la recibe es doble: fiarse y ponerse en camino. La persona que no se fía de la promesa, quien no da crédito a la palabra del otro, difícilmente podrá albergar utopías, y menos aun hacerlas realidad. Quien no se pone en camino, no podrá activar el potencial de esperanza que se esconde en su interior.

#### **b) Moisés: hacia una conciencia alternativa**

Moisés crea en el pueblo oprimido una conciencia alternativa que da lugar al nacimiento de una comunidad libre y liberada. Rompe con la religión triunfalista y esclavizante y pone las bases para una religión de la libertad. Desenmascara la política de opresión y

explotación de los faraones y defiende una política regida por la justicia y la compasión. Moisés -como antes Abrahán- no parte de certezas. Si hay alguna, ésta es el hecho de la esclavitud. Lo que venga después no está escrito ni se conoce a ciencia cierta; responde al anhelo de liberación del pueblo. Moisés no tiene firmada ninguna póliza que asegure un final feliz a la marcha que emprende por el desierto con su pueblo. Es de nuevo la confianza en la promesa de Dios, que le dice a Moisés: «Yo estoy contigo» (Ex 3.11), y al pueblo: «Yo soy el Señor, os quitaré de encima las cargas de los egipcios, os rescataré de vuestra esclavitud» (Ex 3.6), y el ponerse en camino (Ex 12.37). Tras la larga y fatigosa caminata, Moisés levanta la vista y contempla la tierra prometida. Pero no llega a disfrutar de la hermosa mañana de la liberación. Sin embargo, como en la canción de Labordeta, se había puesto en camino para hacerla posible y para empujar la historia hacia la libertad.

### **c) El éxodo: la liberación es posible**

El éxodo es la experiencia fundante del pueblo de Israel. Reaparece como memorial de la esperanza y de la liberación en las diferentes etapas de su historia y logra movilizar sus energías utópicas en momentos de frustración colectiva. Viene a mostrar que todo fatalismo puede ser vencido, las cadenas de la esclavitud pueden romperse y la experiencia religiosa no es, por su propia naturaleza, adormecedora de conciencias, sino que puede ayudar al pueblo a liberarse de sus cadenas y suscitar rebeliones. En otras palabras, la utopía puede hacerse realidad en la historia gradualmente.

La liberación no es obra de un *deus ex machina* que actúe desde arriba y fuera de la historia, ni sucede por arte de magia; exige recurrir a las mediaciones históricas. La liberación es un proceso gradual, no siempre lineal; un proceso no exento de dificultades que pueden desembocar en desencanto. Una de ellas es la lejanía de la meta, que parece convertirse en misión imposible. Otra, el recuerdo del pasado que, aunque en régimen de esclavitud, permitía asegurar la



supervivencia. Otra, en fin, el miedo a la libertad que pesa negativamente en el ánimo del pueblo, a veces incluso más que la aspiración a la liberación. Sin embargo, a pesar de las dificultades, el pueblo sigue caminando bajo el impulso de la promesa de Dios y con la esperanza de vivir en la «tierra que mana leche y miel».

#### **d) Los profetas de Israel: imágenes de la utopía**

El profetismo bíblico es otra de las fuentes de la esperanza bíblica que activa el principio del éxodo en tiempos de desencanto. En el conflicto entre el poder del destino y la fuerza de la libertad humana, los profetas de Israel se decantan por ésta. La profetisa griega Casandra anuncia resignada la caída de Troya como necesidad ineludible. La decisión humana no es capaz de evitar el desenlace fatal. También los profetas de Israel anuncian el desenlace fatal de la historia del pueblo, pero sólo como posibilidad, que puede ser modificada por la libre decisión de la persona y por la acción liberadora de Dios. El futuro no está decidido. La historia puede dar un giro de noventa, ciento ochenta y hasta trescientos sesenta grados. La práctica humana resulta decisiva en el cambio de rumbo de la historia hacia un futuro más justo. La libertad puede quebrar las fuerzas del destino.

La literatura profética describe la utopía de un mundo mejor con una gran riqueza de imágenes en las que se han inspirado algunas de las más bellas utopías formuladas ulteriormente y en sintonía con muchas de las reivindicaciones que hoy plantean los movimientos alternativos. Isaías presenta al Mesías como «árbitro de las naciones y juez de pueblos numerosos» (Is 2.4a). En la era mesiánica, «de las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2.4b). La utopía de Isaías es, a juicio de Bloch, «el protomodelo de la internacional de la paz».

El mismo profeta formula la utopía del encuentro solidario y fraterno entre la naturaleza y la humanidad, que anticipa el ideal

franciscano de la hermandad del ser humano con todos los seres de la creación en pie de igualdad, y se anticipa a los movimientos ecologistas en su compromiso por liberar a la naturaleza de la opresión a que se ve sometida: «Habitará el lobo con el cordero, la pantera con el cabrito, el novillo y el león pacerán juntos: un muchacho pequeño los pastorea. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente» (Is 11.6-8). La relación del ser humano con los animales es de sujeto a sujeto, y no de sujeto a objeto.

Una nueva imagen de la esperanza muy extendida en la Biblia es el cántico nuevo: «Cantad al Señor un cántico nuevo, su loor desde los confines de la tierra. Que le cante el mar y cuanto contiene, las islas y sus habitantes» (Is 42.10; cf. Sal 96.1; 98.1). Un pueblo dominado, esclavizado, no puede cantar. Un pueblo libre o en camino hacia la libertad debe dejar de lamentarse, de llorar, y festejar la libertad bien como realidad bien como anticipo, entonando canciones.

La Biblia recurre a menudo a la imagen de la fertilidad de la mujer estéril. Habla de mujeres que lograron superar la esterilidad y engendraron hijos llamados a asumir importantes responsabilidades en la historia de su pueblo (1 Sam 2.5; Sal 113.9). La esterilidad física no tiene por qué entenderse como signo de reprobación de Dios o como motivo de lamentación, porque del vientre de la mujer estéril puede surgir un futuro nuevo (Is 54.1-10).

En una sociedad donde la clase dominante actúa por móviles mercantiles y gasta el dinero en la adquisición de cosas superfluas, los profetas defienden la gratuidad del sustento. Quienes tienen hambre y sed pueden saciar ambas necesidades gratuitamente: «Oíd, sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero; venid, comprad trigo, comed sin pagar; vino y leche de balde. ¿Por qué gastáis dinero con lo que no alimenta? ¿Y el salario en lo que no da hartura? Escuchadme atentos, y comeréis bien, saborearéis platos

sustanciosos» (Is 55.1-2). Los profetas denuncian severamente los comportamientos que atentan contra los derechos de los pobres: acumulación de bienes, explotación económica, orden jurídico legitimador de la injusticia estructural, culto encubridor de actitudes insolidarias, etc. El ayuno que Dios quiere consiste en compartir el pan con el hambriento, vestir al desnudo, acoger al prójimo, liberar a los oprimidos, hospedar a quien carece de techo (Is 58.6-7).

Otra imagen de la utopía es la creación de un cielo nuevo y una tierra nueva, que comporta la transformación total del mundo (Is 65.17-18). Opera aquí la oposición entre pasado-futuro. El Dios de Israel no mira al pasado con añoranza, sino que es un Dios de futuro que hace todo nuevo: «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo, mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43.18-19). En el ideal profético del futuro no entra la restauración o la vuelta a la edad dorada de los orígenes, sino la creación de una nueva humanidad reconciliada con el cielo y la tierra.

Los profetas recurren a la imagen del corazón nuevo y el espíritu nuevo para anunciar la transformación interior y exterior de la persona: el cambio de mentalidad, de vida, de actitudes, de sentimientos (Ez 36.26-27). Es la interiorización de la religión -de la que ya hablamos en el capítulo primero-, frente a las manifestaciones espectaculares, con frecuencia vacías de espiritualidad. Los profetas no entienden la Ley como un código de normas que haya que cumplir bajo la amenaza del castigo, sino como una aspiración inscrita en el corazón humano que se despliega en la práctica de la justicia (Jr 31.31-34).<sup>7</sup> La circuncisión física deja de ser criterio válido para la experiencia religiosa de Israel. La verdadera circuncisión es la interior, la del corazón, como afirma Pablo de Tarso: «Pues no está en el exterior el ser judío, ni es circuncisión la externa, la de la carne. El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra» (Rom 2.28-29). Los limpios de corazón llegarán hasta las profundidades del ser humano, descubrirán los valores que ahí se esconden, penetrarán en los

misterios de Dios y verán a Dios (Mt 5.8). «Sólo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos» (A. de Saint Exupéry).

### 3. EL REINO DE DIOS, UTOPIA DE JESÚS

Jesús no fue una persona narcisista, ególatra o megalómana que se autoconvirtiera en el centro de la esperanza. Los textos en que se autodefine como camino, verdad y vida, etc., son textos redaccionales que expresan la teología propia de cada autor. Jesús no tiene puesta su esperanza en el cielo como trascendencia espacial disociada de la historia. En el horizonte de su esperanza tampoco se encuentra la Iglesia como organización jerárquico-patriarcal continuadora de la religión de Israel y disociada del reino de Dios. En el punto de mira de la esperanza de Jesús no está ni siquiera Dios, en cuanto deidad que viva instalado en las alturas, cual los dioses del Olimpo griego, al margen de los afanes humanos.

El contenido de la esperanza de Jesús es: a) el reino de Dios en su unidad de trascendencia e historia; b) en su dialéctica presente y futuro; c) como Buena Noticia para los pobres y marginados/as; d) en relación con la vida.<sup>8</sup>

#### **a) El reino de Dios, en su unidad de trascendencia e historia**

El reino de Dios constituye el «asunto» de Jesús (Kasper), el núcleo central de su predicación, el criterio de su praxis, el «último polo referencial» de su existencia (Sobrino) y la utopía de su vida. Pero, ¿cómo hay que entenderlo? Las interpretaciones no pueden ser más divergentes. Algunas acentúan su dimensión puramente religioso-espiritual y trascendente, hasta desembocar en espiritualismo y trascendentalismo, y descuidan su carácter histórico-social. Sirvan como botón de muestra los testimonios de dos cualificados exégetas. Para R. Schnackenburg, «la salud anunciada y prometida con el Reino

de Dios es una dimensión puramente religiosa. El elemento terreno-nacional y religioso-político ha apartado a Jesús del pensamiento de basileía y con ello se ha opuesto a la expectación generalmente extendida en el pueblo de Dios, por lo que hace a un reino mesiánico lleno de esplendor». <sup>9</sup> Según M. Hengel, «la verdadera liberación de todo poder comienza con la libertad interior, en el sentido del Nuevo Testamento, la obtiene sólo el que ha captado, por la fe, la cercanía del amor de Dios, que le saca de sí mismo y le conduce a los demás». <sup>10</sup>

Otras interpretaciones subrayan unilateralmente la vertiente socio-política del reino de Dios, sin prestar apenas atención a su aspecto religioso-interior. Es el caso de la «lectura materialista» del evangelio, inspirada en el marxismo ortodoxo, que explica los orígenes del movimiento cristiano en clave socio-económica, entiende el cristianismo como una organización social y políticamente revolucionaria y a Jesús como un dirigente subversivo contra el poder invasor. <sup>11</sup>

Ambas concepciones tienen aspectos positivos que no podemos desestimar. Pero consideradas por separado, creo que ninguna de las dos responde adecuadamente al mensaje y a la práctica de Jesús. El reino de Dios, según la certera formulación de I. Ellacuría, «pone en unidad a Dios con la historia (...); es, a una, la presencia activa de Dios en la historia y la presencia de la historia en Dios, la historización de Dios (...) Es, en definitiva, el Dios-con-nosotros». <sup>12</sup> En este sentido, me parece que puede definirse como el ámbito donde convergen las esperanzas humanas con el plan salvador de Dios, donde se dan cita lo utópico anidado en el corazón humano y las aspiraciones emancipadoras de la humanidad. Es el encuentro de la liberación de la persona y el cambio de estructuras injustas, del cielo nuevo y la tierra nueva con el «hombre nuevo».

En consecuencia, hay que superar los tradicionales dualismos con que se ha querido presentar el reino de Dios y pensarlo como una realidad pluridimensional, que implica una transformación global en

todas las esferas de la existencia humana: histórica y cósmica, personal y estructural, interior y exterior, etc.

### **b) Entre el «ya sí» y el «todavía no»**

En esta cuestión, como en la anterior, se dan distintas interpretaciones. Una es la representada por A. Schweitzer, que considera a Jesús como un visionario apocalíptico y el reino de Dios anunciado por él como realidad futura a punto de llegar. Otra es la de R. Bultmann, para quien Jesús es «el acontecimiento escatológico», y la irrupción del reino de Dios tiene lugar aquí y ahora. Ello exige decidirse en el presente. En una línea similar se sitúa la interpretación de Ch. Dodd, según la cual el reino de Dios no es objeto de esperanza, sino una realidad ya presente en el mundo, y Jesús constituye el acontecimiento único y decisivo de la historia.

Intentando mediar entre estas interpretaciones, puede afirmarse que en la síntesis de las tres está la verdad: el reino de Dios se caracteriza por la dialéctica entre presente y futuro, entre la decisión en el aquí y ahora, para no evadirse de la realidad que nos toca vivir, y la mirada al futuro, para imaginar y construir mundos nuevos más acordes con el ideal de fraternidad y sororidad. El reino de Dios comienza a realizarse en la persona y la actividad de Jesús, como ponen de manifiesto los evangelios cuando describen los signos liberadores realizados por él: expulsión de espíritus malignos, comidas con pecadores, prostitutas y publicanos, curación de enfermedades, perdón de los pecadores, etc. Los evangelistas interpretan estas prácticas de Jesús como el cumplimiento de los anuncios de salvación hechos por los profetas: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Mt 11.5). Las profecías veterotestamentarias sobre el futuro reino mesiánico se hacen realidad en las señales de Jesús, que son portadoras de liberación integral para las personas y grupos humanos más desfavorecidos (cf. Is 26. 19; 29.18-19; 35.5-6; 61.1).

Pero el reino de Dios no se realiza definitivamente en las acciones humanizadoras de Jesús, pues eso sería lo mismo que decir que con Jesús la historia llega a su fin, cosa que no puede afirmarse con los textos evangélicos en la mano. El reino de Dios anunciado por Jesús no interrumpe ni cierra la historia, sino que la abre al futuro, situando a sus oyentes y seguidores en actitud *activamente expectante*. Así lo ponen de relieve numerosos dichos y parábolas de Jesús: la segunda petición del padrenuestro («venga tu reino», Mt 6.10; Lc 11.2), el banquete mesiánico, la cosecha, el árbol gigante; las parábolas del ladrón nocturno, de las diez vírgenes, del portero que espera la llegada del señor a su vuelta de la boda, del mayordomo a quien se le encarga la vigilancia sobre los empleados, los textos sobre el Hijo del hombre, etc.

Schillebeeckx resume la dialéctica presente-futuro del reino de Dios en Jesús de Nazaret con estas luminosas palabras: «Jesús predica la salvación futura y la hace presente en su praxis, sugiriendo así una conexión entre su persona y el reino de Dios».<sup>13</sup> Esa praxis debe proseguirse en la de los cristianos y cristianas por humanizar las condiciones de vida.

El «ya sí» del cumplimiento parcial remite al «todavía no» de la esperanza, al tiempo de la historia, donde la humanidad avanza gradualmente hacia un futuro mejor, en medio de contradicciones, hasta lograr su plenitud. ¿Cómo entender, hoy, dicha relación dialéctica para que, por una parte, ni el presente quede devaluado ni el futuro se pierda en una eternidad intemporal y ahistórica y, por otra, el ser humano no sea un mero espectador de la historia ni Dios se convierta en el único protagonista del futuro? He aquí un intento de respuesta. El futuro, ciertamente, «es mayor que el presente», razona Schillebeeckx, pero, a su vez, es un impulso que genera en el presente una praxis ético-religiosa en sintonía con el reino de Dios. La conexión con el reino de Dios no se agota en la persona histórica de Jesús de Nazaret. Se extiende a los testigos de todos los tiempos -profetas, mártires, místicos, etc.-, y a los proyectos de liberación

tendientes a la construcción de un mundo más humano. De ahí la importancia de las mediaciones históricas, que son parte constitutiva del reino de Dios, y no simple apéndice.

La dialéctica presente-futuro ha de huir del peligro del triunfalismo en que ha caído con frecuencia la Iglesia cristiana, al creer realizado definitivamente el reino de Dios en la historia a través de los «imperios cristianos», cuando lo que sucedió fue la apropiación del dinamismo del Evangelio por parte del poder temporal para someter más fácilmente a los pueblos. El cristianismo, a su vez, combatió violentamente contra los imperios de otras confesiones religiosas por considerarlos enemigos del reino de Dios. La dialéctica presente-futuro debe entenderse, más bien, como dialéctica negativa, que reconoce el «plus» de negatividad de la historia, y muy especialmente de la bimilenaria historia del cristianismo. Creo que es aplicable a esta situación lo que dijera Th. Adorno tras lo sucedido en Auschwitz: «La sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para las víctimas».<sup>14</sup>

Se podrá objetar que la dialéctica negativa va en dirección contraria a la utopía del reino. Pero la objeción es inconsistente. El camino hacia la utopía no se hace con afirmaciones autocomplacientes; pasa por la crítica del presente, por la negación de los elementos deshumanizadores que se dan en todos los procesos históricos. La dialéctica negativa pertenece al núcleo de la utopía.

### **c) Reino de Dios, Buena Noticia para los pobres**

El reino de Dios, en su unidad de trascendencia e historia y en su dialéctica de presente-futuro, es don gratuito y Buena Noticia para los pobres. Aquí radica, a mi juicio, la originalidad del mensaje de Jesús, y no en haber anunciado su llegada más o menos inminentemente. Jesús anuncia el reino de Dios como oferta gratuita de salvación. No es, por tanto, cuestión de méritos por las buenas



obras. Quienes creen merecerlo son excluidos o, mejor, se autoexcluyen, como en el caso del hijo que le fue fiel a su padre y le reclama un trato especial en la parábola del «Hijo pródigo». Quienes, por el contrario, no creen merecerlo y se sienten excluidos por el hecho de no cumplir la ley, son llamados al reino, como en el caso del hijo que dilapidó la hacienda de su padre en la misma parábola. La justicia del reino no sigue las reglas de la justicia legal. Ésta sólo permite acceder al reino a las personas de buena conducta (religiosa), a los que ocupan los primeros puestos en el organigrama socio-religioso y político, dejando fuera a los pobres, pecadores, publicanos y prostitutas. La lógica del reino, sin embargo, coloca a los últimos los primeros.

El carácter gratuito del reino de Dios genera una dinámica contraria a la de los reinos de este mundo: la misericordia hacia los pecadores, frente al castigo; la liberación de los oprimidos frente a la esclavitud; el amor a los enemigos, frente al odio; el perdón para con los ofensores, frente a la venganza. La dinámica de la gratuidad conduce derechamente a privilegiar a los pobres. Entre las señales del reino que Jesús ofrece a los emisarios de Juan Bautista que le preguntan si él es el Mesías, hay una de especial relevancia: «A los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Mt 11.5; Lc 7.22). En este texto se establece una relación intrínseca entre «el que ha de venir» y «los pobres». Similar relación aparece también en las Bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los Cielos» (versión de Mt 5. 3); «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» (versión de Lucas 6.20). En la versión de Lucas hay un matiz peculiar: junto a las bienaventuranzas para los pobres enumera las malaventuranzas para los ricos. El reino de Dios, que es Buena Noticia para los pobres, se convierte en Mala Noticia para los ricos (Lc 6.20-24).

Un nuevo ejemplo de la relación intrínseca entre el reino de Dios y los pobres se encuentra en las siguientes palabras que sólo Mateo pone en boca de Jesús: «En verdad os digo, los publicanos y las

prostitutas os llevan la delantera para entrar en el reino de Dios» (Mt 21.31). Dichas palabras son la respuesta a los sumos sacerdotes y senadores del pueblo que le preguntan con qué autoridad actúa y quién se la ha dado (Mt 21.23ss). El lugar donde las pronuncia es el *Templo*.

La traducción castellana no permite apreciar la radicalidad y el sentido provocativo de estas palabras, pues lo que parecen expresar es que tanto los dirigentes del pueblo como los publicanos y las prostitutas entran en el reino Dios, si bien éstos llegan antes que aquéllos. Si nos atenemos a los términos griegos utilizados (*proágousin ymás*), el significado correcto del texto, según J. Jeremías, es que «los publicanos y las rameras entrarán en el reino de Dios, pero vosotros, no».<sup>15</sup>

La relación intrínseca se da también entre el reino de Dios y la práctica de la misericordia y la solidaridad para con los marginados y excluidos del sistema, como se demuestra en la parábola del Juicio Final (Mt 25.31-46). Dar de comer a las personas hambrientas, dar de beber a la gente sedienta, acoger a los extranjeros, dar cobijo a las personas sin hogar, visitar a los enfermos, solidarizarse con los presos, son prácticas constitutivas del reino de Dios, a condición de que vayan a la raíz de las carencias y generen un cambio estructural.

#### **d) En defensa de la vida**

El reino de Dios constituye una apuesta por la vida y la dignidad de los seres humanos y de la naturaleza. Así se pone de manifiesto en algunos de los recientes estudios exegético-teológicos.<sup>16</sup> Es importante insistir en esta dimensión, porque las iglesias cristianas, llamadas a anunciar el reino de Dios como mensaje de vida, con frecuencia han atentado contra la vida y la dignidad de las personas y los grupos humanos, han reprimido su libertad y han negado su derecho a la felicidad, como ya denunciara con razón -aunque de forma exagerada- Nietzsche.

Los propios relatos evangélicos se encargan de llamar la atención sobre la actitud incoherente de los «hombres de religión» que, al anteponer los deberes religiosos a los deberes sociales, los intereses del poder religioso a los derechos humanos y la Ley a la defensa de la dignidad humana, se comportan como «enemigos de la vida».<sup>17</sup> Esta mentalidad anti-vida queda reflejada en la frase que el evangelio de Juan pone en boca de los judíos durante el proceso contra Jesús: «Nosotros tenemos una Ley, y según esa Ley (Jesús) debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (Jn 19.7).

Jesús desenmascara la mentalidad legalista de los hombres de la religión, a quienes plantea la disyuntiva: «¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3. 4; Lc 6.9). Sitúa la vida por delante de la religión, y ésta al servicio de aquélla. Esto lo vio con gran lucidez Bonhoeffer, quien en una de sus cartas desde la prisión afirma que el «acto religioso» es, ante todo, un acto de vida y que Jesús llama a la vida, y no a seguir una nueva religión».<sup>18</sup>

El mensaje y la práctica de Jesús se orientan a mejorar las condiciones de vida de todas las personas y grupos humanos, especialmente de aquellos que viven en situaciones de exclusión por motivos religiosos y sociales. ¿Cómo? Liberándolos del sufrimiento y del poder del mal. Es tan profunda la relación del reino de Dios con la vida, que cuando se atenta contra ella se está impidiendo la realización del reino de Dios, y cuando se trabaja por una vida digna para todos, se está construyendo el reino de Dios.

Pero, ¿de qué vida se trata?, ¿de la eterna, sobrenatural, espiritual, religiosa, interior y privada? Así se ha entendido y vivido en el cristianismo durante siglos, pero no es la que se corresponde con el evangelio. El reino de Dios afirma la vida indivisible, en todas sus dimensiones, en su plenitud, para la naturaleza y el cosmos. Sólo así puede hablarse de vida digna y con sentido.

## 4. ¿CÓMO ESPERA JESÚS?

La pregunta por el cómo de la esperanza de Jesús es tan importante como la de su contenido. Ambas están relacionadas. El contenido de la esperanza no se manifiesta en abstracto, sino en unas condiciones muy concretas, que pueden resumirse así: Jesús espera en el horizonte de las expectativas mesiánicas de su pueblo, pero corrigiéndolas a partir del mesianismo sufriente, en lucha con los poderes establecidos, en medio de la oscuridad de la historia y del silencio de Dios.

### **a) En el horizonte de las expectativas mesiánicas de su pueblo**

Jesús es un creyente judío que vive su esperanza en el marco de las expectativas mesiánicas de sus correligionarios. En el capítulo anterior pudimos confirmar las afinidades de Jesús con el mensaje apocalíptico de Juan Bautista. Ahora bien, el hecho de compartir las esperanzas de su pueblo no significa que se identifique con ellas acriticamente. Él corrige las deformaciones de que había sido objeto la esperanza mesiánica a lo largo de su historia: el etnocentrismo de la salvación, el triunfalismo político en la idea del mesías, el legalismo, la apelación a la violencia, etc. Frente a esas deformaciones, Jesús subraya el universalismo y la gratuidad de la salvación esperada. Ahora bien, este distanciamiento no significa que Jesús propusiera una alternativa espiritual a las expectativas políticas de Israel. Al compartir las esperanzas del pueblo está asumiéndolas en su dimensión política, que le es consustancial, pero sin caer en la patología del poder.

### **b) Desde la experiencia de un mesianismo sufriente**

La vida de Jesús no se corresponde con el modelo de mesianismo dominante en la religión judía de su tiempo, que era el de la teocracia davídica.<sup>19</sup> Más aun, rechaza expresamente el título y la función de «mesías», mientras que acepta el título y la función de «profeta».

Buena prueba de ello es la escena de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8.27-33; Mt 16.13-20; Lc 9.18-21). Jesús pregunta a los discípulos quién dice la gente que es él, y éstos le responden que Juan Bautista, Elías u otro de los profetas. A continuación les pregunta qué piensan ellos y Pedro contesta: «Tú eres el Mesías» (Mc 8.29). La reacción de Jesús la expone el evangelista de forma gradual en tres momentos. Primero, les prohíbe hacerlo público. Después, se distancia del ideal mesiánico tradicional recordando la dimensión sufriente. Finalmente reprende a Pedro con especial dureza («¡Quítate de mi vista!», Mc 8.33) por seguir manteniéndose en la idea triunfalista davídica, que «no es la de Dios, sino la humana» (Mc 8.33).

En la secuencia hay todavía un cuarto momento que viene a ratificar el distanciamiento de Jesús del ideal mesiánico vigente: las condiciones del discipulado, que se resumen en dos. Una, el negarse a sí mismo, es decir, renunciar al orgullo y a la prepotencia. Otra, tomar la cruz, es decir, asumir la realidad en su lado menos halagüeño (Mc 8.34-38). Es claro que todo el texto responde a una intencionalidad teológica. Se trata de un episodio modificado por la comunidad pascual donde, según el análisis de C. Duquoc, se pretende justificar tanto la declaración de la mesianidad de Jesús como la constatación de que su vida no fue la de un mesías en el sentido tradicional.

En consecuencia, la esperanza de Jesús no pasa por el triunfo arrollador contra los enemigos, sino por la impotencia y el fracaso, como se revela en la cruz. Si todavía se quiere hablar del mesianismo de Jesús, tiene que adjetivársele como sufriente. Jesús huye de las actuaciones espectaculares. No cede a la prisa, ni a la tentación del éxito rápido, fácil y llamativo. No pretende instaurar el reino de Dios mediante el poder y la violencia, sino a través de la debilidad y la pobreza, de la libertad y la persecución, de la palabra persuasiva y el ejemplo de vida.

**c) En medio de la incomprensión de sus seguidores**

Su concepción crítica del mesianismo lleva a Jesús a vivir la esperanza en medio de la incomprensión de sus seguidores y seguidoras. Estos esperaban un mesías que pasara triunfalmente los trofeos de la victoria contra los enemigos y no aceptaban que el liberador fuera un ser humano de su misma pasta y menos aun que tuviera que morir como un malhechor. Los evangelios ofrecen varios ejemplos de dicha incomprensión, además de la de Pedro, que acabamos de exponer. Una es la petición de la mujer de Zebedeo de que sus hijos se sienten junto a Jesús en el reino de los Cielos y la reacción airada de los otros discípulos (Mc 10.35-41; Mt 20.20-24). La respuesta de Jesús no deja lugar a dudas: «El que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos» (Mc 10.43-44). Es verdad que estamos ante un texto redaccional y no ante las mismísimas palabras de Jesús, pero, como ya hemos demostrado en otra ocasión, reflejan el punto de vista del Jesús histórico. Otro ejemplo nos lo proporciona la escena de la despedida de Jesús antes de la Ascensión, según la descripción de Hechos de los Apóstoles. Los discípulos preguntan a Jesús si era ése el momento en que iba a restablecer el reino de Israel (Hch 1.6). Jesús responde primero con una evasiva para, después, proponerles como misión dar testimonio del Resucitado.

**d) En lucha contra los poderes establecidos**

Los poderosos, instalados cómodamente en la seguridad del presente, no miran al futuro con esperanza, sino con preocupación por miedo a perder sus privilegios. Los movimientos de liberación nacidos desde abajo se rebelan contra el orden establecido, causante de la miseria y la esclavitud de los pueblos, sueñan con mejorar sus condiciones de vida y luchan por mutar el curso de la historia rumbo a la patria de la libertad y de la igualdad.

Los poderosos no soportan los levantamientos de los pobres e intentan sofocarlos con todas las armas a su alcance, sin reparar en sus consecuencias. Atentando contra la utopía de los pobres en un mundo mejor creen que pueden someterlos. Pero no lo consiguen, ya que cuanto más se intenta reprimir la esperanza de los pobres ésta resurge más fortalecida.

Una situación similar se produce en el conflicto entre los poderes religiosos y políticos y Jesús de Nazaret. Aquéllos no dudan en hacer alianzas entre sí para conservar su situación privilegiada: el poder político, dominando la libertad del pueblo; el poder religioso, considerándose portavoz de Dios y representante de la voluntad divina. Jesús, sin embargo, no tiene ningún privilegio que defender. Por eso arriesga su vida. Los poderosos no soportan que un hombre normal y corriente quiera mutar los destinos decididos por el poder. Las autoridades religiosas no aguantan que Jesús corrija la ley de Moisés y quiera cambiar el rumbo de la «religión de los padres». Las autoridades políticas no pueden resistir que los desprecie. Por eso lo persiguen hasta dar con sus huesos en la cruz.

Los poderosos representan la fuerza inmovilista, conservadora; Jesús, la fuerza utópica, desestabilizadora, como es siempre la utopía. Pero en el conflicto entre ambas «fuerzas», la esperanza de Jesús, lejos de quedar sofocada, sale fortalecida de las pruebas a las que le somete el sistema.

#### **e) En la oscuridad de la historia**

La historia humana no es siempre lineal y luminosa. A veces resulta opaca y se nos presenta con puntos negros. Es conducida a ritmo de tormenta, que arrasa todo lo que encuentra a su lado, más que con paso sereno. Hegel compara la historia con el «banco del carnicero», donde se han sacrificado muchas víctimas inocentes. En un clima así, la esperanza no puede vestirse de blanco, en tono festivo, sino que aparece «teñida de luto» y con «crespones negros»,

como dijera Bloch. La historia no es siempre, como creían los ilustrados, una marcha triunfal hacia el progreso, sino una marcha lenta, con cadenas en los pies o con plomo en las alas, hacia la libertad, o una carrera alocada hacia el abismo. En muchos lugares es un camino hacia el cautiverio, un éxodo a ninguna parte, o un itinerario sin tierra prometida a la vista. El progreso parece más la excepción que la regla general.

Tampoco para Jesús la historia es un camino de rosas. Hay momentos en su vida que tienen la tonalidad oscura que acabamos de describir.

#### **f) En el espesor del silencio de Dios**

Jesús vive su esperanza en el espesor del silencio de Dios. Y esa es la prueba más difícil de salvar. Siente la ausencia de Dios cuando más necesita su presencia. Experimenta el abandono de Dios cuando el agua le llega al cuello. Según el testimonio de los sinópticos, Jesús pide a Dios que le libre del trance trágico y amargo de la muerte. Y lo hace con una expresión similar a la que emplean los niños y niñas para pedir auxilio a sus padres cuando están en peligro: «¡Papá, mamá, venid a salvarme, que me hundo!». Confiado en el poder omnímodo de su Padre, se dirige a él en tono de súplica: «*Abbá!* ¡Padre!, todo es posible para ti; aparta de mi este trago» (Mc 14.36a), para añadir a renglón seguido: «Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14.36b; cf. Mt 26.39; Lc 22.44).

Una nueva escena donde Jesús experimenta el silencio de Dios y la más profunda crisis de esperanza tiene lugar cuando Jesús se encuentra en la cruz. Mateo y Marcos ponen en su boca las palabras amargas del Salmo 22: «*Eloi, Eloi, lama sabaktani* (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?)» (Mc 15.34; cf. Mt: 27.46). Jesús tiene que enfrentarse él solo ante la muerte, asumirla con todo el dramatismo que comporta. Ningún poder superior o exterior a él le va a ahorrar el dolor de tal trance. Su esperanza se encuentra aquí en



el momento más difícil y oscuro, donde, entre los humanos, no sólo no florece, sino que suele fenecer.

Jesús ha de hacer frente a las burlas de que es objeto en la cruz, descritas por los tres sinópticos (Mc 15.32ss; Lc 23.35ss; Mt 27.41ss). Al ver a Jesús en la cruz, los sacerdotes, senadores y letrados bromean diciendo: «Ha salvado a otros y él no puede salvarse. ¡Rey de Israel! Que baje ahora de la cruz y le creeremos. ¡Había puesto en Dios su confianza! Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora, ¿no decía que era Hijo de Dios?» (Mt 27.42-43). Ante la impotencia de Jesús para hacer lo que le pedían, los sumos sacerdotes y letrados concluyen que es un impostor. ¿Por qué no hace una demostración de poder ante ellos? ¿Por qué no se salva a sí mismo, estando como está a punto de morir, y así acreditará su predicación?

Lo que se deduce de todo esto es que la esperanza de Jesús no tiene lugar en un clima idílico, sino en condiciones adversas y a contracorriente, en momentos oscuros, donde la esperanza humana no suele florecer, sino fenecer; donde la esperanza, que es lo último que se pierde, está a punto de perderse. Por ello, la esperanza de Jesús no fue la de un soñador iluso o un optimista ingenuo que desconozca las dificultades; fue muy consciente de ellas, pero no hasta el punto de sentirse derrotado o de caer en la desesperanza. Ch. Duquoc resume así la actitud esperanzada de Jesús en los momentos críticos de su vida: «La esperanza de Jesús nunca adoptó la forma de un sueño ni, quizá, la de una utopía. Apuró hasta el extremo la experiencia de lo difícil que es «cambiar la vida». Se negó a revelar a sus discípulos cuándo vendría el reino, ni le faltó tampoco el fracaso de su predicación; lloró por Jerusalén; se inflamó de cólera contra la mezquindad de los escribas y la ceguera de los fariseos; supo por sí mismo la cortedad de miras de sus propios discípulos. Pero nada de esto le llevó a desesperar, pues el reino se encuentra allí donde no hay consideración para consigo mismo ni demostración de poder, sino comunión con Dios. Puede compartirse la alegría de Dios en medio de la más fuerte decepción. Si la esperanza de Jesús

se hubiera fundado en una estimación de la evolución de las sociedades, en una mejora de las relaciones entre los seres humanos, se habría quedado en un optimismo a falta de comprobación. Pero nunca fue nada de todo esto, y éste es el motivo de que pudiera arriesgarlo todo para que la comunión entera con Dios fuera compartida también por los seres humanos».<sup>20</sup>

Notas

1. Cf. E. Bloch, *El principio de la esperanza*, 3 vols., Aquilar, Madrid, 1977-1980; J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza*. El pensamiento de Ernst Bloch, Verbo Divino, Estella, 1992.
- 2 E. Bloch, "Man as Possibility": *Cross Currents* 18 (1968), 279, 281.
- 3 J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993, 19.
- 4 G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwelaerts, Lovaina, 1949, 28.
- 5 J. Alfaro, "Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana": *Concilium* 59 (1970), 353.
- 6 P. Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza*, Labor, Barcelona, 1978, 177.
- 7 Este texto es considerado "la cumbre espiritual del libro de Jeremías", cf. *Biblia de Jerusalén*, rev. y aum., Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, 1208, nota.
- 8 Para un desarrollo más amplio de este tema, cf. J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1993, 120-151.
- 9 R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, FAX, Madrid, 1970, 83.
- 10 M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca, 1973, 39.
- 11 Cf. K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974; G. Puente Ojea, *Ideología e historia*. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- 12 I. Ellacuría, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1984, 17.
- 13 E. Schillebecckx, Jesús. *La historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid 1981, 139.
- 14 Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, 361.
- 15 J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento 1*, Sígueme, Salamanca, 1974, 143.
- 16 Donde mejor he visto desarrollada la relación del reino de Dios con la vida y la dignidad de los seres humanos es en J. Ma. Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.
- 17 *Ibid.*, 102 ss.
- 18 D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969, 213.
- 19 Cf. Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*, Cristiandad, Madrid, 1985.
- 20 Ch. Duquoc, "La esperanza de Jesús": *Concilium* 59 (1970), 323.



# Antropología y Teología de la Esperanza

La esperanza histórica y la esperanza teologal han caminado por separado durante mucho tiempo, cual dos desconocidas. Unas veces lo han hecho en paralelo, sin reconocerse ni mirarse a la cara apenas; otras en oposición y enfrentamiento, negándose el pan y la sal, acusándose de injerencias mutuas y culpándose de los nubarrones que se cernían sobre la humanidad; otras, en fin, estableciendo una división de tareas, en la que a la esperanza histórica le correspondía la iluminación de la sociedad y la construcción de un mundo más habitable, y a la esperanza teologal, centrada en el más allá, se le asignaba el mundo celeste que compartía, en expresión de Bebel, con los ángeles y las aves.

No puedo dar por bueno ninguno de los tres planteamientos indicados porque constituyen una deformación de ambos niveles de la esperanza. La esperanza teologal no tiene nada de mítica; es

radicalmente histórica, aun cuando no se agota en la historia. A su vez, la esperanza histórica no es ajena al ideal de la plena liberación tras la que va la esperanza teologal.

La presente reflexión pretende restablecer las relaciones dialogales y necesariamente dialécticas, entre la esperanza histórica y la esperanza teologal, a partir de dos reflexiones complementarias y convergentes, una antropológica y otra teológica.<sup>1</sup>

## 1. LA ESPERANZA COMO PRINCIPIO

La esperanza no es una simple disposición anímica que defina a personas de naturaleza optimista y entusiasta y que esté ausente de personas de talante pesimista y depresivo. Constituye, más bien, una determinación fundamental de la realidad objetiva y un rasgo fundamental de la conciencia humana.

La esperanza no se queda en el terreno de las virtudes, donde tradicionalmente ha sido ubicada, sino que es un principio, Das Prinzip Hoffnung, dice el filósofo alemán Bloch en una fórmula feliz que ha hecho fortuna -filosóficamente hablando, claro está- y que da título a su obra más importante.<sup>2</sup> Es *docta spes*, esperanza fundada, que no va a la deriva ni emprende un viaje a ninguna parte, sino que se orienta a una finalidad. Precisamente la finalidad es la categoría que fija el rumbo de la esperanza y la libera tanto del quietismo pasivo (confianza total) como del nihilismo (desesperanza total).

La esperanza no ocupa las zonas superficiales de la persona, sino que está radicada en sus zonas más profundas y es una de sus dimensiones constitutivas. Se la define como «la estofa de que está hecha nuestra alma» (Marcel), «el último fundamento del alma» (Bollnow), «el más importante constitutivo de la existencia humana» (Moltmann). La esperanza constituye la mejor respuesta del ser humano a la situación de cautividad existencial en que se encuentra.

La esperanza se inscribe en la estructura misma del ser humano: en su subjetividad, su conciencia, su libertad, su historicidad, su relación con los otros -alteridad- y su relación con el mundo.

La esperanza está presente y operante en la conciencia humana. El ser humano tiene conciencia de su finitud, negatividad y contingencia. Pero, al mismo tiempo, aspira a la infinitud, a la positividad y a la definitividad. Ello le lleva a vivir en tensión radical hacia la plenitud.

La esperanza está presente y activa en la libertad humana. Pero ésta es frágil y quebradiza; está sometida a los vaivenes del quehacer histórico; está amenazada desde muchos frentes; puede romperse en mil pedazos. Puede emprender un camino desviado y fracasar en su intento de lograr la realización del ser humano. Y el fracaso no se puede rehuir, ni minusvalorar, ni sublimar, ¡y menos aún eliminarlo del horizonte humano! Pues en ese caso se pierde el sentido de la realidad y se cae en los brazos adormecedores de Morfeo. Al despertar y tomar pie en la realidad, la frustración se apodera de nosotros. Pues bien, la esperanza libera a la frágil libertad humana de caer en la frustración ante el fracaso real o posible. La mirada esperanzada al futuro libera a la quebradiza libertad de la depresión ontológica.

## 2. EL MUNDO, LABORATORIO DE SALVACIÓN

La esperanza opera activamente en la relación del ser humano con el mundo. No es difícil apreciar la convergencia entre la aspiración del ser humano a la plena realización y las posibilidades del mundo de lograr su total liberación. San Pablo describe magistralmente dicha convergencia en clave teológica:

«La ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad,

no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza, y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues, ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia» (Rom 8.19-25).

La naturaleza no es materia inerte, ni bien sin dueño, ni objeto de necesaria explotación. Es el hogar del ser humano, su habitat más propio, su pulmón de respiración, su espacio vital. Sin ella el ser humano perecería. La relación entre naturaleza y ser humano ha de ser respetuosa, dialógica, de sujeto a sujeto, no autoritaria, arrogante, depredadora, de sujeto a objeto.

Hay una convergencia entre la fluidez y el dinamismo de la realidad, por una parte, y la creatividad humana por otra, entre la apertura y la capacidad de sorpresa de lo real, de un lado, y la originalidad sin límites del ser humano, por otro. Bloch subraya dicha convergencia cuando habla de la correspondencia entre «lo todavía no real» en el mundo y «lo todavía no consciente» en la persona.

El determinismo mecanicista se queda en el terreno de los hechos, de lo dado, de lo «contante y sonante», de lo empíricamente verificable. La filosofía de la esperanza, sin embargo, eleva el vuelo sobre lo dado y apunta a las posibilidades reales presentes, pero todavía no exploradas, en el mundo. Lo expresa con precisión filosófica E. Bloch:

*«En la realidad ocurren cosas verdaderamente nuevas. Cosas que verosíblemente aún no le habían ocurrido a la realidad... Hay condicionamientos que nosotros no conocemos aún, o que ni siquiera*



*existen por ahora... Vivimos rodeados de la posibilidad, no sólo de la presencia».*<sup>3</sup>

El mundo no está determinado mecánicamente. Más bien, se presenta ante nuestros ojos -si están en estado de vigilia- como un laboratorio de la salvación posible. La realidad no es un calco de lo ya acontecido; no es un circuito cerrado, sino que es -y está en proceso. Un proceso en el que nada está decidido de antemano y donde todo está en marcha. El mundo, en palabras de Bloch, se caracteriza por su disposición hacia algo (= *Anlage zu etwas*), por su tendencia hacia algo (= *Tendenz auf etwas*), por su latencia de algo (= *Latenz von etwas*). Y ese algo al que se tiende es «un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada»<sup>4</sup>.

### 3. EL SER HUMANO, GUARDA-AGUJAS DE LA RUTA DEL MUNDO

El ser humano no está programado. Por mucho que se le quiera dirigir desde fuera o desde arriba, siempre tiene una puerta abierta a lo imprevisible, como consecuencia de su libertad. Por muy completa y acabada que quiera presentarse su esencia, el ser humano está inacabado e incompleto, y va en busca de su verdadero ser, de su verdadera identidad, que está en el futuro, más que en el presente y en el pasado.

El ser humano es el «guarda-agujas» de la ruta que ha de seguir el mundo, llevándolo en la buena dirección, a la velocidad adecuada y camino de la meta. Pero ninguna de las paradas puede considerarse la meta definitiva del mundo o de la humanidad. Son etapas de un caminar de más largo alcance del que se avista. La llegada a la meta definitiva conduciría derechamente a la «melancolía del cumplimiento» y, en definitiva, al hastío.

A veces, sin embargo, el ser humano gira la aguja en dirección equivocada y provoca el descarrilamiento del mundo. En cuyo caso se apodera de la humanidad una desesperanza generalizada que cuesta mucho tornar de nuevo en esperanza. Es el caso de los «Holocaustos humanos» que con tanta frecuencia jalonan la historia y son cada vez más dramáticos.

La esperanza humana, que logra realizaciones parciales, no se queda en ellas, sino que apunta siempre más allá. «Su futuro -observa agudamente J. Alfaro- trasciende todas sus concretas realizaciones... Entre su (del ser humano) aspiración ilimitada que le impulsa a obrar, y los resultados de su acción en el mundo, hay un desnivel insuperable. La existencia humana es un continuo rebasarse a sí misma».<sup>5</sup>

El carácter histórico-temporal del ser humano, en fin, constituye el mejor fundamento de la esperanza. En el devenir histórico, quien tiene el primado es, según la expresión de Laín Entralgo, la esperanza-esperante. La esperanza tiene su arraigo en la temporalidad. El ser humano es «criatura en el tiempo» y, en cuanto tal, sigue su curso hacia el futuro.

#### 4. ESPERAR COMO CO-ESPERAR

El sujeto de la esperanza es el ser humano en su unidad psicofísica. Este, según la descripción de Laín Entralgo, espera «con apetito sensible y voluntad, deseando y queriendo el objeto de la esperanza..., con su inteligencia, moviéndose intelectivamente hacia la concepción de los proyectos de ser en que esa esperanza se concreta..., con su cuerpo, aspirando a una inmortalidad integral y definitiva».<sup>6</sup>

Quien se mueve hacia el futuro es el ser humano en el doble nivel de su existencia: personal y comunitario. Esperar es un acto constitutivo tanto de la persona como de la comunidad. Esperamos en comunidad. Según esto, la esperanza es co-esperanza.

## 5. ESPERANZA Y RAZÓN

Esperanza y razón se han presentado a veces como dos realidades que caminan en dirección contraria. Del lado de la esperanza se tiende a situar las reacciones ciegas, viscerales, alocadas, no mediadas por la racionalidad humana. En la órbita de la razón se tiende a colocar los comportamientos lúcidos, calculados, sensatos.

Pero dicha presentación se basa en prejuicios infundados. La razón es parte integrante de la esperanza: libera de lo ilusorio y fantasmagórico, guía y orienta la acción y vincula la imaginación con las exigencias del querer y del saber. La razón convierte a la esperanza en *docta spes*, en esperanza inteligente.

La esperanza dirige la actividad humana y su impulso vital hacia una meta futura. La esperanza lúcida lleva a luchar por igual contra nuestras falsas ilusiones y contra toda sensación de derrotismo, contra el optimismo ingenuo y contra todo intento de programar la utopía. La esperanza vivida desde la razón lleva a asumir el fracaso como una etapa necesaria e inescapable en el itinerario de la humanidad. Pero el fracaso no es la suspensión absoluta de nuestras aspiraciones, sino una llamada de atención para cambiar el rumbo de la marcha y transitar por veredas que pueden llevar a buen puerto. El fracaso rompe la esperanza en su misma entraña, pero hace que eche raíces profundas y renazca fortalecida.

## 6. ESPERANZA COMO VIRTUD Y PRAXIS

La esperanza no es ciega, muda o pasiva, sino que tiene ojos abiertos para mirar hacia el futuro, se expresa a través de la palabra vivificadora de la realidad histórica y se autentifica en el compromiso de transformación. Su carácter operativo, es decir, su referencia a la acción, constituye una de las constantes de la reflexión filosófica.

Aparece en las dos preguntas de Kant: «¿Qué me cabe esperar? ¿Qué debo hacer?» Resurge de nuevo en la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: «Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas formas; de lo que se trata es de transformarlo». Vuelve a ponerse de manifiesto en la «filosofía de la esperanza» de Bloch: «La espera es..., en último término, un afecto práctico, militante»<sup>7</sup>.

El inconformismo es un elemento constitutivo de la esperanza, que no se somete servilmente a la realidad, sino que entra en conflicto con ella y pugna por transformarla desde la perspectiva de la justicia y de la fraternidad-sororidad.

## 7. UNA ESPERANZA TEÑIDA DE LUTO

Pero la esperanza que constituye al ser humano está teñida de luto, como dice Bloch con razón; limita con la desesperanza, que también anida en el interior de la persona, con el desencanto, que se palpa en el ambiente, y con el pesimismo, que puede arrastrar fatalmente a la humanidad a una existencia sin norte. La esperanza tiene que contar con el hecho de la muerte, que es la más severa anti-utopía, con el sufrimiento, que es un aguijón clavado en el corazón mismo de la felicidad, con el dolor, que es el sabor amargo de la existencia humana. ¡Y tiene que contar con los «Holocaustos humanos» a los que nos acabamos de referirnos! Cuando millones de ser humanos mueren a manos de sus congéneres con métodos crueles a cual más refinados, resulta difícil -por no decir imposible- seguir creyendo en el Dios de la esperanza, que parece guardar silencio ante los crímenes, y más difícil todavía seguir esperando en el ser humano, responsable de ellos. Entonces no es posible la teo-dicea, pero tampoco la antro-po-dicea.

El adagio popular «la esperanza es lo último que se pierde» convive con la afirmación de Dante «dejad a la puerta toda esperanza». Si el

adagio primero genera unas ganas de vivir irreprimibles, la afirmación de Dante puede desembocar en resignación insuperable. El inconformismo cohabita con el conformismo en el ser humano. La acción transformadora nacida de la esperanza coexiste con la pereza, la quietud y la indiferencia.

Una esperanza en clave no idealista tiene que ser consciente tanto del carácter naturalmente esperanzado del ser humano como de la resistencia que opone la realidad a la esperanza para mantenerse en lo dado.

## 8. LA RELIGIÓN DE LA PROMESA: LA EXISTENCIA COMO HISTORIA

Jean Héring expresa plásticamente el sentido y el horizonte de la esperanza cristiana en estos términos: «El ideal cristiano no es la princesa desterrada que aspira al regreso, sino Abrahán que se pone en marcha hacia el país desconocido que Dios le indicará».<sup>8</sup> La princesa espera la llegada del príncipe azul que la rescate de su cautiverio, venga al responsable de la malévolas acción, la devuelva al palacio del que fue arrojada, se siente en el trono de su padre y viva feliz con el príncipe vengador.

El ideal cristiano es descrito con múltiples ejemplos y testimonios en la historia bíblica de Israel y en el peregrinar del cristianismo por la historia: Abrahán, Moisés y su hermana María, los profetas y profetisas de Israel, la profecía extranjera (Ciro), Jesús de Nazaret, el movimiento igualitario de Jesús formado por hombres y mujeres, los movimientos cristianos proféticos, los líderes religiosos, con frecuencia tenidos por heterodoxos: Francisco de Asís, Pedro Valdo, Catalina de Siena, Martín Lutero, Teresa de Jesús, Juan XXIII, Oscar Arnulfo Romero, Ignacio Ellacuría, etc., etc.

En los itinerarios emprendidos por dichos testigos se observa que la esperanza está radicada en el ser humano, se encarna en la historia; no es confianza ciega, ni seguridad incuestionable; tiene sus riesgos y mucho de aventura. Si quieren dar sentido a su vida, los testigos de la esperanza han de abandonar la cómoda tranquilidad en que están instalados, ponerse en camino e ir hacia un lugar desconocido, incierto.

En la religión bíblica la esperanza tiene su anclaje en la promesa de Dios, que moviliza al pueblo y le mantiene en constante éxodo y en actitud siempre vigilante. El camino no es recto, sino de trazado irregular y de firme poco seguro; el terreno es muy accidentado y de difícil recorrido. El Dios de la promesa peregrina con el pueblo, abriendo la marcha de la liberación, pero sin convertirse en el *deus ex machina* que le ahorre las dificultades del camino.

No faltan la mirada añorante hacia lo que se ha dejado atrás y el desánimo por las penalidades del camino. Pero en el horizonte está la meta, que da sentido a la peregrinación y justifica los avatares del itinerario.

La promesa de Dios supera la concepción cíclica y reverbible del tiempo, propia de las religiones arcaicas, y da lugar a la concepción de la existencia como historia. La historia es «el sacramento de la religión de Israel» (Wheeler), «el pentagrama conceptual de la fe» yahvista (Seeligman). A la concepción histórica del tiempo de la religión bíblica es aplicable el atinado aforismo de Jorge-Luis Borges: «El tiempo es un tigre que me devora, pero yo soy el tigre.»<sup>9</sup> En otras palabras, el ser humano en cuanto ser histórico marca el ritmo del tiempo y no se deja atrapar por él. Aquí no es Cronos quien devora a sus hijos, sino los hijos quienes imprimen ritmo histórico y dan sentido liberador al tiempo cronológico, al pasado, al presente y al futuro.

## 9. DIOS HISTÓRICO, DIOS DE LA ESPERANZA

La concepción y la vivencia del tiempo como historia en la religión bíblica provocan una verdadera revolución tanto en la imagen como en la experiencia de Dios. Yahvé es un Dios histórico, que se revela con hechos y palabras. El Dios invisible se torna visible en sus obras; el Dios silencioso entra en diálogo con el pueblo; el Dios ausente se hace presente con gestos liberadores; el Dios lejano entra en el escenario de la cotidianidad y comparte la suerte, con frecuencia adversa, del pueblo. El nombre mismo del Dios de Israel, Yahvé, tiene significado histórico y remite al futuro. La versión de Yahvé no es «Yo soy el que soy», como tradicionalmente suele traducirse, sino «yo seré-el-que seré», «yo os sacaré de la tierra de esclavitud y os acompañaré hasta la tierra de la libertad».<sup>10</sup>

El fundamento de la esperanza del pueblo hebreo no está en su poderío económico, ni en su organización política, ni en su estrategia guerrera, sino en el Dios de los padres, de Abrahán, Isaac y Jacob, que es un Dios de la esperanza, sensible a las penalidades del pueblo, solidario con su causa de liberación y fiel a su palabra.

La religión bíblica es la fuente de la esperanza y la reserva de la conciencia escatológica. Esta constituye una de las principales aportaciones del pueblo de Israel a la historia de la humanidad, a través de una amplia y rica gama de símbolos e imágenes, que recorren la historia bíblica y han penetrado en el imaginario colectivo de las diferentes culturas: éxodo, historia, esperanza, mesianismo, tierra prometida, profetismo, apocalíptica-interrupción, vida-resurrección, salvación-liberación, nuevo cielo-nueva tierra, hombre nuevo-pueblo nuevo, conversión-transformación, reino de Dios, etc.

Estas categorías han inspirado no pocas de las revoluciones de la historia occidental y han dejado su impronta -ya secularizada- en la

cultura moderna. Gracias a ellas, nuestra sociedad puede superar el estado de desánimo generalizado en que a veces se encuentra como resultado de la civilización científico-técnica.

## 10. JESÚS DE NAZARET, PERSONA ESPERANZADA Y FUENTE DE NUESTRA ESPERANZA

Ante todo hay que hablar de Jesús como persona que sabe armonizar en su persona y en su vida la fe y la esperanza. Jesús es un creyente esperanzado. Jesús espera en el horizonte de las expectativas mesiánicas judías; desde la experiencia de un mesianismo sufriente; en medio de la incompreensión de sus seguidores; en lucha con los poderes establecidos; en medio de la oscuridad de la historia y del silencio de Dios. Espera y anuncia la llegada del reino de Dios entendido como Buena Noticia para los pobres y marginados, en su unidad de trascendencia e historia, conforme a la dialéctica presente-futuro y como el ámbito donde convergen el plan salvador de Dios y las esperanzas humanas y donde se encuentran lo utópico radicado en lo profundo del ser humano y las aspiraciones emancipadoras de la humanidad.<sup>11</sup>

Por su muerte y su resurrección, Jesús, creyente esperanzado, se convierte en fuente y fundamento de nuestra esperanza. La persona esperanzada que es Jesús sufre la frustración de la esperanza al ser condenado a muerte y crucificado. El Crucificado experimenta la negatividad del proceso histórico y el dolor por no haber visto realizada la utopía del reino de Dios. Pero, paradójicamente, la esperanza empieza a despuntar ya en la cruz, cuando se avista un futuro liberado en medio de las tinieblas de la tarde del Viernes Santo. Esta esperanza no es optimismo ingenuo o confianza crédula, sino que echa raíces en medio de los desengaños y sufrimientos del presente.



Tras la muerte, el Crucificado no permanece indefinidamente en el sepulcro; vuelve a la vida. Dios le resucita, le exalta, le da «el Nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2.9). La resurrección de Cristo se convierte, así, en fuente de nuestra esperanza, y Jesús es nuestra esperanza. Lo expresa bellamente San Pablo cuando habla del «Misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria (Col 1.26-27).

La promesa de la vida definitiva, que anticipa el Resucitado, entra en un terreno en el que no osan penetrar las esperanzas históricas: el de la muerte. Y lo hace en actitud de desafío y confrontación, como queda patente en el vibrante y esperanzador texto de San Pablo, inspirado en los profetas Isaías y Oseas (Is 2.8; Os 11.14), a quienes cita con gran libertad:<sup>12</sup>«La muerte ha sido vencida. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado y el pecado ha desplegado su fuerza con ocasión de la ley. Pero nosotros hemos de dar gracias a Dios, que nos da la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 15.54-56).

## 11. LA ESPERANZA, ANTORCHA EN EL ITINERARIO DE LA FE

La resurrección del Crucificado dilata la fe hasta la esperanza y ésta se convierte en acompañante inseparable de aquélla. Pero su compañía tiene matices especiales. No va detrás, cual comparsa, en el cortejo de la fe; ni es una simple dama de honor de la primera virtud teologal que se limite a llevar su cola en la ceremonia nupcial. Es, más bien, la que va delante portando el estandarte que abre la procesión de la libertad de los hijos e hijas de Dios llevando la antorcha que ilumina el camino de la fe. En la vida cristiana, afirma con agudeza J. Moltmann, «la fe posee el *prius*, pero la esperanza

tiene la primacía».<sup>13</sup> Sin la esperanza en la resurrección, en la vida plena e ininterrumpida, la fe en Jesús el Cristo pierde todo su aliciente y se torna vacía, carece de brújula por la que guiarse en la travesía histórica, pierde toda motivación para movilizarse y ve desdibujada la meta a la que dirigirse.

La esperanza cristiana no es sólo virtud teologal, ni simple fragmento terminal del pensamiento creyente; es el principio arquimédico de la teología y el fundamento siempre operante de la experiencia de la fe en Jesús de Nazaret. La esperanza provoca, así, una verdadera revolución tanto en la teología como en la vida de los cristianos y cristianas.

La revolución que provoca en la teología es expresada magistralmente por Max Horkheimer cuando define a ésta como «la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse la última palabra», y como «expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».<sup>14</sup> El principio teológico de San Anselmo *fides quaerens intellectum* es reinterpretado lúcidamente por Moltmann como *spes quaerens intellectum*.

## 12. LA ESPERANZA: VERDADERA REVOLUCIÓN EN LA VIDA DE LOS CRISTIANOS Y CRISTIANAS

La esperanza provoca también una verdadera revolución en la vida de los cristianos y cristianas. El «*memorare novissima*» de la escatología tradicional llevaba a la gente a pensar en -y a prepararse para- el «más allá» de la muerte, pasando por el más acá como por brasas. Invitaba a una esperanza en el bien morir más que en el bien vivir, a una esperanza que miraba hacia arriba más que hacia el futuro histórico. En el enfoque puramente trascendentalista de la esperanza, la historia carecía de significación salvífica. La salvación

cristiana consistía en librarse de la historia. En consecuencia, la esperanza cristiana llevaba derechamente a huir del mundo, a resignarse ante las adversidades de la vida y a esperar pasivamente el momento del encuentro con el Señor tras la muerte.

La actual reflexión teológica subraya nuevas dimensiones de la esperanza cristiana: su carácter histórico, crítico, subversivo, dinámico, militante, productivo, público, socio-político. La esperanza cristiana mantiene una relación dialéctica con la realidad histórica.

Por una parte, se muestra disconforme y en constante disenso con la realidad tal como se manifiesta fácticamente. No se conforma con la fatalidad de la muerte, ni con la severidad del sufrimiento, ni con la inhumanidad de una sociedad injusta e insolidaria. La fe, que se dilata hasta esperanza, inquieta más que aquieta, impaciente más que calma, tensa más que seda, genera conflictos más que armisticios. La paz con Dios conduce a vivir en discordia con el mundo, pues, como afirma Moltmann, «el agujón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido».<sup>15</sup> Es en confrontación con la realidad y en medio de las contradicciones del presente donde la esperanza cristiana debe demostrar su fortaleza y paciencia histórica, y donde los cristianos han de mantener la esperanza contra desesperanza.

Por otra parte, el inconformismo no se queda en una actitud más o menos romántica, más o menos estética, de descontento, sino que impulsa a la acción. La esperanza cristiana asume su compromiso con la historia y su responsabilidad en la transformación del mundo en la perspectiva de la utopía del reino de Dios. Los cristianos y cristianas están llamados a colaborar en la construcción de un «mundo nuevo», a acreditar la ortodoxia a través de la ortopraxis, a hacer verdad en la práctica lo que se anticipa en las promesas.

La esperanza cristiana, nacida en la cruz y en la resurrección, niega la inexorabilidad de la pobreza y de la muerte, y confía en poder

conseguir que las personas hambrientas sean saciadas; las personas postergadas, dignificadas; la injusticia, doblegada; la muerte, vencida.

### 13. ESPERANZA Y PRAXIS HISTÓRICA DE LIBERACIÓN

Para que la esperanza cristiana no devenga evasión o huida hacia adelante debe echar raíces profundas en el presente, tomar cuerpo en los acontecimientos de la vida real y traducirse en una praxis histórica de liberación. Como dijera A. Camus, «la verdadera generosidad hacia el futuro consiste en dar todo al presente». En ello insisten certeramente los teólogos y teólogas de la liberación. «Habría que tener sumo cuidado -escribe G. Gutiérrez- en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo de futuro; si el uno olvidaba este mundo, el otro corre el peligro de descuidar el presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación».<sup>16</sup> El reino de Dios empieza a construirse en el presente a través de la solidaridad, del reconocimiento de la alteridad, del cambio de estructuras, de la conversión personal, etc. Estas prácticas, animadas por nuevos valores, son algunas de las mediaciones de la redención y anticipan la liberación definitiva.

Existe correlación entre pobreza y esperanza. I. Sobrino se pregunta con acierto «si puede haber una esperanza cristiana que no sea de los pobres..., si no se da en la esperanza de los pobres el *analogatum princeps* de la esperanza cristiana».<sup>17</sup> La respuesta no puede ser otra que afirmativa: el referente central de la esperanza cristiana es la esperanza de Jesús de Nazaret que se hace operativa a través de la opción por los pobres.

Los pobres son portadores de una esperanza que no pueden portar las personas y los grupos humanos satisfechos: la aspiración a una vida mejor. Las personas y los grupos satisfechos están instalados en

el presente y no necesitan vivir de esperanzas; más aún, se oponen a las esperanzas de las personas y de los grupos oprimidos, porque desestabilizan su estado de satisfacción y subvierten el orden del sistema. La esperanza de los pobres tiene unos rasgos bien definidos: dinamismo y conflictividad, por una parte; sobriedad, paciencia y persistencia, por otra. «Los pobres -reconoce G. Bernanos- salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan».

## 14. *DEUS SPES* Y *DEUS SPEI*. BLOCH Y LA BIBLIA

Esperanza histórica y esperanza teologal no están tan distanciadas como la teología las ha presentado con frecuencia. En concreto, el principio-esperanza de Bloch y la esperanza cristiana tienen más afinidades de lo que a primera vista puede parecer. El primero constituye un impulso para reanimar la esperanza teologal, que ha permanecido durante siglos adormecida y recluida en el mundo de las virtudes pasivas y ociosas, y ha sido presentada con aspecto cadavérico. Lo pone de manifiesto Moltmann: «El ‘principio-esperanza’ puede animar... a la teología cristiana a intentar una nueva interpretación de su primitiva esperanza para hacerla valer frente a todos los sentidos acomodaticios que pretenden tergiversar su verdadero sentido. Es verdad que el verdadero rostro de la esperanza cristiana está lamentablemente desfigurado en la fenomenología de la esperanza de Bloch, pero... este flagrante malentendido de que ha sido objeto debe estimularle a desarrollar su propia fuerza explosiva, a comenzar por fin a moverse con sus propios pasos y a librarse de la nueva cautividad de Babilonia, en que ha estado viviendo».<sup>18</sup>

Los teólogos y teólogas mantenemos afinidades profundas con Bloch. Hay que reconocer con toda sinceridad que la teología ha

redescubierto gracias a él la dimensión escatológica como núcleo fundamental de la religión judeocristiana. Él nos ha ayudado, asimismo, a redescubrir que la esperanza cristiana pasa por las utopías históricas y se traduce en la realización del reino de la libertad y de la justicia, pues de lo contrario sería una esperanza mítico-estática. La esperanza teologal tiene su asiento en la esperanza histórica. No es el puso superior de la esperanza humana, ni la sacralización de ésta; es esperanza humana radical.

Pero también mantenemos diferencias importantes. Una de ellas, quizá la principal, radica en la fundamentación de la esperanza. El principio-esperanza de Bloch es autofundante, autogenerador; se convierte en un Absoluto; es el *Deus spes*. La esperanza teologal, sin embargo, aun estando radicada en la historia, tiene su fundamento en el Dios de la esperanza (= *Deus spei*), que no es el Dios dotado de los viejos atributos de la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia, sino el Dios del futuro. Tiene también su fundamento en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret que, lejos de cerrar el curso de la historia, lo mantiene abierto hacia lo nuevo que pueda advenir.

De la diferencia de fundamentación se deriva otra igualmente significativa: que la utopía cristiana del reino de Dios no se agota ni encuentra su pleno cumplimiento en la historia.

Pero, dentro de las diferencias, el principio-esperanza de Bloch y la esperanza Bloch y la Biblia pueden iluminar la oscuridad del presente: Bloch, insuflando esperanza a la razón -que buena falta le hace- y sacándola de su positivismo insolidario, introduciendo optimismo militante en la acción sociopolítica y elevando el vuelo de la cultura hacia el país de la utopía; la Biblia, activando el potencial revolucionario ínsito en la esperanza escatológica e impulsando sueños de transformación con la mirada puesta en la liberación de los pobres de la tierra.

En la lid que salvan la razón instrumental, calculadora, productivista y reproductiva, por una parte, y la razón utópica, imaginativa, creativa y alternativa, por otra, el principio-esperanza de Bloch y la esperanza teologal del cristianismo pueden contribuir a parar los pies a la razón instrumental y a facilitar el camino a la razón utópica.

Para iluminar la oscuridad del presente yo prefiero la compañía de Bloch y de su principio-esperanza a la de los profetas de calamidades que están constantemente presagiando desgracias y catástrofes y no mueven un dedo por evitarlas. Estos añaden más oscuridad a la ya existente y nos sumen en las tinieblas. Bloch y la Biblia, sin embargo, caminan en dirección a la luz. Los dos constituyen la mejor encarnación del viejo adagio cuáquero: «Más vale encender una vela que maldecir la oscuridad».

## Notas

1 He desarrollado estas ideas, desde la doble perspectiva, filosófica y teológica en: J.-J. Tamayo-Acosta, «Utopías históricas y esperanza cristiana», en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 295-330; id., *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992; id., *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993; J.-J. Tamayo (dir.), *El hechizo de la utopía: Biblia y Fe 59* (1994), especialmente pp. 46-68; 11-145.

2 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. Main 1959 (vers. cast. *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid 1977-1980).

3 E. Bloch, *Man as possibility*: Cross Currents 18 (1968) 279 y 281.

4 E. Bloch, *El principio esperanza I*, Aguilar, Madrid 1977, XXVII.

5 J. Alfaro, «Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana», *Concilium* 59 (1970) 353; cf. id., *Esperanza cristiana y liberación humana*, Herder, Barcelona 1972.

6 P. Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Barcelona 1978, 177-178,

7 E. Bloch, *El principio esperanza I*, o. c., 101.

8 Tomo la cita de la espléndida -aunque apologética- obra de Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo III. La esperanza cristiana*, Gredos, Madrid 1970, 5ª ed., 560.

9 Subrayado mío.

10 Cf. el documentado estudio exegético de G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo*, FAX, Madrid 1969, 2ª ed.

11 He fundamentado exegéticamente estas ideas en: J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, espec. pp. 120-160; id., «Jesús de Nazaret: ética de la resistencia y esperanza solidaria», en IV Foro Religioso Popular (Gasteiz-Vitoria), *Cristianismo, solidaridad, resistencia*, Nueva Utopía, Madrid 1996, 73-102.

12 Is 25, 8: «(El Señor todopoderoso) destruirá la muerte para siempre, secará las lágrimas de todos los rostros, y borrará de la tierra el oprobio de su pueblo»; Os 13, 14: «¿Los arrancaré yo acaso del poder del abismo?» «¿Los rescataré de la muerte?» «¡Ven, muerte, con tus estragos!» «¡Ven, muerte, con tu agujón!».

13 J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 26.

14 H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca 1976, 106.

15 J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, o. c., 27.

16 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, 283-284.

17 I. Sobrino, *La esperanza de los pobres en América Latina*, Misión Abierta 4-5 (1982) 117.

18 J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Sígueme, Salamanca 1971, 288.



# **ARTÍCULOS DE PRENSA**

**AUTOR:**

**DR. JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA**



# El ser humano Jesús de Nazaret<sup>1</sup>

---

RELIGIÓN. LA FIGURA HISTÓRICA DE JESÚS

E.-P. SANDERS

VERBO DIVINO. ESTELLA (NAVARRA), 2000

---

**T**itular de la cátedra Dean Ireland de Exégesis de la Universidad de Oxford de 1984 a 1990 y actualmente catedrático de Artes y Ciencias de la religión en la Universidad de Duke, E.-P. Sanders es uno de los más prestigiosos investigadores mundiales sobre la figura histórica de Jesús de Nazaret y el contexto judío en que vivió. A este tema viene dedicándose ininterrumpida y monográficamente durante cuatro décadas. Una de sus principales obras es *Jesús y judaísmo*, de 1985, por la que recibió el Premio Grawemeyer de religión. Los resultados de sus estudios no tienen connotaciones apologético-confesionales y son universalmente reconocidos entre los exegetas, teólogos e investigadores en este campo por su rigor y objetividad.

---

<sup>1</sup> Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección cultura "BABELIA". 23 de diciembre del 2000, p. 14.

En *La figura histórica de Jesús* continúa sus investigaciones precedentes e intenta responder a dos preguntas, aparentemente fáciles pero que entrañan una especial dificultad: ¿quién fue y qué hizo el palestino Jesús de Nazaret que, ejecutado un día de primavera en torno al año 30 de la era común junto a dos bandidos, se convirtió muy pronto en el centro de una nueva religión y, con el paso del tiempo, en una de las figuras más influyentes de la historia de la humanidad?

Su objetivo es exponer lo que podemos saber sobre él con un alto grado de fiabilidad, separándolo de las deducciones que no resultan seguras. No se trata, por tanto, de un libro de teología ni de exégesis, sino de una investigación sobre el ser humano Jesús, en la que aplica la crítica literaria e histórica a los escritos del Nuevo Testamento, siguiendo la tradición hincada hace algo más de doscientos años por los ilustrados Reimarus y Lessing, entre otros. Sanders es consciente de las dificultades que entraña su trabajo. En primer lugar, porque no conocemos ningún escrito del propio Jesús de Nazaret. En segundo lugar, porque los documentos históricos de la época apenas ofrecen datos sobre su vida y su muerte. En tercer lugar, porque las fuentes del Nuevo Testamento dejan mucho que desear.

Los evangelios, que proporcionan la mayor información sobre Jesús, no son documentos históricos propiamente dichos; pertenecen a un género literario peculiar, donde se entrecruzan la historia y la confesión de fe. El lenguaje utilizado no era el de Jesús: éste habló en arameo, y la lengua utilizada por aquéllos es el griego. Los autores sitúan la información no en el contexto en que tuvieron lugar los hechos, sino en un marco ideado por ellos en función de su intención teológica. Presentaron a Jesús como un héroe para conseguir la admiración de todos. Y, ciertamente, observa Sanders, hicieron bien su trabajo. Por eso, al historiador le corresponde la tarea de “someter a los evangelios a malos tratos” y “a un interrogatorio severo y riguroso” (página 24).

Ahora bien, a pesar de las dificultades, cree que las fuentes primarias de Jesús, especialmente sobre su vida pública —que pudo durar sólo un año o, quizá, dos— son mejores que las que informan sobre Alejandro Magno, ya que fueron escritas en un momento bastante próximo a los años en que vivió el protagonista y algunas de ellas son independientes entre sí. Además, en la época de la redacción de las fuentes vivía todavía gente que conoció a Jesús.



## Nietzsche y el cristianismo<sup>1</sup>

El año 2000 se ha desarrollado, culturalmente hablando, bajo el signo del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, de cuya muerte estamos celebrando el primer centenario. A lo largo de 12 meses se han prodigado los debates en torno a su original y siempre provocativo pensamiento. La efeméride nos ha permitido reencontrarnos con algunas de las principales dimensiones de su rica e influyente personalidad intelectual: el filólogo heterodoxo convertido en detective del lenguaje, el profundo conocedor y re-creador de la cultura griega, el desenmascarador del nihilismo ínsito en la cultura moderna, el profeta de la muerte de Dios, el filósofo de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo, el pensador

---

<sup>1</sup> Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección "OPINIÓN". 29 de diciembre de 2000, p. 14.

políticamente incorrecto, el iconoclasta que puso en cuestión lo que hasta entonces era tenido por sagrado, bueno, recto y verdadero, el que busca la transvaloración de todos los valores.

Hay un tema central en su vida y su obra que no puede pasarse por alto en este centenario: el *cristianismo*. Nietzsche ha sido uno de los filósofos modernos que más han reflexionado sobre él, y quizá, de manera más iconoclasta, como se pone de manifiesto en su emblemática obra *El Anticristo*, donde podemos leer el siguiente juicio sumaráisimo: “Yo *condeno* el cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones inimaginables... Yo llamo al cristianismo la *única* gran maldición, la *única* grande intimísima corrupción, el *único* gran instinto de venganza, para el cual ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, subterráneo, *pequeño* –yo lo llamo la *única* inmortal mancha deshonorosa de la humanidad...–”.

Este juicio ha quedado grabado en el imaginario colectivo de creyentes y no creyentes. Los primeros lo han utilizado para anatemizar al filósofo de la muerte de Dios; los segundos, para reafirmarse en sus actitudes críticas hacia la religión. La ortodoxia cristiana se ha encargado de difundir –a veces sacándolo de contexto– para cargarse de razón en la presentación de Nietzsche como el símbolo de un mundo sin Dios y uno de los más encarnizados enemigos del cristianismo de todos los tiempos.

La crítica nietzscheana al cristianismo se enmarca en el desenmascaramiento que hace de la tradición occidental configurada por tres factores: la lógica socrática, el platonismo y el cristianismo, al que define como “platonismo para el pueblo”. Los tres convergen en la negación del instinto de la vida. Coincido a este respecto con Eugen Fink en que, para Nietzsche, el cristianismo es “sólo la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío



de los instintos sufridos por el hombre europeo”. Extravío que consiste en haber desvalorizado el verdadero mundo, el terreno, y haber inventado un transmundo ideal, el celeste.

El cristianismo es ajeno a la realidad, asevera Nietzsche. Sus causas son puramente imaginarias: el alma, el espíritu. Sus efectos, también: gracia, pecado, castigo, redención, perdón de los pecados. Opera con una psicología imaginaria: arrepentimiento, remordimiento de conciencia. La teología por la que se rige acusa el mismo defecto, ya que habla de juicio final, de la vida eterna, del reino de los cielos. Los seres a los que se refiere son también imaginarios: Dios, espíritus, almas. El cristianismo es, en suma, “una forma de enemistad mortal, hasta ahora no superada, con la realidad”, leemos en *El Anticristo*.

El cristianismo se muestra contrario a la razón y a la duda. Es otra de las críticas de Nietzsche, que debe situarse en el marco de la crítica general a las morales de la renuncia. El cristiano se zambulle en la fe y renuncia a la razón. Nada en la fe “como en el más claro e inequívoco elemento” y ahoga la razón en las olas de la credulidad. La duda, el simple mirar a tierra firme, ya es pecado. Incluso la propia fundamentación de la fe y la reflexión sobre su origen se consideran pecaminosos. Los dogmas quedan así inmunizados a toda crítica.

El cristianismo es, en fin, la religión del resentimiento y de la compasión. Nietzsche considera la compasión como un afecto enfermizo, un instinto depresivo, débil y contagioso, que genera melancolía, obstaculiza las leyes naturales de la evolución y propaga el sufrimiento en el mundo. Precisamente el exceso de compasión constituye una de las causas de la muerte de Dios, como se muestra en el diálogo de Zarathustra con el último Papa, ya jubilado. “¿Sabes cómo murió (Dios)? ¿Es verdad... que fue la compasión la que le estranguló?”, pregunta Zarathustra. A lo que el Papa jubilado, tras narrar la evolución de Dios, responde: “Un día se asfixió con su excesiva compasión”.

La crítica más severa recae sobre Pablo de Tarso, a quien llama “disangelista” –en contraposición al “buen mensajero” que fue Jesús – y considera el verdadero fundador, el inventor, del cristianismo, y sobre la figura del sacerdote, de quien dice que es “la especie más viscosa del hombre”, cuya misión es enseñar la contranaturalidad.

De la crítica salva a Jesús de Nazaret –aunque sólo en parte–, a quien define como un “espíritu libre”, que no se atiene a leyes ni a dogmas; un rebelde que se levanta contra la Iglesia judía, los sacerdotes, los teólogos y la jerarquía de aquella sociedad; un “santo anarquista”, que incita a los excluidos a rebelarse contra la clase dirigente; un “criminal político”: por eso fue crucificado; un “gran simbolista”, que sólo toma por verdades las realidades interiores, concibe lo natural y lo histórico como ocasión de parábola, y el reino de Dios, como un estado del corazón. Pero, a renglón seguido, lo llama “idiota”, en el sentido de persona ilusa, ingenua, carente de sentido de la realidad, que se ha quedado en la edad de la pubertad y no ha desarrollado los instintos varoniles.

La actitud más frecuente de los teólogos ante Nietzsche ha sido el cuerpo a cuerpo, la condena total de su filosofía, el rechazo de sus críticas hacia el cristianismo, calificándolas de panfletarias e inconsistentes y acusando al filósofo del mismo resentimiento que él atribuye al cristianismo. Según los teólogos empeñados en salvaguardar la ortodoxia, la muerte de Dios anunciada por Nietzsche hunde a la humanidad en la barbarie y la oscuridad, y lleva derechamente a la muerte del ser humano.

Yo creo que hay que renunciar al cuerpo a cuerpo con Nietzsche y optar por el diálogo sincero y exigente. En ese diálogo debe concederse una parte no pequeña de razón al filósofo, sobre todo en su crítica a algunos modelos del cristianismo todavía vigentes en parte: el cristianismo idealista, que establece una separación entre trascendencia inteligible y la inmanencia sensible y apela apresuradamente a los valores; el cristianismo caracterizado por el

desprecio del cuerpo, la negación del yo, el fomento de los instintos de muerte y la represión del instinto de vida; el cristianismo fideísta sin fundamento en la razón y el cristianismo racionalista estrecho.

Sin embargo, tengo que disentir de Nietzsche en aspectos fundamentales de su teoría del cristianismo. No puedo compartir su crítica de la compasión. Ésta es, para mí, una dimensión fundamental del ser humano y la opción fundamental de Jesús. En ambos casos se trata de una praxis tendente a aliviar el sufrimiento humano y a solidarizarse con las personas que viven en situaciones infrahumanas. Y esto nada tiene de debilidad o resentimiento, de negación de la vida o renuncia, sino todo lo contrario: es fuerza de liberación, cauce de solidaridad y defensa de la vida de los que mueren antes de tiempo. En el caso de Pablo, es verdad que con él se inicia la espiritualización del mensaje de Jesús. Pero no inventa el cristianismo. Lo que hace es liberarlo del estrecho marco judío, abrirlo al contexto cultural helenista y darle una orientación universalista. Finalmente, no puedo aceptar el calificativo de “idiota” aplicado a Jesús. Éste no es ningún utópico ingenuo. Tiene conciencia clara de la realidad y sentido crítico de la historia. Y eso le lleva a entrar en conflicto con los poderes religiosos, políticos y económicos, con la sociedad patriarcal y con Dios mismo, y a proponer una alternativa humanista de religión y de sociedad.



## El negocio de la espiritualidad<sup>1</sup>

La espiritualidad ha entrado en los círculos comerciales y se ha convertido en un ingente negocio que, según datos tomados de *Wall Street Journal*, mueve mil millones de dólares. El mundo empresarial ha descubierto su poder e invierte en espiritualidad esperando conseguir pingües beneficios a muy corto plazo. Tres fenómenos se mueven en esa órbita: los grupos de autoayuda, que cuentan con una amplia difusión; los movimientos de la “Nueva Era”, que invaden el mercado religioso y cultural, y las nuevas manifestaciones de la magia, que desembocan en una credulidad laica. Son tres ejemplos de perversión de la espiritualidad hasta límites insospechados.

---

<sup>1</sup> Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección “OPINIÓN”. Jueves 15 de marzo de 2001, p. 14.

Los grupos de autoayuda se presentan como formas de realización integral de la persona y cauces privilegiados para el logro de su equilibrio emocional. Pero eso es sólo la apariencia, la intención confesada. Sin embargo, su objetivo en muchos casos es el estímulo para un mayor rendimiento y la consecución de mejores resultados en el ámbito laboral dentro de la competitividad que impone el mercado mundial.

La “Nueva Era” es, según la certera observación del historiador de las religiones Giovanni Filoramo, una etiqueta creada por razones preferentemente mediáticas, que comprende experiencias heterogéneas desde el *channeling* o comunicación con maestros superiores y espíritus hasta las artes curativas conforme a la creencia tradicional del origen espiritual de la enfermedad. Estamos ante una reinterpretación del espiritismo de hace dos siglos.

El mundo de la magia tiene un fuerte arraigo no tanto en el terreno de las creencias religiosas tradicionales cuanto en el imaginario colectivo de las sociedades occidentales laicas. Se extiende la “cultura de los horóscopos” con el apoyo de no pocos medios de comunicación y crece en proporciones insospechadas el número de personas que los consultan a diario y se rigen ciegamente por sus previsiones. El individuo renuncia así a su libertad de elección y se pone en manos de las fuerzas del destino. Lo que entre muchas personas comienza como un juego o una distracción, con el paso del tiempo se convierte en una especie de imperativo categórico a seguir. Las consultas de los videntes, cartomantes, magos y adivinos cuentan cada vez con más clientes en busca de mensajes optimistas que alivien las tensiones y los conflictos de la vida. El alivio, empero, es pasajero y se torna frustración en cuanto la persona se enfrenta con la dura realidad cotidiana. Los honorarios por las consultas de este tipo no suelen estar sometidos a regulación alguna y pueden constituir una forma de extorsión económica legitimada socialmente y no controlada por las instancias correspondientes.

Estas creencias no conocen edades ni clases. A ellas se adhieren personas acomodadas en busca de mejoras “existenciales” y personas desfavorecidas para encontrar una salida a su vida sin futuro. No faltan jóvenes, incluso no creyentes, que se instalan en ese mundo sin experimentar contradicción alguna. Según una encuesta del Instituto de la Juventud, el porcentaje de jóvenes españoles que cree en adivinos, “profetas” y enviados, ha subido en cinco años 7 puntos, pasando del 15% en 1995 al 22% el 2000.

Estas manifestaciones demuestran que se ha producido un desplazamiento múltiple: de la creencia crítica que caracterizó el fenómeno religioso de las décadas anteriores a la credulidad acrítica; de la gratuidad de la experiencia religiosa que definió los movimientos espirituales alternativos al interés crematístico que define hoy nuestra cultura; de una fe movilizadora de las conciencias y de las energías utópicas a una fe pasiva y alienante; de la relación directa con la divinidad a la comunicación a través de múltiples mediadores, guías espirituales, *gurus*, etcétera.

El negocio de la espiritualidad constituye una de las más graves manifestaciones de la perversión de lo sagrado, como ya viera Marx con especial lucidez, *Corruptio optimi, pessima*.

Pero ésta es sólo una cara del actual clima religioso. Junto al mercantilismo de la espiritualidad asistimos hoy al renacimiento de la mística como tema de estudio y como experiencia religiosa.

En los estudios sobre el fenómeno místico se ha producido un cambio de escenario. Hoy no es sólo ni principalmente la teología la que se ocupa de dicho fenómeno. Son también las diferentes ciencias humanas y de la religión las que investigan sobre él en sus aspectos antropológico-sociales y le conceden especial importancia en nuestra cultura. Ha cambiado también la perspectiva de los estudios, que deja de ser confesional y apologética y se torna crítica y laica. Ambos

cambios dan como resultado una modificación sustancial en la concepción de la mística y en la imagen de los místicos.

La mística ha sido presentada como un fenómeno antiintelectual y antirracional, que se mueve en la esfera puramente emocional. Sin embargo, los más recientes estudios interdisciplinarios parecen desmentirlo y las experiencias religiosas profundas muestran que la mística compagina sin especial dificultad el intelecto y la afectividad, la razón y la sensibilidad, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y la de amar.

Si otrora se ponía el acento en el carácter ahistórico, desencarnado, puramente celeste y angelical de la mística, hoy se subraya su dimensión histórica. La mística tiene mucho de sueño y se mueve en el mundo de la imaginación, es verdad, pero el sueño y la imaginación están cargados de utopía. Y, como dice Walter Benjamin, la utopía “forma parte de la historia”, se ubica en el corazón mismo de la historia, mas no para acomodarse a los ritmos que impone el orden establecido, sino para subvertirlo desde sus cimientos; no para quedarse a ras de suelo, sino para ir a la profundidad.

A la mística se la ha acusado de huir de la realidad como de la quema y de recluirse en la soledad y la pasividad de la contemplación por miedo a mancharse las manos en la acción. Pero eso es desmentido por los propios místicos y místicas, como la carmelita descalza Cristiana Kauffmann, para quien la mística “es el dinamismo interno de toda actividad solidaria y creativa del cristiano. Crea personas de incansable entrega a los demás, de capacidad de transformación de las relaciones interpersonales”.

Los místicos y las místicas aparecen, a los ojos de la gente, como personas excéntricas, pacatas, conformistas, integradas en el sistema. Sin embargo, su vida se encarga de falsear esa imagen. En realidad, se comportan con gran libertad de espíritu y acusado sentido crítico. Son personas desinstaladas, reformadoras y con capacidad de



desestabilizar el sistema, tanto religioso como político. Por eso resultan la mayoría de las veces incómodos para el poder que no puede controlarlos. Son sospechosos de heterodoxia por parte de los inquisidores, de fidelidad institucional por parte de los jefes, de integridad moral por parte de los guardianes de la moralidad. Y no cabe extrañarse, porque así ha sido siempre. Baste recordar a dos de los más relevantes místicos del cristianismo: san Juan de la Cruz, encarcelado por los enemigos de la reforma carmelitana, y al maestro Eckhart, cuyas doctrinas fueron condenadas después de su muerte.

La experiencia mística es objeto de revalorización fuera del ámbito religioso. El filósofo Henri Bergson la considera la esencia de la religión. Para el psicólogo Eilliam James, la raíz y el centro de la religión personal se encuentra en los estados de conciencia místicos. El científico Albert Einstein, nada sospechoso de apologista de la religión, ve en la mística la más bella emoción del ser humano y la fuerza de toda ciencia y arte verdaderos, y llega a afirmar: “Para quien esta experiencia resulte extraña, es como si estuviera muerto”.



# Mujeres y Teología Cristiana<sup>1</sup>

El feminismo como teoría y práctica de la emancipación de las mujeres ha ido incorporándose gradualmente a la teología cristiana, debido, en buena medida, a la participación activa cada vez mayor de las mujeres en la producción teológica. Ello ha dado lugar al nacimiento de la *teología feminista*, que parte de las experiencias de sufrimiento y de lucha de las mujeres marginadas y de sus vivencias religiosas. Dicha teología ha provocado una verdadera revolución en la metodología teológica y está dando óptimos frutos en las diferentes disciplinas del quehacer teológico: ciencias bíblicas, epistemología, antropología, eclesiología, sacerdocio de la mujer, moral sexual, etcétera. Una buena muestra son los cuatro libros que presento a continuación.

---

1 Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección cultura "BABELIA". 28 de abril de 2001.

Schüler Fiorenza, investigadora de prestigio internacional en el campo de las ciencias bíblicas, ha sido pionera en la utilización de la hermenéutica de la sospecha en calve feminista para identificar el carácter androcéntrico de los textos bíblicos, de sus traducciones e interpretaciones, así como el contexto patriarcal en que fueron elaborados. En *Cristología feminista crítica* analiza, desde esa hermenéutica, los discursos masculinos sobre Jesús el Cristo, que son mayoritarios. Incluye entre ellos la proliferación “posmoderna” de libros sobre la vida de Jesús orientados al consumo popular que, bajo apariencia de científicidad, se mueven dentro del positivismo histórico y contribuyen al fundamentalismo autoritario. Estudia también los discursos cristológicos feministas y se pregunta en qué medida pueden estar contaminados por su ubicación social en la academia teológica y en la Iglesia.

Schüssler Fiorenza recupera la tradición cristiana primitiva de la *sabiduría/sofía* –borrada casi por completo del cristianismo occidental–, que presenta a Jesús como profeta de la sabiduría dentro de la tradición de los profetas de Israel, hombres y mujeres, perseguidos y asesinados en cuanto emisarios de la sabiduría divina. Cree que la tradición sapiencial referida “valora la vida, la creatividad y el bienestar en medio de la lucha” (página 200).

En *Intuiciones ecofeministas*, la teóloga brasileña Ivonne Gebara cuestiona la epistemología androcéntrica marcada por aspectos ideológicos con tendencias sexistas, critica la función legitimadora de la subordinación de la mujer y de la naturaleza por parte de la religión y pone las bases para la elaboración de la teología ecofeminista. El primer momento de dicha teología es la deconstrucción de las estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas, que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y las convierte en objeto de uso y abuso del varón. El segundo momento es la construcción de un discurso emancipatorio que incluya a las mujeres y a la naturaleza, a partir de una concepción más amplia de la fraternidad y sororidad universales. El pensamiento

teológico ecofeminista ha de estar basado en una cosmología unitaria, guiado por una epistemología cuyo centro es la interdependencia de todos los seres del universo, vinculado a la nueva interpretación sociohistórica de la Biblia y abierto a la reflexión llevada a cabo por teólogas de distintos continentes.

En *Teología de la liberación. Teología feminista*, la teóloga finlandesa Elina Voula estudia los puntos de confluencia y de divergencia de ambas teologías. La confluencia ha tardado en producirse, ya que en sus inicios la teología de la liberación concedió poca relevancia a la perspectiva de la mujer. La principal aportación de la teología feminista a la teología de la liberación ha sido el haber corregido el carácter androcéntrico del discurso liberador elaborado por teólogos varones y la incorporación de la perspectiva de género. La teóloga finlandesa señala importantes lagunas de la teología de la liberación en la ética sexual, “voluntariamente o no”, afirma, creo que cierta exageración, “los teólogos católicos de la liberación terminan por ponerse de acuerdo con el Vaticano sobre temas de ética sexual” (página 249). Entre las propuestas que sugiere para superar esas lagunas la más significativa es la de elaborar una nueva antropología teológica.

La publicación de *Mujeres en el altar* le ha costado a la monja católica Lvinia Byrne la salida de la orden de la Sagrada Virgen de María. Pero el libro no atenta contra el dogma o la moral. Lo que hace es defender el derecho de las mujeres a la ordenación sacerdotal y rebatir los argumentos contrarios porque, a su juicio, carecen de fundamento bíblico, teológico e histórico. El debate sobre el sacerdocio de las mujeres debe enmarcarse en otro más amplio: el de su presencia en la esfera pública. El acceso de las mujeres al altar es todo un símbolo de la salida de su invisibilidad y de la recuperación de su visibilidad en la religión



# Un concilio para el siglo XXI<sup>1</sup>

“...los males que hoy le causan (a la Iglesia) desolación, las herejías y las perversiones de la vida religiosa de la entera Cristiandad, proceden del hecho de haber abandonado la celebración de concilios”. Esto escribía el monje Udalrico con motivo de la celebración del Concilio de Basilea (1431-1449). Un siglo después, era el teólogo y jurista español Francisco de Vitoria, “padre del derecho de gentes”, quien se expresaba en términos similares: “Desde que los papas comenzaron a temer a los concilios, la Iglesia está sin concilio, y así seguirá para desgracia y ruina de la religión”.

Es posible que parecidas reflexiones estén haciéndose las numerosas voces procedentes de todos los sectores de la Iglesia

---

<sup>1</sup> Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección “OPINIÓN”. Miércoles 23 de mayo de 2001, p. 12.

católica: cardenales, obispos, teólogos, teólogas, movimientos cristianos de base, que reclaman la celebración de un nuevo concilio para responder con creatividad e imaginación a los grandes problemas planteados al catolicismo en el nuevo siglo. Primero fue el cardenal Martini, arzobispo de Milán, quien, en un Sínodo de obispos de 1999, propuso delante del Papa la necesidad de una asamblea de la Iglesia universal para tratar cuestiones de especial trascendencia, cuya respuesta desborda la capacidad de un sínodo. La propuesta cayó en saco roto, y sus colegas –incluidos los obispos españoles– le dieron la espalda. Pero Martini no se dio por vencido y ha vuelto a reiterar su propuesta. La última vez, el 17 de enero del presente año en una entrevista del *Corriere* donde ha expresado su deseo de un concilio ecuménico que aborde con vigor y rigor los “temas cálidos” de la vida de la Iglesia católica. A dicha petición se ha sumado Karl Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, nombrado recientemente cardenal por Juan Pablo II, quien mantiene profundas divergencias teológicas con el cardenal Ratzinger y se enfrentó al Vaticano cuando se negó a cerrar los centros de asesoramiento sobre el aborto que tiene la Iglesia católica en Alemania. Él cree necesario no limitar los ámbitos de decisión al Papa, la curia y los sínodos episcopales, y sugiere como camino un Concilio Vaticano III.

Recientemente ha sido la corriente Somos Iglesia, con el apoyo de decenas de colectivos católicos críticos, la que ha pedido la puesta en marcha de un proceso conciliar libre con la participación activa de todo el pueblo de Dios para abordar los grandes desafíos que se le plantean al catolicismo.

Es verdad que no ha pasado tanto tiempo desde la celebración del Concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965). Pero de entonces acá se han producido cambios tan profundos en el mundo que han mutado el panorama político, social, económico, religioso y cultural, tanto a nivel internacional como nacional y regional. Estamos ante un cambio de época más que ante una época de cambio. Y ello obliga a la Iglesia



católica a reubicarse en el nuevo escenario mundial si no quiere perder de nuevo el tren de la historia, como lo ha perdido tantas veces. Muchos tenemos la impresión de que la Iglesia católica o bien sigue respondiendo a preguntas de otras épocas que ya nadie se plantea, o bien responde a interrogantes de hoy con respuestas del pasado. Esto ha sucedido de manera especial en las cuestiones morales, doctrinales y disciplinares durante el pontificado de Juan Pablo II.

Un concilio sería una gran oportunidad para retomar el tren de la historia e invertir la actual tendencia hacia la restauración por la de la renovación. Para ello, lo primero que hay que cambiar es el escenario de celebración. Los dos últimos concilios tuvieron lugar en Roma en correspondencia con la centralidad del catolicismo romano en el mundo. Hoy, sin embargo, el catolicismo tiene un rostro multicultural, multiétnico, multirracial y multirreligioso. De ahí que el Vaticano no me parezca el lugar más adecuado para el nuevo concilio. Me inclino, más bien, por un país del Tercer Mundo, América Latina, por ejemplo, que cuenta con un vigoroso cristianismo profético expresado a través del compromiso de los cristianos y cristianas comprometidos con las mayorías populares, el dinamismo de las comunidades de base y la pujanza de la teología de la liberación.

La Asamblea conciliar no puede convertirse en una reunión de notables o de títulos nobiliarios que sólo se representan a sí mismos. Ha de ser una asamblea en el pleno sentido de la palabra, con la máxima representación de todos los católicos y católicas, y no sólo de los jerarcas, elegidos por el Papa, y con capacidad de decisión.

Entre los temas de la agenda conciliar hay uno que me parece prioritario: la Reforma de la Iglesia católica, que se quedó a medio camino en el Vaticano II; Reforma que ha de traducirse en una democratización en todos los niveles, desde la base hasta la cúpula. Ello exige un análisis crítico tanto de los fundamentos del papado, el episcopado y el sacerdocio, como de su ejercicio. Ahora bien, la democratización de la Iglesia se convertirá en una caricatura mientras

se siga manteniendo una concepción androcéntrica del ser humano, que no reconoce a las mujeres como sujetos morales y religiosos, y unas estructuras jerárquico-patriarcales que excluyen a aquéllas de los ministerios eclesiales y de las funciones directivas en la comunidad cristiana. Procede, en consecuencia, poner las bases para la creación de una “comunidad de iguales” (no clónicos), en sintonía con el movimiento de Jesús y con los movimientos de emancipación de la mujer.

El segundo gran tema a debatir es la incorporación de la cultura de los derechos humanos en el interior de la Iglesia, para superar la contradicción en que incurre la jerarquía católica al defender los derechos humanos en la sociedad y negarlos en su propia casa. Ello exige reconocer el derecho de los cristianos y cristianas a elegir a sus representantes y facilitar cauces para el ejercicio pleno de las libertades de reunión, asociación y expresión, a las que hay que sumar, en el caso de los teólogos y las teólogas, las de investigación y cátedra, recortadas selectivamente hoy en función de la ideología. Este reconocimiento debe ir acompañado de un clima de diálogo que permita llegar a consensos básicos dentro del respeto al disenso, que tiene los mismos derechos que el consenso.

No debe descuidarse la reflexión sobre la inculturación del catolicismo en las diferentes y plurales culturas con el objetivo de activar un cristianismo culturalmente pluricéntrico, donde las Iglesias del Primer Mundo no dominen sobre las del Tercer Mundo ni éstas sean sucursales de aquéllas. ¡Cuánto menos, ahora que se ha invertido la tendencia numérica de los cristianos!: a principios del siglo XX sólo el 30% de ellos estaba en el Tercer Mundo; a principios del siglo XXI llegan al 70%.

Pasó el tiempo en que se creía que la religión católica era la única verdadera. Ahora vivimos en tiempos de pluralismo religioso. Razón por la que el diálogo entre las religiones se convierte en un tema de obligado tratamiento, pero no tanto para llegar a acuerdos doctrinales

cuanto para establecer unos mínimos éticos en torno a la apuesta por la cultura de la vida, la protección de la naturaleza, el trabajo por la paz, el compromiso por la justicia y la defensa de la igualdad hombres-mujeres.

Entre los grandes fenómenos mundiales no puede soslayarse el de la globalización. El cristianismo en cuanto religión mundial debe preguntarse qué puede aportar para corregir los desajustes provocados por el proceso globalizador en su versión neoliberal y para construir un mundo donde quepamos todos y todas. Un nuevo concilio sería un momento oportuno para reformular la doctrina tradicional sobre la sexualidad desde una antropología unitaria y las cuestiones de la bioética, como eutanasia, reproducción asistida, manipulación genética, investigación y experimentación con embriones, clonación, etcétera, en diálogo con las ciencias de la vida y bajo el asesoramiento de los expertos.

De la historia de los concilios hay dos que me parecen especialmente significativos como punto de referencia: el de Constanza (1414-1418) y el de Basilea, llamados conciliaristas, porque defendieron la autoridad del concilio sobre el Papa. Así consta en la declaración del primero aprobada el 6 de abril de 1415: “Este Sínodo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, constituye un concilio general que representa a la Iglesia católica militante y recibe su poder directamente de Cristo (añadido mío: no del papa); todo cristiano, independientemente de su estado y dignidad, incluso papal, está obligado a obedecerle en cosas que afectan a la fe, a la extirpación del cisma actual, así como a la reforma universal de la Iglesia de Dios en la cabeza y en los miembros”. Hans Küng califica a Constanza como “el gran concilio ecuménico de la reforma”.

El conciliarismo es una tendencia fundamental a recuperar en la teología, la organización y la vida de la Iglesia católica. Amén de frenar el autoritarismo papal, constituye una de las principales claves para la democratización de la Iglesia. ¿Por qué se tendrá tanto miedo a un concilio?



## Teólogos bajo sospecha<sup>1</sup>

Las teólogas y teólogos católicos en diálogo con la modernidad y ubicados en el mundo de los excluidos vivimos en un permanente estado de sobresalto por la actitud detectivesca que ha adoptado el alto magisterio eclesiástico durante el último siglo y que parece dispuesto a seguir en el nuevo siglo. El siglo XX se inauguró con la condena de los teólogos modernistas en el decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, confirmado por el papa san Pío X. Unas décadas después las sanciones recaían sobre el paleontólogo jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin, acusado de “inmanentismo”, a quien se le prohibió publicar sobre temas que no fueran científicos.

---

<sup>1</sup> Artículo en el Periódico EL PAÍS. Sección “OPINIÓN”. Viernes 22 de junio de 2001, p. 14.

Las sospechas arreciaron después de la Segunda Guerra Mundial. Se prohibió la docencia a los jesuitas de Fourvière, los tres Henri: Henri de Lubac, Henri Rondet y Henri Bouillard. Antes de había incluido en el Índice de Libros Prohibidos una obra del dominico padre Chenu. La publicación de la encíclica de Pío XII *Humani generis* en 1950 agravó la situación, ya que condenaba la *Nouvelle Théologie*, cuyo mayor delito era el retorno a las fuentes del cristianismo, sobre todo las bíblicas y patrísticas. Los efectos se dejaron sentir con especial virulencia en la facultad de teología de los dominicos de Le Saulchoir. Allí enseñaba el padre Congar, teólogo ecumenista y asesor de los sacerdotes obreros, que fue destituido de la cátedra y tuvo que sufrir tres humillantes destierros: Jerusalén, Roma, Cambridge. En este último se le prohibió entrar en contacto con los anglicanos y hablar con sus cofrades dominicos. En una carta a su madre, escrita durante el destierro de Cambridge –dada a conocer recientemente en España por el teólogo de la misma orden Juan Bosch–, llega a afirmar que el papa “desea reducir a los teólogos a simples comentadores de sus discursos”.

Por paradójico que parezca, los teólogos condenados por Pío XII fueron invitados por Juan XXIII a participar en el Concilio Vaticano II como asesores de los obispos. Pero, como sucede con la alegría en la casa del pobre, la primavera de la libertad de expresión de los teólogos apenas duró una década. Pronto se volvió al control del pensamiento teológico y a las sanciones ejemplarizadoras contra los profesores de teología. Dos de los casos de mayor impacto, dada la relevancia de los sancionados, fueron los Hans Küng y Leonardo Boff. Al primero se le retiró el título de teólogo católico y se le prohibió enseñar como tal en la Universidad de Tubinga, de donde era catedrático. A Boff, teólogo de la liberación, se le impidió el ejercicio de las funciones propias de un intelectual: escribir, dar clases e impartir conferencias.

Pero las sanciones tuvieron su lado positivo. Liberados del control del magisterio eclesiástico, ambos están desarrollando proyectos

teológicos e interdisciplinarios de gran creatividad. Küng ha llevado a cabo durante casi un cuarto de siglo un proyecto de ética mundial en los niveles religioso, político y económico. Boff ha ampliado el horizonte de la teología de la liberación hacia la ecología, en diálogo con las ciencias de la vida. Algo similar ha supuesto la expulsión de los profesores José María Castillo y Juan Antonio Estrada de la Facultad de Teología de Granada. Castillo ha ampliado su radio de docencia a la UCA de El Salvador y a entornos universitarios civiles de nuestro país. Estrada ha abierto su reflexión teológica al campo de la filosofía, sobre todo de la filosofía de la religión.

Las teólogas tampoco se han visto libres de condenas durante la última década. Ahí van dos ejemplos como muestra. La brasileña Ivonne Gebara fue sancionada por su posición feminista y por defender puntos de vista distintos de la doctrina católica oficial en torno al control de la natalidad. Cabe destacar su contribución al desarrollo de la teología ecofeminista. La norteamericana Lavinia Byrne fue expulsada de la orden religiosa a la que pertenecía por haber escrito el libro *Mujeres en el altar*, donde osa rebatir punto por punto los argumentos del magisterio eclesiástico contra el sacerdocio de la mujer.

La teología moral ha estado siempre en el punto de mira del Vaticano, la mayoría de las veces por las supuestas desviaciones de los teólogos en la doctrina sobre la sexualidad, y muy especialmente tras la publicación, en 1968, de la *Humanae vitae*, que, en contra de los nuevos climas culturales en materia de sexualidad, de relaciones de pareja y de paternidad-maternidad responsable, y del juicio de los asesores papales, condenaba las relaciones prematrimoniales, el uso de los anticonceptivos y volvía a la vieja doctrina de la procreación como fin primario del matrimonio, superada por Concilio Vaticano II (1962-1965).

Los dos casos más llamativos al respecto han sido los procesos seguidos contra el teólogo alemán Bernhard Häring y el principal

renovador de la moral católica, primero con *La ley de Cristo* –escrita antes del Concilio–, que situaba la ética cristiana bajo el principio de la responsabilidad, y después con *Libertad y fidelidad en Cristo*, considerada por él mismo su principal obra. Coincidiendo con un cáncer de garganta, fue objeto de un proceso tan duro que, en una carta dirigida al cardenal Seper, presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, llega a decirle: “Durante la Segunda Guerra Mundial fui obligado a comparecer cuatro veces ante un tribunal militar. En dos de ellas era cuestión de vida o muerte. En aquellas circunstancias me sentí honrado porque la acusación venía de los enemigos de Dios. En otras palabras, las acusaciones eran ciertas porque no me sometía a aquel régimen. Ahora, de forma humillante he sido acusado por la Congregación para la Doctrina de la Fe; las acusaciones son falsas. Más aún, nacen de un órgano de gobierno de la Iglesia a la que he servido durante toda mi vida con todas mis fuerzas... *Preferiría encontrarme nuevamente ante un tribunal de Hitler* (subrayado mío). Sin embargo, mi fe no vacila”.

Al final no fue sancionado, pero sí lo fue su discípulo, el moralista norteamericano Charles Curran, a quien se le prohibió ejercer la docencia como teólogo católico en los centros dependientes de la Iglesia, acusado de defender teorías contrarias a la doctrina de la Iglesia en cuestiones como homosexualidad, divorcio, relaciones prematrimoniales y masturbación. El proceso contra Curran fue lo más parecido a una pantomima, ya que el propio Ratzinger había confesado al padre Häring antes del juicio que la decisión ya estaba tomada.

Ahora le ha tocado al moralista español Marciano Vidal, discípulo también de Häring, teólogo templado y ajeno al mundo de la crítica teológica y eclesial. Tras un estudio pormenorizado de su extensa bibliografía, ha sido sorprendido en no pocos errores y sometido a una de las más graves humillaciones a que puede someterse a un intelectual: obligarle a retractarse de sus ideas y exigirle la corrección de su propio pensamiento. Es una manifestación más de la cruzada



contra el pensamiento crítico en la Iglesia católica y a favor del pensamiento único, como ya expresara el teólogo francés Congar hace casi medio siglo en la carta antes citada: “El único artículo que quieren imponer a toda la cristiandad es: *no pensar, no decir nada sino que hay un Papa que piensa todo, que dice todo, y respecto al cual toda la cualidad del católico será obedecer*” (subrayado mío).

De creer las informaciones sobre el caso, llama la atención el que Marciano Vidal haya aceptado la humillación y se haya comprometido a rescribir sus propias opiniones incorporando las tesis del magisterio eclesiástico. Porque una de tres: o sus inquisidores han sido tan convincentes que le han hecho caer en la cuenta de sus errores, y corregir es de sabios; o tiene muy baja su autoestima (cosa que dudo), en cuyo caso el problema se desvía a otro que no es propiamente teológico; o ha sido presionado bajo amenaza de sanciones más graves, y entonces el acatamiento es una estrategia de supervivencia en el seno de las instituciones eclesiásticas docentes, como sucede en otros casos similares. Hasta contar con más datos, prefiero dejar la partida en tablas.



ENTREVISTA CON EL  
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA

## “La Iglesia es autoritaria y represiva”<sup>1</sup>

*A pesar de haber impartido numerosas conferencias en España, Europa, América Latina y Estados Unidos, era la primera vez que el teólogo Juan José Tamayo-Acosta (Amusco, 1946), que lleva 32 años fuera de su tierra natal y que reside actualmente en Madrid, recibía una invitación para participar en un foro de la provincia de Palencia. El acto fue organizado por el Centro de Investigación y Formación en Actividades Económicas Sostenibles (Cifaes) el pasado 30 de marzo en Amayuelas de Abajo.*

*Este intelectual palentino, casado y con dos hijos de 14 y 17 años, “grandes deportistas” en opinión de su padre, ha publicado alrededor de 30 libros, de temática teológica y filosófica.*

*Tamayo-Acosta, licenciado y doctor en Teología por las Universidades de Comillas y Salamanca, licenciado y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, diplomado en Ciencias sociales, profesor de la Universidad Carlos III de Madrid que ha sido invitado por numerosas universidades e Institutos Superiores europeos y latinoamericanos, fundador y secretario de la Asociación Española de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, asume la condición de heterodoxo y díscolo con la Iglesia católica y la sociedad. Lo hace por convicción y por talante, por fidelidad al evangelio de Jesús de Nazaret y en solidaridad con las personas, los grupos, los pueblos y los continentes excluidos.*

---

<sup>1</sup> Revista *Carrión*. Abril de 2001, 2ª quincena. Entrevista (por José Rojo), pág. 3 y 4.

JOSÉ ROJO

**Pregunta.** *¿Viene con frecuencia a Palencia?*

**Respuesta.** Muy poco. Las pocas veces que vengo lo hago para ver a mi familia. Viajo más a América Latina que a Palencia.

Llevo 32 años fuera de Palencia. He intervenido en multitud de foros culturales, religiosos, teológicos tanto en España como en el continente americano. Pero hasta el pasado 30 de marzo nunca antes había sido invitado a participar en una conferencia en mi provincia natal. No obstante, es la invitación que más me ha gratificado.

**P.** *¿Qué es un teólogo?*

**R.** Si tuviera que definirlo con sentido del humor diría que es una persona muy sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrado entre libros intentando dar respuestas exactas y precisas a preguntas que nadie se plantea. Esa concepción demuestra la “inutilidad” de la teología que se ha hecho durante muchos siglos sobre el cristianismo y a que se queda en el campo de las elucubraciones mentales sin conexión con la realidad histórica. La crítica de Nietzsche a este tipo de teología estaba cargada de razón.

Frente a esta concepción de la teología hay otra que es con la que yo más sintonizo y que ha sido expuesta por Gustavo Gutiérrez, el iniciador de la teología latinoamericana de la liberación, quien afirma que la teología es una reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la fe. Ahora mismo, la teología está muy presente en la realidad. Hoy se está haciendo una buena teología, no de sacristía sino de calle, presente en los lugares públicos y en los foros de debate, que confronta

sus puntos de vista y sus reflexiones con otras disciplinas. Por tanto, pretende iluminar la realidad aportando algunas respuestas a las preguntas que hace la gente, los científicos, los intelectuales,... ofreciendo esperanzas en medio de un mundo bastante desesperanzado. Esa es la teología que yo pretendo hacer.

**P.** *La teología de la liberación surgió en Latinoamérica, ¿no es así?*

**R.** Exactamente. Surgió en América Latina a finales de los años 60 y se desarrolla a lo largo de las tres décadas posteriores. Hasta esa fecha lo que se hacía era la teología de la conquista o de la colonia e, incluso, del “desarrollismo”.

Los teólogos latinoamericanos descubrieron que el lugar social desde donde se hace teología es algo relevante. No es lo mismo hacer teología desde el trabajo administrativo de un obispado que en los suburbios de los países latinoamericanos. La definición de Dios todopoderoso, principio y fin de todas las cosas, premiado de buenos y castigador de malos, se muta por otra que es la de Dios de los pobres, el Dios que libera a su pueblo, el Dios de los profetas, que denuncia la injusticia de los ricos y se convierte en abogado de los pobres. Es el Dios de los humillados y de los condenados de la tierra. Ese cambio también se produce en otros aspectos del cristianismo, repercutiendo en la organización de la propia Iglesia.

La Iglesia ya no se va a organizar de manera patriarcal dentro de una concepción sexista que excluye a las mujeres; tampoco se va a configurar como una sociedad perfecta ni con una estructura de poder, sino que se va a

articular en torno a pequeños núcleos comunitarios, surgiendo el movimiento denominado comunidades eclesíásticas de base, formadas por personas pobres y creyentes. A partir de ahí surge la Iglesia de los pobres, que intenta llegar a todos aquellos grupos que, independientemente de su posición social, optan por los marginados a través de la práctica de la solidaridad.

**P. *¿Los teólogos son los díscolos de la Iglesia?***

**R.** Creo que casi siempre lo han sido. En la Iglesia hay dos polos: el conservador y el más crítico o inconformista.

---

*“Los  
teólogos son  
los díscolos  
de la  
Iglesia”.*

---

La jerarquía eclesíástica, generalmente, ha representado el polo más conservador, es decir, el del mantenimiento de la institución, mientras que los teólogos representan el polo crítico. Estos últimos son intelectuales que tanto dentro como fuera de la Iglesia plantean preguntas, aunque acaso no tengan respuestas para las mismas.

El ejercicio de la crítica requiere un clima de libertad, en el que yo me muevo plenamente. Cuando me piden una definición de mí mismo, desde el punto de vista profesional y vital, suelo responder: “Soy un teólogo libre”. Hacer teología sin libertad me parece un contrasentido.

**P. *¿Por qué la Iglesia teme adaptarse a los nuevos tiempos?***

**R.** Porque no tiene sentido histórico y se ha quedado anclada en la configuración del cristianismo de la Edad Media como “cristiandad triunfante”. La Iglesia prefiere quedarse en ese momento histórico porque es la elección más cómoda, la que le ha reportado buenos dividendos

en forma de privilegios, la que más peso social conserva y la que más influencia tiene ante los poderes. Al llegar a la cumbre del poder, a la Iglesia le interesa más la relación con los poderes que la presencia en el pueblo.

**P.** *¿La teología de la liberación surgió en las misiones?*

**R.** Afortunadamente, la teología de la liberación se ha desarrollado en América Latina y luego en otros países y continentes. No surge con los misioneros, sino gracias a pensadores cristianos autóctonos que se dieron cuenta de que la concepción de la Iglesia y cristianismo vigente allí no respondía a los problemas que en ese momento eran más urgentes para América Latina: pobreza, identidad cultural, dimensión liberadora de las tradiciones...

**P.** *¿El mensaje de Jesucristo sigue vigente hoy en día?*

**R.** Pienso que en el siglo XXI va a tener mucha más vigencia que en siglos pasados.

Hoy, en el mercado hay un sinfín de ofertas religiosas; se está viviendo un renacimiento de la religión, pero desde otros horizontes: hay mucha presencia e influencia de religiones orientales. Yo creo que a las religiones tradicionales les falta profundidad y sentimiento. Son frías y las religiones orientales cubren esa carencia.

También ha llegado la religiosidad crédula, “laica” (la magia, la superstición, la futurología,...) que tanto está interviniendo en la conciencia de muchos ciudadanos.

---

*“A la iglesia le interesa más la relación con los poderes que estar presente en el pueblo”.*

---

En ese marco, la aportación de Jesús de Nazaret es doble. En primer lugar, aporta una ética liberadora, solidaria y gratuita frente a la ética neoliberal del mercado. La ética de Jesús es inclusiva y se ve reflejada en el proyecto que plantea el Ejército Zapatista de Liberación Nacional: crear un mundo donde quepamos todos y todas. En segundo lugar, frente a la bisutería religiosa que hoy está en el mercado, la experiencia religiosa de Jesús ofrece el encuentro gratuito con el Dios de Israel, sin mediar ningún interés pragmático.

**P. *¿La sociedad actual no se ha podido adscribir a esas tendencias religiosas al haberse visto desarropada por la Iglesia católica?***

**R.** Yo no cargaría las tintas sobre eso. Es un proceso casi natural ya que estamos viviendo una etapa de secularización en la que las creencias a nivel personal y las experiencias religiosas comunitarias se han desvinculado de la Iglesia porque el cambio cultural lo ha impuesto.

Aunque es cierto que la gente ha ido buscando otros espacios al ser la Iglesia católica autoritaria, poco participativa y represiva desde el punto de vista de la ética personal.

**P. *Sin la existencia de una estructura piramidal, ¿se podría coordinar el organigrama eclesiástico?***

**R.** Por supuesto. Un ejemplo lo tenemos en el protestantismo que sin tener Papa ni obispos ni guardianes de la ortodoxia pervive desde hace siglos. Dentro del protestantismo hay pluralidad de iglesias y de interpretaciones y, sin embargo, no echan en falta la



figura de un Papa que los coordine. A veces, la coordinación lo que está encubriendo es una imposición. Y se trata de coordinar no de dominar.

En las religiones todo lo que sea participación y democracia es un avance, mientras que el autoritarismo y las cúpulas jerárquicas suponen un deterioro, cuando no una perversión de la propia religión.

Yo creo que hay que volver a la práctica de la Iglesia primitiva que defendía la máxima de que no habrá que nombrar obispo a ninguno que no hubiera sido elegido por el pueblo.

**P. ¿Qué representa para usted el Papa? ¿Un megaestrella?**

**R.** Ahora ya no porque su enfermedad se lo impide. Juan Pablo II ha sido una megaestrella durante dos décadas y ha ejercido el protagonismo en todo tipo de escenarios. No conozco a ningún actor que haya representado los papeles más variados en los escenarios más plurales. En la década de los 80 las tres megaestrellas del escenario mundial fueron Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Juan Pablo II, que fueron los que reforzaron la revolución conservadora. Una década negativa desde el punto de vista de las utopías, ideales y propuestas alternativas. Sin embargo, la década de los 60 fue mucho más esperanzadora al contar también con grandes “tenores” como Kennedy, Juan XXIII, Kruschev y Fidel Castro. Este último convirtió la revolución en un modelo autoritario, aunque con un fuerte contenido social igualitario y con una sólida conciencia nacional; el dirigente ruso fue derrocado; y a los dos primeros la muerte les impidió culminar sus reformas.

---

*“La gran capacidad de actor de Juan Pablo II ha dulcificado su rígida forma de proceder”.*

---

En la Iglesia, el Papa Pablo VI era un gran intelectual pero era un hombre muy hamletiano, excesivamente dubitativo, que se vio presionado por los poderes fácticos del propio Vaticano. Después del breve periodo de mandato de Juan Pablo I, el terreno estaba abonado para la llegada de un Papa rígido que impusiera la doctrina segura frente a la relajación doctrinal y las heterodoxias del momento. De ahí que Juan Pablo II ejerza el Pontificado férreamente, aunque esa forma de actuar haya quedado dulcificada por su gran capacidad de actor. En su haber, con todo, hay que colocar la lúcida y severa crítica del capitalismo y la importante contribución en la caída del “socialismo real” en el este europeo.

**P.** *¿El sucesor de Juan pablo II será continuista?*

**R.** Con los datos sociológicos en la mano y analizando la conformación de las tendencias actuales de la Iglesia, es casi seguro que así sea salvo que el Espíritu Santo abra las mentes de los electores al siglo XXI en vez de quedarse en el siglo XIX.

**P.** *¿De qué forma podrían convivir las corrientes conservadora y progresista de la Iglesia?*

**R.** Yo creo que es posible y además deseable. Para lograr ese objetivo debe darse una permanente actitud de diálogo promovida por los líderes de esas corrientes, animada por el Vaticano en calidad de intermediario y que ambas sean reconocidas en igualdad de condiciones y derechos.

Hoy, ese enfrentamiento subsiste porque el sector conservador se siente legitimado por la instancia suprema y jerarquía del Vaticano para excluir al otro sector.

**P.** *¿Cuáles son los principios que propugnan los teólogos?*

**R.** El primero es la democratización de la Iglesia desde abajo, es decir, crear cauces participativos en todos los sectores y ámbitos de la Iglesia, que puedan intervenir desde la elección de su representación hasta la participación en la toma de decisiones sobre las cuestiones más importantes del cristianismo. Me parece una contradicción que se defiendan los derechos humanos, la democracia y la libertad de la sociedad por parte de la Iglesia y que no se pongan en práctica en su seno interno. Hoy, la Iglesia está en la UVI y puede desangrarse por el déficit democrático.

El segundo es que las mujeres pasen de mayoría silenciosa y silenciada a creyentes con los mismos derechos y el ejercicio de funciones directivas, igual que los varones. Hoy, vivimos bajo una Iglesia patriarcal que excluye a las mujeres por razones de género.

Y el tercero sería la articulación comunitaria, es decir, que la Iglesia se configure como una comunidad de comunidades y no como estructura jerárquico-piramidal ya que la vitalidad de las iglesias se encuentra en las comunidades que existen en su seno.

**P.** *¿Los teólogos defienden los métodos anticonceptivos, el aborto, ...?*

**R.** Sobre estos temas hay bastante pluralismo. Por lo que respecta a los métodos anticonceptivos yo creo que hay que defender la paternidad y maternidad responsables. Las mujeres no son paridoras, sino que, dentro de un proyecto de vida en común, buscan la realización per-

sonal y la felicidad. En las relaciones de pareja heterosexual el fin primario no es la procreación, sino la relación interhumana mediada corporalmente, el goce compartido. La sexualidad, decía el teólogo Bonhoeffer, no puede utilizarse como simple medio para la procreación de la especie, sino que “independientemente de esta finalidad, proporciona el goce por el amor de dos personas entre sí”. Los métodos anticonceptivos ayudan a vivir de manera liberadora la sexualidad.

En el tema del aborto, al ser más delicado, hay diferencias. Yo creo que, independientemente de estar a favor o en contra del aborto, hay que pronunciarse a favor de la despenalización desde el punto de vista legal. Y desde el punto de vista personal, antes que demonizar a las mujeres que abortan habría que analizar su contexto social, económico, cultural, personal, emotivo, familiar, el nivel de dominación a que se ven sometidas en sus relaciones de pareja, ... Cualquier actitud que se adopte desde la religión en estos casos debe ir acompañada de un talante de acogida, de comprensión y de escucha. De lo contrario, nos convertimos en máquinas de preceptos y de prohibiciones y nos olvidamos de la situación existencia, muchas veces dramática, de las mujeres, sobre todo las de los ambientes populares y empobrecidos.

---

*“La iglesia  
no debe  
cuestionar la  
moralidad de  
ninguna  
relación de  
pareja”.*

---

**P. ¿Y qué opina de otras opciones sexuales?**

**R.** Creo que no debe existir una teología sobre las relaciones sexuales. Por tanto, no tiene por qué existir un canon del cristianismo sobre cómo tienen que ser las parejas. El principio básico del cristianismo en la relación con las personas es el amor. A partir de ahí, la Iglesia no es quién para decidir qué tipo de relación de pareja es moral o no. Entre otras cosas, porque en el tema de la

concepción de la pareja subyacen dos elementos: uno biológico y otro de opción personal. Hay que respetar y no imponer ningún tipo de relación.



## DATOS BIOGRÁFICOS

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA

**N**ació en Amusco (Palencia) en 1946. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas en 1971. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca en 1976. Diplomado en Ciencias Sociales por el Instituto León XIII en 1972. Licenciado (1983) y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid (1990).

Ha sido profesor de: Antropología Teológica en la Facultad de Teología San Damasco (Madrid); de Cultura y Fe en la Universidad CEU/San Pablo; de Teología Política en el Instituto Universitario de Teología (IUT); y profesor invitado de Mount St. Mary's College (Los Angeles, California, U.S.A.). Dirigió la revista "Pastoral Popular" (Chile) de 1978 a 1982.

De 1996 a 1999 dirigió el Seminario "Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo", en el Instituto Fe y Secularidad (Universidad Pontificia de Comillas), donde actualmente dirige el seminario "Cristianismo: historia y perspectivas de futuro". Actualmente es profesor en la Universidad Carlos III (Madrid); de la

Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia y de la Universidad de Granada. Es también profesor invitado de varios Centros Universitarios de Europa -como el Instituto de Ciencias de la Religión, de Trento (Italia)-, y de América Latina -como el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (San José, Costa Rica); la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) (Lima); el Centro Bartolomé Las Casas (Lima), etc.-. Profesor invitado en los cursos de Verano de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Santander) y de la Universidad Complutense de Madrid.

Es miembro permanente del Seminario de “Filosofía de la Religión”, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Miembro del Consejo de Redacción de las revistas “Éxodo” (Madrid) y “Pasos” (San José, Costa Rica).

Fundador y actual Secretario General de la Asociación Española de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Miembro de la Sociedad Española de las Ciencias de la Religión (SECR) y de la Asociación Europea de Teólogos Católicos. Vice-presidente de la Asociación Pro Derechos Humanos de España.

Colabora asiduamente en algunas de las principales revistas españolas y latinoamericanas de filosofía y teología, entre las que podemos citar: “Spiritus” (Ecuador), “Pasos” (Costa Rica), “Revista Latinoamericana de Teología” (El Salvador), “Pastoral Popular” (Chile), “Revista de Occidente” (Madrid), “El Ciervo” (Barcelona), “Vida Nueva” (Madrid), “Éxodo” (Madrid), “Sal Terrae” (Valladolid), “Razón y Fe” (Madrid), “Anthropos” (Barcelona), “Iglesia Viva” (Valencia), “Misión Joven” (Madrid), “Selecciones de Teología” (Barcelona), “Frontera” (Valencia), “Utopía” (Madrid), “Communio” (Sevilla), “Carthaginesia” (Murcia), “Questions de Vida Cristiana” (Montserrat), “Sinite” (Madrid), “Biblia y Fe” (Madrid), “Isegoría” (Madrid), “Misión Abierta” (Madrid), “En Sintonía” (Murcia), “Moralía” (Madrid), “Concilium” (Nimega). Colabora, asimismo, en la sección de “Opinión” y en el cultural “Babelia”, del diario EL PAÍS.



Imparte numerosas conferencias en España, América Latina y Estados Unidos. Colabora en diferentes plataformas de solidaridad con el Tercer Mundo y el Cuarto Mundo.

Su reflexión teológica se sitúa en el doble horizonte de la teología política europea y de la teología latinoamericana de la liberación, donde ha llevado a cabo importantes aportes en clave interdisciplinar. Actualmente, su esfuerzo intelectual, está centrado en la propuesta de una teología de la liberación en Europa en perspectiva de ética, que responda a los desafíos procedentes del mundo de la exclusión social y de la secularización, a partir del compromiso solidario con los sectores más marginados de la sociedad.

El centro de su reflexión filosófica es la religión, desde una perspectiva crítica y no apologética. En esta línea, hay que situar la obra *Para comprender la crisis de Dios hoy*, estudio de filosofía de la religión, sobre las principales tradiciones modernas, en torno al problema de Dios: desde Descartes hasta el ateísmo moral. La obra concluye con una severísima crítica de la teodicea, en los siguientes términos: “Las fórmulas clásicas de la teo-dicea o de la teo-logía «Dios no quiere el mal», «Dios permite el mal para salvaguardar la libertad del ser humano», han perdido su función explicativa como su función consoladora. Y, perdidas ambas funciones, lo mejor que podemos hacer es retirarlas de nuestro discurso” (p. 223).

Otro ámbito de reflexión filosófica es la esperanza, a partir del pensamiento de Ernst Bloch. Su filosofía de la religión lleva aquí la marca de la utopía. Cabe destacar, en esta línea, su obra *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, que fue la tesis doctoral en filosofía, dirigida por el profesor Carlos París, a quien dedica la obra junto con Casiano Floristán, director de su tesis doctoral en teología. En ella hace una aproximación gradual al itinerario de Bloch y a las grandes líneas que configuran su filosofía de la esperanza. Ofrece, asimismo, una exposición sistemática, de la lectura que hace Bloch, de los componentes escatológicos y mesiánico-revolucionarios

de las tradiciones judeo-cristianas. Un capítulo especialmente relevante, en la obra, es el dedicado a la muerte y a las sucesivas respuestas de Bloch. Cabe destacar, en este sentido, que Bloch es uno de los filósofos marxistas que, con más honestidad intelectual y rigor filosófico, se ha planteado el problema de la muerte, sin caer en las simplificaciones y la pereza mental del marxismo ortodoxo. Atención preferente dedica a la influencia de Bloch en la teología actual, sobre todo en la *teología de la esperanza*, donde se aprecian, de manera muy acusada, las huellas de la filosofía blochiana de la esperanza y del marxismo cálido.

Entre sus obras cabe destacar: *El largo advenimiento de la liberación* (Misión Abierta: Madrid, 1973), *Por una iglesia del pueblo* (Mañana: Madrid, 1976; secuestrado); *El asalto a la fe* (Mañana: Madrid, 1977); *La otra vida* (Mañana: Madrid, 1977); *La Iglesia española entre el campanario y la política* (San Sebastián: 1978); *Un proyecto de Iglesia para el futuro de España* (San Pablo: Madrid, 1978); *Nuevas comunidades cristianas* (Misión Abierta: Madrid, 1978); *Comunidades cristianas populares. Ensayo de teología narrativa* (Sígueme: Salamanca 1981); *Conceptos fundamentales de pastoral* (codirector con C. Floristán) (Cristiandad: Madrid, 1983); *El Vaticano II, veinte años después* (codirector con C. Floristán) (Cristiandad: Madrid, 1985); *Cristianismo: profecía y utopía* (Verbo Divino: Estella 1987); *Diccionario abreviado de pastoral* (codirector con C. Floristán) (Verbo Divino: Estella, 1988; 4 ed.: 1999; trad. portuguesa e italiana); *Para comprender la teología de la liberación* (Verbo Divino: Estella, 1989; 5 ed.: 2000); *La teología latinoamericana de la liberación. Selección de textos* (Instituto de Cooperación Iberoamericana: Madrid, 1990); *Hacia una comunidad de iguales* (Nueva Utopía: Madrid, 1991); *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* (Verbo Divino: Estella, 1992); *Para comprender la escatología cristiana* (Verbo Divino: Estella, 1993; 3 ed.: 2000; traducción al italiano: 1996); *Conceptos fundamentales del cristianismo* (codirector con C. Floristán) (Trotta: Madrid, 1993; 2 ed.: 2000; traducción al italiano y al portugués); *La marginación, lugar social de los cristianos* (Trotta: Madrid, 1993; 3 ed.: 1998); *Iglesia profética,*

*Iglesia de los pobres* (Trotta: Madrid, 1994); *Presente y futuro de la teología de la liberación* (San Pablo: Madrid, 1994); *Los sacramentos, liturgia y prójimo* (Trotta: Madrid, 1995; traducción al portugués); *Cristianismo y sociedad* (en colaboración con J.-A. Estrada) (Nueva Utopía: Madrid, 1995); *Imágenes de Jesús* (Trotta: Madrid, 1996); *Para comprender la crisis de Dios hoy* (Verbo Divino: Estella, 1998; 2 ed.: 1999); *Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret* (Trotta: Madrid, 1998; traducción al italiano, Citadella: 2000); *A las puertas del siglo XXI. Cambios históricos y propuestas éticas* (Manantial: Málaga, 1999); *Leonardo Boff. Ecología, mística y liberación* (Desclée de Brouwer: Bilbao, 1999); *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa* (PPC: Madrid, 1999); *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret* (Verbo Divino: Estella, 1999; 2ª ed.: 2000; próxima aparición al italiano, Citadella); *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret* (Trotta: Madrid, 2000); *Panorama de la teología latinoamericana* (con J. Boschi) (Verbo Divino: Estella, 2001).

Ha colaborado en numerosas obras colectivas, ente las cuales cabe citar: *Testimonios cristianos* (Mensajero: Bilbao, 1981); *Teología y magisterio* (Sígueme: Salamanca, 1987); *Misión Abierta, Desafíos cristianos* (Lóguez Ediciones: Salamanca, 1988); J. Sobrino e I. Ellacuría (ed), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la liberación* (Trotta: Madrid, 1990; 2ª ed.: 1994; traducción al italiano, alemán e inglés); *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación* (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1990); *Nuevo diccionario de espiritualidad* (San pablo: Madrid, 1991); “Prólogo. Razones para disentir”, en L. Boff, *La misión del teólogo en la Iglesia* (Verbo Divino: Estella, 1991); *Teología Latinoamerykanska: Przegląd Religioznawczy*, 3-4/165-166 (Varsovia, 1992); *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría* (Verbo Divino: Estella, 1993); *Quere, Il diritto al dissenso nella Chiesa Católica*, (Galeatica Editrice, Lodi –Italia- 1993); *Cristianismo, solidaridad y resistencia* (Nueva Utopía: Madrid, 1996); *Utopía y esperanza cristiana* (Verbo Divino: Estella, 1997); *Diccionario de pensamiento contemporáneo* (San Pablo: Madrid, 1997); *Fe I teologia en la história. Estudos en honor del Prof. Dr. Evangelista*

*Vilanova* (Barcelona, 1997); Instituto Superior de Pastoral, *Utopías y esperanza cristiana* (Verbo Divino: Estella, 1997); *Panorama de la teología española* (editado por Juan Bosch) (Verbo Divino: Estella, 1999); *Cristianismo y siglo XXI* (VII Foro religioso Popular de Vitoria: Vitoria, 1999); *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina* (Luiz Carlos Susin, org.) (Soter-Edições Loyola: Porto-Alegre, 2000); *Theologie im III. Millennium-Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage* (Raúl Fornet Betancourt, editor) (Iko: Frankfurt, 2000); *Nuevo siglo, nueva Iglesia. Conversaciones sobre el futuro de la religión en España* (Estebran Greciet, editor) (EHGA: Oviedo, 2000).

# Reseñas bibliográficas

## DOS RECAPITULACIONES DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Juan José Tamayo y Juan Bosch, eds., *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella, Verbo Divino, 2001. 683 pp.

Luiz Carlos Susin, ed., *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Santander, Sal Terrae, 2000. 264 pp. (Presencia teológica, 111)

Como siempre, las editoriales españolas vuelven a colocarse a la vanguardia en lo referente a la producción teológica latinoamericana. Esto trae a la memoria los años en que llegaban las obras de autores como Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez y José Míguez Bonino, o la colección “Panorama de la teología latinoamericana”, de la editorial Sígueme, en los años 70 y 80. Recientemente, Sal Terrae y Verbo Divino, siempre atentas a la producción teológica de este lado del Atlántico, han lanzado dos libros

relevantes: *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, editado por Luiz Carlos Susin, y *Panorama de la teología latinoamericana*, compilado por Juan-José Tamayo y Juan Bosch. Resulta prácticamente imposible hablar aisladamente de este par de libros, sobre todo por los vasos comunicantes que los unen. Un ejemplo de esto son las colaboraciones que se repiten. Pero más allá de las naturales objeciones que puedan surgir, ambas obras manifiestan la necesidad de hacer un recuento serio de la teología latinoamericana de los últimos lustros.

Ostensiblemente más breve, el libro de Susin, traducción de la obra publicada por Loyola y Soter (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil) el año pasado, concebido como un material preparatorio para el congreso de teología llevado a cabo en São Paulo, incluye aportaciones de teólogos (hombres) católicos en su mayoría. Los únicos protestante que aparecen en el volumen son Jorge Pixley y Jürgen Moltmann. Ante todo, cada autor trata de realizar un balance de la tarea teológica latinoamericana en los últimos 30 años. Así, gente como Roberto Oliveros, antiguo historiador de la teología de la liberación (TL), cuenta su propia experiencia, muy actualizada, en relación con el proceso que había descrito antes; João Batista Libanio ensaya también una visión más personal de lo que ha expuesto anteriormente con menos claves vivenciales; Leonardo Boff manifiesta la evolución de su pensamiento mediante varios paradigmas teológicos; José Comblin ofrece su testimonio con un énfasis cronológico muy marcado; Clodovis Boff encara la tarea por medio de 7 “descubrimientos” personales y del señalamiento de la nueva agenda de la teología latinoamericana; Pablo Richard, con un tono casi confesional, pasa revista a sus 40 años de camino y labor teológica; y el arzobispo Kloppenburg representa la visión jerárquica.

Otros autores acometen su labor subrayando el énfasis que ha marcado su trabajo a través de los años: Diego Irrázaval hace un “balance desde abajo”; Eleazar López Hernández traza los puntos

principales de la teología india en los tiempos de la globalización; Jon Sobrino habla de una “teología desde la realidad”, sin dejar de incluir su énfasis particular en la “concentración cristológica”; Jorge Pixley se pregunta si la TL es o fue un instrumento de lucha popular; Juan Carlos Scannone expone brevemente su perspectiva sobre la TL, la teología del pueblo y la actualidad teológica en el continente; y Antônio Aparecido da Silva, en un texto sólido y extenso, presenta los contenidos esenciales de la teología afroamericana.

El texto de Hugo Assmann, “Por una teología humanamente saludable”, asume la autocrítica de una manera notable, puesto que, sin dejar de reconocer las razones de sus ímpetus “juveniles”, no incurre en la autocomplacencia y señala puntualmente los excesos, sobre todo en el lenguaje, de la naciente teología liberacionista. Assmann da fe de una profunda evolución personal que le hace ver hoy a la teología de una manera muy distinta. Afirma, por ejemplo:

*Pensar duele. Pero disiento de las formas de pensar que cierran horizontes. ¿Será que la TdL ha sido fundamentalmente una teología saludable? En mi opinión, algunos de sus remanentes adoptaron una forma enfermiza. Como discurso de y para seres humanos y sus búsquedas de sentido, pienso que también la teología (así como todas las demás formas de reflexión crítica) debe afrontar de cara aquellas cuestiones antropológicas radicales que nos ponen frente a la imposibilidad de soluciones perfectas y definitivas, pero también frente a la plausibilidad de esperanzas tópicas. Y ello sin escamotear problemas ni caer en falsos dilemas (por ejemplo, el falso dilema entre educar para la iniciativa o educar para la solidaridad). (p. 120)*

Entre las ausencias más notables de este libro (que se subsanan, en parte, en el de Tamayo y Bosch) hay que mencionar a Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel, entre los “fundadores” de la TL, y a otros personajes muy representativos del campo católico como Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz o Pedro Casaldáliga. A cambio, se incluyen nombres de profesores y estudiosos más jóvenes.

Los autores europeos, simpatizantes o no de la TL, ofrecen una variedad de enfoques en su relación con ella: Moltmann y Metz no escatiman palabras para referir la influencia del diálogo con esta teología sobre su pensamiento, a pesar de las diferencias que, en el caso del primero, se dieron en cierto momento; Tamayo Acosta, profundo conocedor de la TL, a la que le ha dedicado varios libros, escribe, una vez más, sobre la recepción de la misma en los ambientes primermundistas; Floristán, Duquoc y González Faus se muestran a sí mismos como acompañantes solidarios.

En *Panorama de la teología latinoamericana*, Tamayo-Acosta es acompañado por Juan Bosch, experto en la teología protestante del continente. Esta colaboración resulta particularmente fructífera, porque el segundo prólogo (“Introducción a la teología protestante latinoamericana”) obra de Bosch, cumple su cometido plenamente, dado el enorme desconocimiento que existe al respecto. En casi 40 páginas, Bosch pasa revista a los congresos evangélicos, desde 1916 a 1929; a las aportaciones protestantes a la teología de la liberación; a las repercusiones del pentecostalismo; y a la pregunta específica por una teología protestante latinoamericana. El prólogo de Tamayo (“Cambios de paradigma teológico en América Latina”), por su parte, con una visión más de conjunto, da cuenta de los grandes temas teológicos desarrollados por los teólogos y teólogas latinoamericanos desde la década de los 70 hasta la fecha, y concluye con una serie de desafíos que se le presentan a esta manera de hacer teología.

De los 34 autores(as) incluidos, 7 son protestantes y 8 mujeres. Se echa mucho de menos a tres protestantes: José Míguez Bonino, Rubem Alves y Emilio Castro (ex-secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, CMI), y a otros autores representativos. Siete son las colaboraciones tomadas del libro de Susin, pero hay que consignar que tres teólogos (Irrarázaval, López Hernández y Scannone) presentan textos distintos para esta obra. Destaca la inclusión de textos-semblanzas de dos autores ya fallecidos: Ignacio Ellacuría y Juan Luis Segundo, así como la de Philip Potter, también



ex-secretario general del CMI. Al mismo tiempo, resultan difícil de explicar algunas inclusiones, como las de V. Rocha, M. Ruiz y A. Levoratti (en este caso, pudiendo aparecer José Severino Croatto o Carlos Mesters, otras ausencias lamentables, aun cuando los compiladores dan fe de que algunas de ellas se deben a múltiples causas).

En esta obra, más que en la primera, puede decirse que se consiguió una buena confluencia generacional de teólogos, puesto que aparecen desde algunos fundadores, como Gustavo Gutiérrez, y Sergio Arce, hasta algunos de los renovadores más creativos de generaciones recientes, como M.F. dos Anjos y Jung Mo Sung. Además, las vertientes feministas y de la espiritualidad están muy bien representadas.

Dado el número de textos incluidos, podría intentarse una clasificación de los mismos (los nombres con asterisco representan los textos recopilados también por Susin):

- a) Visiones panorámicas rigurosas: G. Gutiérrez, quien con su proverbial equilibrio resume admirable y sabiamente sus largos años como profeta y teólogo, C. Boff\*, L. Boff\*, M.F. dos Anjos, que habla de los muchos rostros de la teología, J.M. Sung, que desde la vertiente económica, rinde tributo a los pensadores que lo marcaron, C. Maccise, desde la trinchera de la espiritualidad, R. Oliveros\*, P. Trigo y P. Suess, con sus importantes aportaciones a la inculturación del mensaje cristiano.
- b) Revisiones de trayectoria personal: S. Arce, desde Cuba, pasa amplia revista a sus militancias revolucionaria y cristiana, P. Richard\*, E. Tamez, modelo de teóloga protestante que ha venido venciendo obstáculos desde su juventud, J. Pixley\*, E. Dussel, quien presenta su autobiografía teológica, simultánea a la de su labor como filósofo e historiador, y Franz Hinkelammert (entrevistado ampliamente por Germán Gutiérrez), una especie

de *teólogo total*, con una trayectoria *sui generis* que puede sintetizarse con la siguiente fórmula: “de la economía a la teología”. Para muchos, él será un hallazgo, pero detrás hay un largo camino de pensamiento y acción. Entre sus muchas respuestas iluminadoras destaca la siguiente:

*Una vez me invitaron en Colonia a una reunión titulada: ¿Está muerta la teología de la liberación? Y estaba llena la sala, y tenían que abrir una sala contigua mucho más grande para discutir si estaba muerta la teología de la liberación. Y no era una reunión de teólogos únicamente. El público eran gente de las calles, sobre todo intelectuales de la más variada procedencia. El público ya demostraba que la teología de la liberación no estaba nada tan débil. Cuando el Papa en su última visita a San Salvador exclamaba que la teología de la liberación estaba muerta, se olvidó de decir lo más importante: No estaba muerta la teología de Liberación, estaban muertos los teólogos de la teología de la liberación. Habían muerto como mártires. (p. 282)*

- c) Ejercicios de autocrítica, como los de Hugo Assmann\* y Julio de Santa Ana, quien lleva a cabo, por el lado protestante, la tarea autocrítica más consistente y ecuménica, aunque no incluya detalles personales, puesto que, como él mismo explica:

*Como se ha podido leer, he hablado poco de mí mismo, y en cambio lo he hecho de muchos compañeros y compañeras, de quienes soy profundamente deudor en el camino de hacer teología. Muchos de ellos son católicos, en tanto que hay otros evangélicos. Esto pone de relieve el carácter ecuménico de la teología de la liberación. No puede ser de otra manera, porque no hay una liberación “católica” y otra “protestante”. Hay una sola liberación. La vocación por la misma la recibimos de Dios. (p. 556)*

- d) Reivindicaciones: por el lado feminista, M.P. Aquino, quien reúne, admirablemente, y con una altísima calidad, la militancia por la dignidad y el conocimiento profundo de su tema; I. Gebara, M.C.L. Bingemer, C. Navia sólidas teólogas católicas que han tenido

que recorrer un largo camino de dificultades y descubrimientos, y O. Ortega, primera pastora ordenada por la iglesia presbiteriana de Cuba y funcionaria, por varios años, del CMI, desde donde promovió la formación teológica femenina. Por el lado de la teología negra, A. Aparecido\*.

Como se ve, ambos volúmenes dan cuenta de la enorme diversidad, pero también de la profunda organicidad de la teología latinoamericana. También, dan testimonio de la buena salud con que cuenta la TL, a contracorriente de quienes han anunciado tantas veces su desaparición. Lo cierto es que ella misma ha sabido renovarse y en esa tarea seguirá, en los próximos años, en la búsqueda del Reino de Dios y su justicia. Tal vez en una obra futura puedan incluirse a otras corrientes teológicas que, sin ligarse tan directamente a la TL, merecen ser reconocidas como parte de la producción cristiana del continente. Dentro de estos esfuerzos, un nombre, memorable entre varios, nos viene a la mente, el de Orlando Costas.

*Leopoldo Cervantes-Ortiz*  
*Master en Ciencias Teológicas*



Tamayo, Juan José. *Por eso lo mataron*. Serie: Hacia la comunidad # 5. Madrid: Editorial Trotta, 1998. 187 pp.

Esta reseña tiene como propósito presentar en forma breve el libro, destacando algunos aspectos generales y otros más específicos que puedan animar a otras personas a leerlo.

#### Aspectos generales

1. Es un libro de lectura amena sobre un tema interesante: El Jesús de Nazaret que sigue siendo debatido por círculos de biblistas europeos y norteamericanos interesados en la llamada *Third Quest* del Jesús histórico. El Dr. Tamayo no pretende entrar directamente en el problema del Jesús histórico y busca destacar la actitud de Jesús frente a su sociedad y problemática, englobando todo ello dentro de un ángulo de pensamiento muy interesante: la actitud moral de Jesús.

2. El plan del libro es similar a otros escritos sobre el Jesús histórico: detalla las fuentes no bíblicas que informan sobre Jesús, aporta información sobre Jesús contenida en los evangelios y luego destaca algunos de los aspectos más interesantes o desafiantes de Jesús. Tamayo nos presenta a Jesús como un hombre libre, de una región donde la libertad era muy estimada, que practica actos de liberación que al fin le ocasionan la muerte. Este planteamiento es

muy similar al de Gerda Theissen y Annette Merz en *The Historical Jesus: A comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1996). Este libro igualmente trabaja el tema estudiando las fuentes no cristianas sobre Jesús, el trasfondo social de la historia de Jesús, su ministerio y finalmente su muerte y resurrección.

3. *Por eso lo mataron* fue preparado con algunas ayudas didácticas: cada capítulo tiene una serie de objetivos que el autor desea cumplir, desarrolla el tema bajo la frase “claves par la reflexión”, incluye algunas preguntas y concluye con lo que llama “textos sugerentes” añadiendo una bibliografía selecta. Encontré de mucha ayuda tanto los objetivos como las preguntas. Es evidente que el libro fue preparado para su uso dentro de una comunidad como parte de un programa de educación.

4. Otro aspecto importante es que el autor presenta una buena variedad de fuentes bibliográficas usadas en el desarrollo de cada tema. El manejo de la información es altamente académico.

#### Aspectos específicos

Aquí quisiera resaltar algunas de las ideas presentadas por el autor en los capítulos del libro y en ocasiones interviniendo con mi propia opinión sobre ellas.

1. En el capítulo I el Dr. Tamayo analiza la información sobre Jesús presentada por Josefo y algunos de los evangelios apócrifos y gnósticos como algo importante. Esto porque son fuentes que la iglesia proscribió ya que no mostraban una conexión directa con los discípulos de Jesús o porque sus doctrinas eran diferentes. El autor insiste que de todas maneras estos evangelios ejercieron una influencia en la formación del pensamiento teológico de los primeros siglos. El problema de estas fuentes es doble: siguen siendo producto de grupos cristianos con una teología definida y por lo tanto no son fuentes

imparciales y como fuentes históricas se ha comprobado que los libros del canon son tan validos o más aun que los escritos apócrifos.

2. El capítulo II tiene un título muy sugerente: “Los evangelios ¿Biografías de Jesús, ciencia ficción o testimonios de fe?” El autor responde afirmando que la información que tenemos viene especialmente del evangelio de Marcos y de la fuente Q y que ninguna de las dos fuentes responde al género biográfico. Parte de la dificultad de esta argumentación es que el autor no prueba el punto luchando con los textos bíblicos, sino usando información bibliográfica dada por algunos estudios del NT. Al final del capítulo la pregunta todavía sigue vigente y no encontramos, en mi opinión, una respuesta muy completa.

3. El capítulo III es mucho más desafiante. El mismo título “Apareció un Hombre considerada una tierra rebelde, de donde salían con alguna frecuencia líderes que enfrentaban el imperio. Jesús, el hombre libre, viene de una zona de conflicto y escoge una población de poco significado y una profesión humilde. El Dr. Tamayo nos presenta a un Jesús libre y comprometido al mismo tiempo. En esta parte del trabajo el uso del análisis bíblico es mucho más acertado.

4. El capítulo IV nos lleva a un análisis del ministerio de Jesús donde lo mas importante es su práctica moral. Dice el autor, “El reino de Dios que anuncia Jesús no flota por los aires, ni se sitúa en la esfera celeste, sino que ha de hacerse realidad en la tierra, en la historia”.(p.120). Es desde esta perspectiva que el reino es anunciado y ofrecido a los pobres, pecadores, prostitutas, ofreciéndoles un perdón que afecta a toda la persona. Es importante que cuando el Dr. Tamayo habla del pobre y desnudo incluye al extranjero/a, es decir a los paganos, como sujetos dentro del reino de Dios.

5. El último capítulo nos muestra las razones de la muerte de Jesús y dentro de ellas menciona el personaje de Pilato, presentado en los evangelios como alguien de poco carácter mientras que en la

literatura extrabíblica aparece como un tirano cruel. El Dr. Tamayo termina colocándose en un punto medio diciendo que es posible que no fuera muy cruel y más bien un buen gobernante dado el tiempo que duró su gobierno (10 años). Dos puntos para reflexionar: cuando encontramos información extrabíblica sobre Jesús generalmente es altamente valorada, pero no es el caso en el asunto de Pilato, por el otro lado los dos Herodes gobernaron casi 80 años no por ser buenos gobernantes sino por ser crueles y eliminar toda oposición.

El libro vale la pena leerlo con cuidado por la información que aporta y por el hecho muy innovador de presentarnos a Jesús como el hombre libre que hace honor a su tierra y vive para anunciar la liberación que el Reino de Dios trae.

*Guido Mabecha*  
Profesor UBL



Juan José Tamayo Acosta, *Hacia la comunidad: El Dios de Jesús* (Madrid: Editorial Trotta, 2000), 182 pp.

El presente volumen de Juan José Tamayo corresponde al volumen 6 de su obra más amplia, *Hacia la comunidad*. Completa con esta obra su importante y original tríptico cristológico:

- ♦ *Imágenes de Jesús* (volumen 4) donde estudia el rico y apasionante mundo de imágenes y contra-imágenes de Jesús tejidas durante veinte siglos por teólogos, filósofos, místicos, monjes, novelistas y poetas.
- ♦ *Por eso lo mataron* (volumen 5) donde estudia la riqueza del horizonte ético de la vida y del mensaje de Jesús de Nazaret
- ♦ *Dios y Jesús* (volumen 6) donde estudia el horizonte religioso de la vida y mensaje de Jesús, como persona creyente y esperanzada.

No existe para Tamayo ruptura entre la praxis liberadora de Jesús (su horizonte ético) y su profunda y original experiencia de fe: “la fe de Jesús” [“Fides Christi”] – esto es, el horizonte religioso.

Este volumen, como su nombre lo expresa - *Dios y Jesús*, tiene un ángulo de análisis muy preciso: “el Dios de Jesús”, es decir: la particular experiencia de Dios que Jesús vive y promueve. Se suma

Tamayo, con sus aportes específicos, a la rica producción que existe en nuestra lengua castellana (pensada y escrita en castellano) sobre este eje fundamental para la cristología actual. Recordemos el aporte que sobre el tema nos ofrecen Jon Sobrino, José – Ramón Busto, Xabier Pikaza, Ignacio González - Faus.

El aporte de Tamayo se empieza a construir desde el Nuevo Testamento. El autor no tiene punto de partida en la cristología dogmática elaborada en los primeros concilios de la iglesia cristiana (véase su crítica a la cristología de calcedonia, pp 124-134). Parte de los textos del evangelio y las reflexiones cristológicas no sistemáticas que se expresan en el N.T (el Jesús de la historia, su utopía del Reino, su vida de oración, la metáfora “hijo de Dios” y la resurrección de Jesús).

El libro analiza el horizonte religioso de Jesús como persona creyente y esperanzada. En 5 capítulos (Jesús, persona creyente / La esperanza de Jesús / La oración de Jesús / “Hijo de Dios”/ La resurrección de Jesús) desarrolla su argumento. La vertebración pedagógica no podría ser mejor: cada capítulo destaca 5 elementos: los objetivos / claves de reflexión / cuestionario/ textos sugerentes / lecturas. Escribir teología y claridad, claridad y pedagogía deben ir inseparablemente unidas. Así ganamos todos y todas. Ya pasaron de moda los libros de teología que eran tan solo “un río de tinta negra” para los iniciados.

Sobre los aportes del libro destacamos solamente algunos:

1. El punto de partida: no la cristología especulativa de las dogmáticas, sino los textos del evangelio y el Nuevo Testamento.

2. La relectura que ofrece de los textos paulinos que hablan “ de la fe de Jesús” y que la mayoría de las versiones castellanas traduce “fe en Jesucristo” donde en realidad debiera decir “fe de Jesucristo”. Este cambio radical tiene profundas implicaciones para la comprensión

teológica sobre la justificación por la fe- central en la teología protestante (véase Elsa Tamez *Contra toda cadena: la justificación por la fe desde los excluidos* (1991) (San José: SB/DEI) pp. 126 ss)

3. Juzgamos muy original el desarrollo del Capítulo III sobre cómo operó en la vida de Jesús “el principio-esperanza” (pp 51-78) y el análisis de la oración como una constante en la vida de Jesús, entre la confianza radical en Dios y las dudas de fe.

4. Finalmente, en línea de continuidad con Jon Sobrino, es importante su reflexión sobre resurrección y el significado salvífico, desde la perspectiva de las víctimas (cap. V). La resurrección lo transforma todo: “En la oscura noche, brilla la luz del Señor Resucitado.” El final no es la muerte sino, el triunfo de la vida sobre la muerte. La resurrección constituye el acto de rehabilitación de las víctimas por parte de Dios. Dios resucitó a una víctima. Desde entonces hay esperanza para los y las crucificados de la historia. Por eso la resurrección de Jesús es buena noticia, cuyo contenido central es que una vez, y en plenitud, “la justicia ha triunfado sobre la justicia, la víctima sobre el verdugo” (J. Sobrino).

*Victorio Araya-Guillén*  
*Profesor UBL*



J.J. Tamayo Acosta (director) *Diez palabras claves sobre Jesús de Nazaret*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999. 509 pp.

Las diez palabras de este libro son planteadas por diferentes personas, entre ellas dos mujeres de Brasil: Ibone Guevara y Ana María Tepedino. El eje central del libro es Jesús de Nazaret visto desde distintas perspectivas, lo que hace que el libro sea de valor para un entendimiento actual de Jesús, su ministerio y sus énfasis. Cabe destacar que como todo intento de mostrar aspectos de la vida de Jesús o de su ministerio, se corre el riesgo de resaltar aquellos que de una manera u otra apelan a nuestro trasfondo o intereses, lo cual es normal y aceptable. Dada la variedad y extensión del material me voy limitar a ofrecer algunas observaciones sobre cada uno de los artículos o palabras de claves.

1. El primer aporte es de J.J Tamayo bajo el título “Los nuevos escenarios de la cristología”. Este aporte comienza diferenciando entre el verbo encarnado, generalmente definido bajo presupuestos teológicos fuertemente influidos por la filosofía, y el Cristo liberador donde predominan los factores humanos, fácticos, críticos, inductivos, comunitarios e históricos de la práctica de Jesús. El autor continua distinguiendo entre el concepto del cristianismo y el concepto de Jesús mantenido por la sociedad. Una parte importante es la manera

como se entiende el dialogo interreligioso: Cristo contra la religiones, Cristo presente en las religiones, Cristo sobre las demás religiones, Cristo con las religiones y la normatividad de Cristo en un diálogo liberador con otras religiones. Tamayo enfatiza que el dialogo con otras religiones basados en la praxis de liberación es la mejor manera de tener algo en común, dado que la opresión se manifiesta en toda sociedad y en todo momento de la historia. Dentro de los nuevos escenarios Tamayo menciona: la conciencia ecológica, la revolución feminista, el horizonte ético - que es uno de los temas enfatizados en el libro - y finalmente un resumen sobre la investigación del Jesús histórico.

2. Jesús Peláez. “Un largo viaje hacia el Jesús de la Historia”. Este aporte es bueno especialmente por la cantidad y calidad del trabajo investigativo y por la bibliografía mencionada. Además de la excelente bibliografía usada y comentada vale destacar su afirmación de la fiabilidad de los evangelios. Ha sido común en los círculos académicos modernos sobrevalorar los escritos apócrifos y el autor menciona que en cuanto a fiabilidad histórica los evangelios son tan confiables como los otras fuentes o aún más. Otro aspecto donde el autor concluye en forma positiva es cuando afirma que hay un núcleo común en los evangelios acerca de Jesús: su libertad suprema, su proclamación de igualdad, su inclusividad, y su amor solidario.

3. Benito Garzón. “El Jesús Judío”. Este a mi juicio es el artículo más deficiente en el libro. Las razones de mi descontento son:

- a) Usa un tema bastante común, el del Jesús histórico, con un acercamiento todavía mas común, es decir, afirmar que Jesús fue judío, tuvo familia judía, amigos judíos y profesó la religión judía. El autor no aporta nada nuevo o impactante.
- b) Es poco crítico: al relatar el incidente de Jesús en el templo a los doce años lo resuelve afirmando que Jesús tuvo una educación judía de la cual hace gala “precozmente”. Concluye el artículo: “...es correcto afirmar que Jesús nació, vivió y murió como judío.”

4. Ibone Gebara. “¿Quién es el Jesús liberador que buscamos?”. Es interesante que los dos artículos escritos por mujeres brasileñas en este volumen tienen como trasfondo la misma pregunta bíblica sobre la identidad de Jesús. El artículo está dividido en tres subtemas: ¿Quién dicen que soy?, ¿A quien iremos? y Yo soy la resurrección y la vida. La autor hace una crítica fuerte contra las cristologías vacías de Cristo y llenas de ideologías. Ella afirma que estas propuestas de salvación no tienen relación con la historia ni con los retos cruciales del presente. También afirma que los grupos que no reflexionan y no tienen un compromiso social son los que más éxito tienen entre las elites y sus adeptos. La autora muestra la relación de Jesús con los sin poder, con los movimientos populares, con las mujeres y con la ecología. Cuando comenta la pregunta “¿A quien iremos?” señala que las respuestas dadas hace 25 años tienden a considerarse fuera de tono y el pueblo continua sufriendo por todas las desgracias que pasan en la vida, y que frente al vacío religioso otras alternativas han sido encontradas. La respuesta puede ser un volver a encontrar en la frase “Yo soy la resurrección la vida “ la clave para producir una respuesta inspirados en el actuar de Jesús. Esta es la resurrección de las personas diferentes, llevada a cabo en diferentes formas y lugares. La autora concluye afirmando que hay que continuar la lucha interpretativa de la imagen de Jesús y que hay que silenciar diferencias innecesarias en favor de la luchas sociales y políticas. Es el luchar unidos frente a situaciones comunes de violencia, de hambre, de la producción de armas y el mantenimiento de organizaciones económicas que no favorecen a los pueblos. Es afirmar la belleza de la vida y el derecho de todas las personas a vivir con respeto y dignidad a si mismas y a otros.

5. José Ignacio González Faus. “Jesús y Dios”. El primer aporte lo tituló “El Dios de Jesús” y usando los sinópticos como fondo afirma que Dios es buena noticia para todas las personas y que esa buena noticia lleva a una filiación de fraternidad entre los seres humanos. Hay una identidad entre el mensaje del evangelio expresado por Jesús y el expresado por Pablo. El primero habla de reino y el

segundo habla de comunidad. En el primero encontramos conversión - un volverse en la vida que ahora es volverse a una comunidad, hacia la *koinonia*. Es importante destacar que Jesús no anunció los atributos de Dios, sino sus actitudes para con las personas. El autor enfatiza que conocer a Dios es tener experiencias con Dios en el diario caminar donde una verdadera experiencia se muestra en el respeto y misericordia para con las demás personas. En una segunda parte tenemos el sentido inverso el Jesús de Dios. El NT nos muestra que lo que sabemos de Dios es a través de Jesucristo. De un lado vemos a Dios en Jesucristo y Dios nos ven en Jesucristo. Dios en Jesús es el Dios cercano y los pobres y necesitado en Jesús son los recipientes inmediatos de la misericordia y la justicia de Dios. El autor concluye afirmando que las iglesias hoy necesitan un nuevo Pablo que las libere de la circuncisión occidental, pues Jesús no puede ser interpretado bajo ninguna circunstancia como fundamento de ningún poder sobre los otros seres humanos.

6. Casiano Floristán. “Jesús y el Reino”. El autor introduce el tema afirmando que Jesús comenzó su iglesia con la buena noticia de la llegada del reino. Afirma que Jesús predicó el reino y usa tres vías para entender el reino: la vía del Reino como concepto, la vía de la praxis y la vía de los destinatarios. La vía del concepto ha sido la forma común de entender el reino en la teología sistemática, la vía de la praxis de Jesús busca analizar lo que dijo o hizo tanto en forma directa como indirecta. En forma directa presentó las curaciones, los milagros, el recibir a los pecadores y cierta oposición a los sistemas. En forma implícita tenemos las parábolas y sus comidas. La vía de los destinatarios está estrechamente relacionada con los y las pobres o los y las de abajo. Es por ellos que el reino se ha acercado, son para ellos y ellas las bienaventuranzas, y es por ellos y ellas que sufre una muerte violenta. Dentro de las características del Reino de Dios está la conversión que el autor define como el “...abrirse a la acogida del Reino de la nueva justicia”. Otra característica es reconocer el derecho de los y las pobres — Jesús llena la esperanza de los pobres. El autor pregunta si Cristo fundó la Iglesia. Responde diciendo que por muchos



años la iglesia creía y justificaba su existencia y aun su gobierno en Jesús. Algunos protestantes afirmaron categóricamente que no fue así, pues Jesús esperaba el Reino. Como respuestas el autor menciona algunos elementos cristológicos que dan fundamento a la iglesia: el llamamiento a los discípulos, la última cena y la nueva experiencia de un Dios comunitario. Me parece que buena parte del trabajo de este autor se dirige a justificar la existencia de una iglesia. Solo al final nos enfrenta con Jesús quien no habla de Iglesia sino que más bien nos muestra una diaconía y una *koinonía* que fortalece el rechazo a la violencia, la solidaridad, el compartir y la entrega a las demás personas.

7. Jon Sobrino. “El crucificado”. Este artículo toma parte del libro de Sobrino, *Jesucristo Liberador* y le agrega un breve estudio sobre el concepto del crucificado y las cruces en la historia. Sobrino nos lleva a ver la cruz de Jesús desde la historia. Afirma que Jesús sufrió una muerte violenta que fue consecuencia de una vida en un clima de violencia impuesto por el imperio que no aceptaba el aspecto de buenas nuevas o de profecía proclamado por Jesús, ya que las dos cosas eran de protesta contra el imperio. Detrás de la muerte de Jesús hay quizás tres elementos que se deben tener en cuenta: la blasfemia que no se perdona (hablar en contra del que fue el centro religioso y económico institucionalizado de Judea) y la verdad que no se perdona (que no se puede servir a dos señores). El tercer elemento es definir quiénes fueron los culpables de la muerte. Es claro que los saduceos, los fariseos y algunos del pueblo estaban interesados en mantener el status quo y para ello era necesario matar a Jesús, el hombre completo y el Dios encarnado. Sobrino termina su artículo haciendo cuatro afirmaciones para la reflexión: el Jesús del madero es también el que hace milagros y el que inspira a sus hermanos y hermanas a sufrir la muerte por causa del reino. Es necesario recordar a aquellos y aquellas que dieron su vida igual que Jesús en servicio de las personas. La tercera es insistir en la dimensión salvífica del crucificado, ya sea Jesús o el pueblo. Y finalmente es insistir que la cruz exige conversión y praxis.

8. José Ramón Busto Saiz. “El resucitado”. El NT es un testimonio unánime sobre la resurrección de Cristo. El autor comienza su desarrollo con un acercamiento al tema general de la resurrección trazando el tema desde el AT. En el AT había ya un sentimiento de que la muerte no era el fin de la vida de las personas. Otros autores enfatizan que dentro del concepto de vida protegida por Dios se incluía la idea de una vida que trasciende la muerte. Hay un salto en la argumentación sobre la resurrección y aparece en el segundo punto el asunto ya definido como absoluto. Me pregunto si el concepto de resurrección no tiene una trayectoria amplia en los escritos intertestamentarios. Cuando trata el tema en el NT basa su aseveración sobre la resurrección en las confesiones y los himnos primitivos para probar su autenticidad y, por lo menos, que el concepto estaba bien claro y definido desde el inicio mismo del cristianismo. Para las personas que están fuera de los círculos cristianos, los relatos de la tumba vacía eran parte de la prueba que los evangelios presentaban. En general el autor trata el tema desde una perspectiva teológica donde se está afirmando lo que está bastante bien probado. Explora algunas nuevas ideas o aplicaciones en la parte final del artículo: En Jesús se revela el verdadero sentido de la vida de los seres humanos, es decir amar a los otros/as hasta la muerte, la resurrección adquiere sentido en la muerte, las personas que entreguen su vida por causa de la justicia y en servicio de otras tiene promesa de resurrección eterna y en la vida de otras personas. En la resurrección se muestra el amor de Dios triunfando sobre la muerte y la injusticia.

9. Leonardo Boff. “El Cristo Cósmico: la superación del antropocentrismo”. Si el artículo anterior está muy dentro de la ortodoxia, el de Boff es todo lo contrario. Trata temas que generalmente no son tratados dentro de los medios del cristianismo tradicional. Boff, usando como ejemplo la idea de la cosmogénesis y la antropogénesis que no son elementos terminados sino que están en constante proceso de adaptación y superación, afirma que tenemos que pensar en una cristogénesis. Toda la humanidad está presente en Jesucristo y él es la estructura del universo. Cuando podemos

desarrollar una intimidad con Dios de manera que lo llamemos Abba y sentirnos hijos e hijas, significa que entendemos a Dios como el padre/madre nuestro y de toda la humanidad. Desarrolla el tema uniendo la cristogénesis con el Jesús de Nazaret donde Jesús alcanza a ser el Cristo de Dios. El desarrollo de una espiritualidad crística y cósmica nos permite ser responsables por la tierra y proponer una ecología más responsable pues somos parte del mundo. Dentro de esta espiritualidad es posible aceptar otras manifestaciones espirituales y religiosas del elemento crístico o de la preocupación por recrear un mundo más humano (cosmogénesis) donde hombres y mujeres de distintas razas, culturas y religiones puedan sentirse unidos en Cristo.

10. Ana María Tepedino. “¿Quién dicen las mujeres que soy yo?”. La pregunta misma nos introduce en una discusión sumamente sugestiva. Es la pregunta teológica clásica sobre el Cristo pero desde la perspectiva de las mujeres. Aunque para muchas personas las claves feministas de la lectura de la Biblia son conocidas, la síntesis que nos presenta la autora es clara: se parte de una experiencia de vida de mujeres cristianas que han sido mantenidas como personas de segunda categoría. La autora afirma, “Es necesario que en este momento la Teología de la Liberación abra el abanico para indagar sobre la opresión tanto de género como de cultura”. Es necesario reconocer que la Biblia, la teología y las tradiciones cristianas han sido patriarcales y que “la antropología patriarcal ha sido extremadamente perversa y negativa para las mujeres..”: una cristología patriarcal donde el Padre (hombre) envía al Hijo (hombre) a salvar a los hombres. Se preguntan las mujeres si un salvador hombre puede salvar a las mujeres. La patriarcalización se llevó a cabo a pesar de la enseñanza de Jesús, el ejemplo de Pablo y la historia de las primeras comunidades cristianas. De la misma manera que la Palabra fue usada para esclavizar y oprimir puede ser usada para liberar. “Las mujeres comienzan una nueva lectura y buscan reflexionar sobre la experiencia de Jesús en sus vidas”. Usando una hermenéutica audaz y científica buscan leer de nuevos los textos del AT, los Evangelios y especialmente los textos de Pablo. Para responder a la

pregunta del inicio del artículo, la autora entra en un análisis de la actitud de Jesús hacia las mujeres. Son transformadas igual que los hombres en el encuentro con Cristo, fueron parte activa del Reino predicado por Jesús. Para una lectura a partir de la categoría de género propone tres categorías: el cuerpo, lo relacional y lo cotidiano.

11. Raimon Panikkar. “Jesús en el diálogo interreligioso”. El autor cree que la cultura occidental prepotente y opresora se ha autodesignado como la cultura del mundo y el parámetro para entender cualquier otra manifestación. El llama “cautividad Babilónica” al hecho de predominar una conciencia cristiana que define la manera de entender a Jesucristo. El autor hace algunas afirmaciones que nos abren el camino al diálogo interreligioso: los cristianos y las cristianas no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo, la Cristofania es la superación de la Cristología tribal e histórica, hay un solo Cristo que trasciende el espacio, el tiempo y a nosotros mismos.

El libro como un todo es valioso por el aporte desde los diferentes contextos. En general es lectura fácil y con un cierto trasfondo, con la excepción del artículo de Boff y de Panikkar — muy probablemente porque no estamos acostumbrados a luchar con este tipo de vocabulario y de conceptos. Un deseo sería que las mujeres hubiesen tenido una participación más numerosa, aunque los dos artículos fueron buenos e ilustrativos de una corriente importante del pensamiento cristiano hoy.

*Guido Mahecha*  
*Profesor UBL*

# Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

## INDICE CUMULATIVO 1988-2001

- vol. 8,1 (1988) Shalom en Centroamérica  
8,2 Nuevos Caminos en la Educación Teológica Latinoamericana
- vol. 9,1 (1989) Nueva Pastoral Latinoamericana  
9,2 Nueva Pastoral Latinoamericana
- vol. 10,1 (1990) Hacer Teología Latinoamericana desde Raíces Protestantes  
10,2 Educación Teológica hacia el Año 2000
- vol. 11,1 (1991) Conquista y Evangelización  
11,2 Conflicto y Unidad en la Iglesia
- vol. 12,1 (1992) Cultura, Resistencia y Fe  
12,2 Hacia una Espiritualidad de la Liberación
- vol. 13,1 (1993) Hacia una Teología Negra para América Latina  
13,2 Setenta Años de Producción Teológica
- vol. 14,1 (1994) Teología y Género: Apuntes para un Paradigma Nuevo\*  
14,2 Reconciliación
- vol. 15,1 (1995) Relectura de la Biblia: Homenaje a Ricardo Foulkes  
15,2 La Iglesia y Nuevas Perspectivas
- vol. 16,1 (1996) Teología y Literatura  
16,2 Protestantismo en América Latina  
Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996
- vol. 17,1 (1997) Niñas, Niños y Adolescentes Trabajadores:  
Reto de un nuevo Paradigma  
17,2 Dios en América Latina
- vol. 18,1 (1998) SBL-UBL: 75 Aniversario 1923-1998  
18,2 Jubileo y Ecumenismo
- vol. 19,1 (1999) El Espíritu en América Latina  
19,2 Apocalipsis en el Año 2000
- vol. 20,1 (2000) Jesucristo en América Latina  
20,2 (2000) Educ. teológica: sujetos y contextos.  
Homenaje a Ross y Gloria Kinsler
- vol. 21,1 (2001) Exégesis y compromiso.  
Homenaje a Irene Foulkes

*\* Únicamente  
disponible en  
fotocopia.*



**Vida y Pensamiento** es una

revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.