

LA SABIDURÍA DE JESÚS
 («ENTRISTECIDO POR LA DUREZA DE CORAZÓN».
 «SED MISERICORDIOSOS
 COMO EL PADRE CELESTIAL»)

La liberación (personal) del ego, la supresión (al menos estructural) de las diferencias en el reparto de los bienes y la inversión (personal y estructural) de la autoridad, tal como las hemos visto en el último capítulo y en los dos anteriores, constituyen toda una sabiduría. En Jesús brotaban de una experiencia de Dios como «Amor que desciende»; pero esa experiencia de Dios implica también una visión del ser humano y de nuestra realidad. De modo que podríamos decir, parafraseando al autor bíblico, que la fe en el amor de Dios es el principio de la sabiduría. «Amad la justicia los que regís la tierra»: así comienza el libro bíblico de la Sabiduría, escrito muy poco antes del nacimiento del Maestro y que algunos han calificado como «el primer tratado de teología política». Ese libro se atreve a *llamar sabiduría a la lucha por la justicia*, porque «la justicia es inmortal» (Sab 1,15).

Es normal, pues, que los capítulos anteriores nos lleven a preguntarnos ahora por la sabiduría de Jesús. Porque también hay cierto consenso en que Jesús armonizó en su enseñanza los registros profético y sapiencial (como parecen mostrar las bienaventuranzas al convertir en receta de felicidad las reivindicaciones proféticas más radicales). No se trata, por supuesto, de presentar un «sistema de pensamientos», pues los evangelios son textos demasiado ocasionales y carentes de toda pretensión sistemática. Además, la concepción bíblica de la sabiduría es bastante diferente de la griega. En

la literatura musulmana se conservó otro dicho de Jesús que, al margen de su historicidad, reproduce bastante bien esa diferencia: «no os he enseñado para que os admiréis; al contrario, os enseño para que trabajéis. [Pues] la sabiduría no consiste en hablar de ella; la sabiduría consiste en obrar»¹.

Es en este sentido como hablamos ahora de la sabiduría de Jesús: una vida transmite a veces más que un sistema doctrinal sobre el modo de ver el mundo que tenía su protagonista. Y aunque la historicidad de los evangelios no se extiende hasta cada uno de los episodios y palabras, hay un consenso suficientemente amplio en que *transmiten un perfil válido de su protagonista*. Un perfil no es lo mismo que una fotografía, pero permite un acercamiento claro al personaje y a su postura ante la vida. Y, en todo caso, más allá de los problemas de historicidad, siempre es posible intentar ver *qué sabiduría vital brota del texto evangélico tal como está*, con la seguridad de que esa sabiduría tiene su fuente última en la persona y el modo de ser, de pensar y de actuar de Jesús de Nazaret.

Para mí, la fuente de toda la sabiduría de Jesús está en el pasaje de Marcos (12,28-34) donde Jesús responde a la pregunta sobre el mandamiento más importante, evocando el texto de la *Shemá* («Escucha, Israel») que invita a amar a Dios con todo el propio ser; pero yuxtapone a ese mandamiento otro semejante e inseparable: amar al prójimo como a uno mismo. Según la mayoría de los críticos, la autenticidad de estas palabras es más que probable. J. Meier destaca además su originalidad, porque uno de los textos (Dt 6,4-5 y Lv 19,18b) que en el Antiguo Testamento aparecen sólo una vez, y nunca unidos de esa manera²:

Aunque Jesús distingue ambos mandamientos sin separarlos, más tarde los escritos joánicos, basándose en su profunda percepción de la inaccesibilidad de Dios, los unifican aún más, haciendo del amor al hermano *el único modo posible de amar a Dios* (1 Jn 4,20). Esto es importante para la vida de los no creyentes. Pero a nosotros ahora nos importa más otra reflexión que conduce también a la unidad entre ambos mandamientos, que resumen toda la tarea y la verdad humanas.

El amor al Dios revelado por Jesús incluye intrínsecamente el amor al Reinado de Dios que Jesús anuncia. De ese Reinado de Dios, tan poco explicado por el Maestro, hablan sobre todo las parábolas que ocuparán la primera parte de este capítulo (apartados 1-3). Pero el Reinado de Dios es la expresión de la paternidad y el amor de Dios a los hombres. Y ese amor de Dios a los hombres es el fundamento último de nuestro amor a ellos. He dicho «fundamento», no «objeto». A los seres humanos se les ama por sí mismos. Pero son dignos de ese amor, a pesar de toda su miseria, porque el mismo Dios, que conoce su maldad mejor que nosotros, espera de ellos que intenten imitar la bondad del Padre Celestial y los llama a eso (Mt 5,48). Esa luzidez tan esperanzada ocupará la segunda parte del capítulo (apartado 4).

La fuente mayor que tenemos para acercarnos a ese Reinado de Dios donde Jesús veía desplegarse el amor de Dios que se nos ofrece son las parábolas, muchas de las cuales comienzan aludiendo al Reino de Dios y respecto de las cuales hay coincidencia en que conservan bastante material propio del Jesús real. No obstante, esas parábolas han sido reelaboradas al quedar escritas en los evangelios, porque la iglesia del Nuevo Testamento tuvo que ir leyéndolas en una situación diferente de la predicación de Jesús: la espera de un final inminente tenía que ser leída ahora como paciencia histórica; palabras con que Jesús criticó a las autoridades religiosas del judaísmo se aplicaban ahora a los responsables de la naciente Iglesia; la interpelación escatológica del Reino había de convertirse ahora en lección paréntica... Y la Iglesia primitiva, probablemente, añadió conclusiones a las parábolas, empujando algunas de ellas y reelaboró otras hasta convertirlas en alegorías...

Teniendo, pues, en cuenta estas acomodaciones, pervive el dato innegable y comúnmente aceptado de que es quizá en las parábolas donde se ha conservado más material jesuánico auténtico. Según los técnicos, algunas de sus pinceladas (como el hecho de sembrar antes de arar, o el retraso del novio...) reproducen tan exactamente los colores de la vida palestina del siglo I que uno cree casi factible el intento de acercarse a los ojos que miraban aquellos colores.

No es que sea original ni exclusivo de Jesús el hecho de hablar en parábolas, pues el género *maschal* (enigma, parábola, adivinanza, etc.) era utilizado por los rabinos, y Jesús lo toma de la tradición literaria de su pueblo. Pero, a diferencia de los maestros judíos, sus

1. En M. ASÍN PALACIOS, *Logia et agrapha Domini Iesu apud muslimicos scriptores*, Patrologia Orientalis XIII, Paris 1916, p. 567.

2. *Un judío marginal IV*, Estella 2010, pp. 505ss.

parábolas nunca pretenden explicar la Ley o ayudar a comprenderla mejor: *no hablan de la Torah, sino del Reinado de Dios*, que es a lo que intentan acercarnos. Y nosotros, de acuerdo con el hilo conductor de esta primera parte, deberíamos leerlas como si dijeran: ese otro mundo posible se parece a...

Finalmente, algunas lecciones que extraeremos de las parábolas es posible encontrarlas también en otros dichos de Jesús (varios de ellos, además, con serias garantías de autenticidad). Por eso intentaré no limitar este capítulo a las parábolas, sino marcar al menos las ventanas por donde sus lecciones nos abren a otras palabras de Jesús.

Es cierto que las parábolas son enseñanzas *ocasionales* vinculadas a la circunstancia de algún momento concreto: a la conversión o a la polémica, por ejemplo. No son capítulos de ningún tratado que puedan ordenarse sistemáticamente. Pero, *tal como están*, late en casi todas ellas una misma chispa, un mismo corazón, unas pocas intuiciones repetidas, a través de las cuales quizá pueda uno sospechar que se acerca al brillo de los ojos de Jesús. Y esta ambigüedad entre cercanía y distancia, entre Jesús y su tradición, nos dice algo fundamental sobre cómo leer los evangelios, que intentaré explicar un poco más para cerrar esta introducción.

Dijimos en el primer capítulo que el lugar donde María ungió a Jesús (Betania) era probablemente una de esas casas de pobres de los esenios donde se hospedó Jesús. No sabemos si es que la familia de Lázaro y María eran los gestores de aquella residencia: eso es sólo una suposición sin pruebas. Pero, si el contexto era ése, resultaba claro que la respuesta de Jesús («a los pobres los tenéis siempre con vosotros») no pretende enunciar una norma *universal* sobre la existencia de pobres, sino que alude a que estaban *allí mismo*, en aquella casa³.

Si fuese así, podríamos aprender de una vez por todas que Jesús no habló —ni los evangelios fueron escritos— *directamente para nosotros*, hombres del siglo XXI. Jesús se dirigía a su gente y a su

3. Algo parecido ocurre, como ya dije en la introducción al capítulo 2, con la respuesta a la cuestión del tributo al César, que tantas veces se ha presentado como una norma universal válida para todos los tiempos. Entendido así, lo de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César no deja de ser una obviedad que no dice nada.

entorno: imaginar lo contrario obedece a una concepción errónea de la inspiración (que me permito calificar de «islámica», aunque esté presente también en muchos comentaristas católicos) y es propio, además, de una psicología adolescente de esas que todavía creen que la historia comenzó con ellos. *Jesús habló para los suyos, y es tarea del creyente y del seguidor ver cómo traductimos a nuestro mundo y a nuestro tiempo lo que Jesús hizo o dijo en el suyo.*

Ya los evangelistas escribieron siguiendo esta norma. Si se quiere, pues, en vez de titular este capítulo «la sabiduría de Jesús», podríamos haberlo titulado «la sabiduría del seguidor de Jesús» (sin omitir las dos últimas palabras, para que no se olvide que esa sabiduría brota de Él).

Si toda esta introducción justifica el intento de este capítulo, sólo nos queda recordar el desarrollo anunciado para la Primera Parte: arrancaremos de las parábolas, aunque sin limitarnos a ellas. Por eso comenzamos señalando que las parábolas evangélicas, tomadas tal como están, y sin distinciones de fuentes ni de redacciones últimas, entran con relativa facilidad en una triple clasificación.

Un primer grupo de parábolas habla simplemente «de la vida», y casi todas van introducidas por la clásica referencia al Reino, que suele ser un giro preferentemente mateano: «el Reino de los cielos se parece a...» (o con otra traducción más exacta: con el Reinado de Dios ocurre como cuando...).

Otro grupo de parábolas trata de visibilizar *la bondad de Dios*. Su incomprensible Misericordia, que desborda las capacidades humanas de comprensión, pero sitúa la dura y difícil existencia humana en un marco último de gratuidad.

Finalmente, un tercer grupo (el más numeroso) se caracteriza por *contraponer dos comportamientos* humanos, de tal modo que aquel que a primera vista parecería más «sensato», más digno de aprobación o «políticamente correcto», es el que acaba siendo desautorizado en la conclusión de la parábola.

Tenemos así una actitud ante la vida, una ventana abierta hacia Dios y una ética «subversiva», si se me permite la expresión. No es ésta la única posible sistematización de las parábolas, pero creo que con ella nos acercamos algo al perfil enseñante de Jesús (por no hablar de sus palabras o enseñanzas concretas).

Vamos, pues, a ver estos tres capítulos, advirtiendo que es posible y normal que una misma parábola entre a la vez en varios de ellos.

1. Pesimismo esperanzado

1.1. Ambientación mínima

Aunque no de manera exclusiva, la visión de la vida de Jesús parece girar alrededor de la analogía del *campo*, de la tierra. Otras imágenes, como la de la levadura, la perla o la red, no desfiguran esta analogía fundamental.

Ello puede plantear un primer problema cultural de acercamiento: probablemente, cualquier expositor moderno haría girar su filosofía de la vida mucho más en torno a la analogía de la *empresa* que a la del campo. Por supuesto, la transposición puede ser legítima y aun necesaria, como enseguida indicaré, pues parece obvio suponer que Jesús, *hoy* y *ahí*, no narraría las mismas parábolas de antaño ni tal como las narró hace veinte siglos. Pero esta transposición, sin embargo, no deberá perder los rasgos de *interpretación de la vida humana* que Jesús encontró en la experiencia del campo.

1.2. Una mirada pesimista

El primero de esos rasgos es el de un *realismo poco esperanzado*, de ojos muy abiertos y aspiraciones muy modestas.

En efecto, según Jesús, lo que cae en el campo se pierde en sus tres cuartas partes⁴; pisoteado por la convivencia humana, ahogado por las espigas del deseo, o simplemente porque no ha encontrado una tierra bastante rica en la que poder rendir al máximo. Jesús habla, naturalmente, desde su mundo campesino. Pero, dada la inseguridad de nuestro voraz sistema económico, es fácil transcribir la parábola al día de hoy, hablando de un empresario que abre sucursales en tres países distintos o de un inversor que compra en tres firmas distintas y, por la violencia de la competitividad o la volatilidad de nuestro sistema financiero, pierde su dinero en las tres.

Los capítulos anteriores ya suscitaban esa sospecha. Pero el hecho es que, en el trabajo por el Reino, el sembrador (o el empresario

4 Cf. Mc 4,3ss; Mt 13,3ss. En este caso se trata de una de las pocas parábolas comunes a todos los sinópticos y que *en los tres* inaugura la enseñanza en parábolas que despliega (o sigue a) el anuncio entusiasta del Reino.

o el inversor) ha de contar con que una gran parte de su siembra va a ser estéril. Jesús trabaja y actúa desde ese presupuesto.

Por si esto fuera poco, incluso aquella labor que fructifica en tierra buena se encuentra inesperadamente combatida por una cizaña que pugna por crecer en el mismo terreno (Mt 13,24ss). Aunque la parábola de la cizaña habremos de comentarla en el tercer apartado (porque contrapone programáticamente la *conducta* propugnada por los discípulos y la defendida por Jesús), sin embargo, no cabe duda de que la alusión a la cizaña viene a poner otra nota de pesimismo en la visión mesiánica de la vida. El hombre debe saber que la mayoría de su trabajo «por el Reino» es infecundo, y aun la parte que fructifica está seriamente amenazada⁵.

1.3. Esperanza contra toda expertencia

A pesar de todo ese realismo, sigue siendo cierto que *la vida y la realidad están trabajadas por una fuerza discreta e imparabile* que es semejante a la de la levadura cuando fermenta una masa, o al vigor de una semilla muy pequeña pero capaz de crecer hasta convertirse en el más grande de los arbustos⁶. A pesar de sus acres pinceladas realistas, Jesús cuenta con que esa fuerza vital de la semilla actúa por sí sola, tanto si el sembrador duerme como si mira el campo. Tiene sus ritmos y sus horas, que no pueden ser forzados (o sólo pueden serlo dentro de ciertos límites). Pero su fuerza es infalible y se convierte en la mejor aliada del agricultor⁷. Ello es lo que posibilita una mirada esperanzada a la vida, aun en medio de todo el realismo descrito.

Esa esperanza toma cuerpo en la otra imagen de un tesoro escondido en el campo de la vida: el tesoro tiene que ser descubierto, porque no es visible; pero compensa con creces todos los esfuerzos invertidos en el inhóspito trabajo del campo (Mt 13,44.45). O con

5 Cf. Mt 13,26ss. La misma lección que de la cizaña parece desprenderse de la parábola de la red: los peces buenos y los malos no se separan hasta el final, y para poder pescar los buenos hay que cogerlos todos.

6 Cf. Mt 13,31 y 33ss.

7 Mc 4,26ss. Esta parábola está sólo en Marcos (que no refiere la de la cizaña), aunque es también parábola del Reino. Cabe pensar, pues, que la paciencia para con los ritmos de crecimiento de la semilla se corresponde con la paciencia para con la cizaña.

otra pincelada que quizás estira un poco la parábola hasta lo alegórico (pero que está expresamente subrayada por los tres evangelistas): la escasa cuarta parte de la semilla que fructifica produce un fruto inesperado; cualquier agricultor de la época se habría contentado con un ocho o un doce por ciento; Jesús, en cambio, anuncia un 30, un 60 o incluso un *cientos por ciento*. Jesús parece tomar muy en serio que un grano de amor verdadero tiene más peso *ante Dios* que todo un saco de maldad o de pecado, porque ese grano de amor es de condición divina, como la *teléiosis* (la bondad plena) del Padre, de la que habla Mt 5,48 y que Lucas parafrasea como «misericordia».

En resumen, pues, el primer capítulo de la actitud de Jesús ante la vida parece estar en *esa dialéctica tan difícil de absoluto realismo e inagotable esperanza: de unos ojos brutalmente abiertos que, sin embargo, no logran empañar la ilusión de la mirada*.

1.4. Otros ejemplos

1.4.1. Desconfianza y fe en el ser humano

Añadamos a lo anterior que esa misma dialéctica está testificada fuera de las parábolas, en el conjunto del material evangélico: Jesús, que «no se fiaba de los hombres», porque «sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25), y que llama a los hombres simplemente «malos» (Mt 7,11), es el que les propone como proyecto antropológico la Bondad absoluta del Padre Celestial (Mt 5,48).

Y notemos cómo, para Jesús, el segundo elemento positivo parece indisociable del primero negativo: las analogías de que suele echar mano son situaciones vitales bañadas por la idea del riesgo, la paciencia, la esperanza, en lugar de la plantificación, la exactitud o el cálculo.

Quizás esto explica su preferencia por el recurso a la imagen del campo. Pues, aunque es verdad que Jesús no vive en una época industrial, sin embargo, como vimos en el primer capítulo, debió de conocer suficientemente las empresas constructoras de los palacios de Herodes, de Pilatos o del mismo Templo, así como el montaje (impresionante para su época) de todo el comercio de aceites, de telas o de animales para el Templo, etc. Sin embargo, este tipo de situaciones casi nunca le suministró material para explicar lo que es una vida verdaderamente humana, dedicada al servicio de esa comunidad humana a la que Jesús llamaba «Reinado de Dios».

En realidad, habrá al menos una ocasión en que Jesús parece echar mano de este otro tipo de situaciones: las rápidas imágenes (de Lc 14,28.31ss) en que habla del hombre a punto de edificar o del rey a punto de entrar en guerra. Pero lo curioso es que, en este caso, Jesús razona, por así decirlo, desde la «óptica del débil», que no podrá soportar aquella guerra y al que, por tanto, le resulta más sensato enviar una embajada de paz. No arguye desde la óptica prometeica del fuerte. Y este cambio de óptica entraña más esperanza que todos los prometeismos, porque la paciencia forma parte también de la esperanza.

Otra posible alusión a este tipo de situaciones (no parábola en el sentido estricto) la encontramos en la frase final del sermón del Monte (Mt 7,24-28): el que quiere edificar debe asegurarse que lo hace en terreno firme y protegido, al abrigo de terremotos o inundaciones. Pero lo llamativo es que quien edifica en terreno sólido es precisamente aquel que pone en práctica todo el programa de gratuidad (tan poco eficaz, aparentemente) que compone el sermón de la montaña. El demonio del «ego» encierra a los hombres en una «burbuja» que puede ser inmobiliaria o humana, pero que acaba por explotar. En el capítulo 13 volveremos sobre esta sugerencia, que revisite una gran importancia a la hora de considerar nuestro progreso.

Una vez rescatada esta actitud fundamental e imprescindible, es cuando cabe pensar en el traslado de categorías que comentábamos antes. Desde una mentalidad más moderna, más urbana y menos agrícola, cabría hablar de que *el Reinado de Dios se parece a un empresario que invierte, no para ser el más competitivo y obtener el máximo beneficio posible, sino para el mayor bien razonable de sus empleados y de sus consumidores*. Tal actitud, aparentemente, no le enriquecería y sólo le permitiría vivir modestamente. Pero, paradójicamente, esa modestia aparente sería, ante Dios, el mayor éxito de toda tarea inversora.

1.4.2. Felicidad afligida

Esta misma dialéctica se refleja en uno de los pasajes más denotativos de la identidad cristiana, que es el de las bienaventuranzas de Mateo. Lo central de ellas, que es el binomio «misericordia y hambre de justicia» —como definidoras de una existencia plenamente humana— se ve envuelto por mil amenazas: de aflicción, de empo-

breccimiento, de impotencia por la «no violencia» (o mansedumbre) que exige aquella doble actitud, y también incluso de persecución. Pero, al lado de eso, Jesús califica toda esa existencia sacudida como *dicha* (como la única felicidad que cabe en este mundo).

Y el fundamento de esta dialéctica es que toda la existencia humana se halla envuelta en una atmósfera (imperceptible mil veces, pero muy real) de Gratuidad absoluta: la Gratuidad de Dios, que es la mejor definición de la auténtica misericordia. Así estamos en el apartado siguiente.

2. La gratuidad envolvente (o la bondad de Dios)

Lo que fundamenta para Jesús esa obstinada esperanza es la bondad del Padre, la Misericordia incomprensible de Dios. Otro grupo de parábolas, como ya es sabido, tiene a Dios como tema. Y casi sólo enseñan una cosa.

2.1. Narrar lo incomprensible de Dios

Jesús no habla de Dios definiéndolo, porque es indefinible, ni calificándolo, porque a Dios no le cuadra ninguno de nuestros calificativos, ni aun de los más grandes. *Jesús habla de Dios describiendo una conducta.* Y lo que tienen en común todas estas parábolas (las de la oveja y la dracma perdidas, la del hijo pródigo, la de los trabajadores de la viña, la de los dos deudores o la del juicio final de Mateo)⁸ es que describen unas conductas que no parecen *humanamente viables*.

Dejar las 99 ovejas, darle al hijo menor la parte de su herencia, pagar lo mismo a todos los obreros con independencia de las horas que hayan trabajado, o perdonar por las buenas una deuda de millones⁹... todas esas no parecen conductas demasiado practicables para nosotros. La parábola de los invitados a la cena la introduce Lucas (14,12-14) con un consejo que luego ni él mismo acaba de

8. Las tres primeras, como es sabido, se encuentran en el cap. 15 de Lucas. Las otras tres son de Mateo (20,1ss; 18,23ss; y 25,31ss).

9. En el capítulo 1, al hablar de los impuestos y de la fortuna de Herodes, apuntamos un cálculo aproximado del montante de la deuda.

cumplir en su relato: cuando des un convite, no invites a amigos y familiares, sino a cojos, ciegos, lisiados... (hoy diríamos: a sidosos, presos, parados...). *Porque éstos no pueden pagarte* (en regalos, listas de boda y demás). ¿Quién obra hoy así, por ejemplo, en una primera comunión, una boda «por la Iglesia» o una ordenación presbiteral? Lo invariable de la conducta traduce otra vez la Misericordia de Dios¹⁰.

Pero Jesús no pretende dar en este momento ninguna lección de pedagogía familiar, de deontología laboral o de conducta social, sino que tan sólo intenta que la sensación de «invariable» que provocan esas conductas descritas nos acerque a la incomprensible gratuidad de Dios, que se justifica sólo por sí misma y que no puede ser clasificada ni medida por nosotros, porque siempre se desmarca de nuestros cánones de eficacia. La única razón para estas conductas reside en las palabras que el propio Jesús pone en labios del dueño de la viña: «¿Por qué miras con malos ojos que yo sea bueno?» (Mt 20,15).

2.2. Matices del relato

Algunas de estas parábolas las he comentado un poco más en la *Cristología*¹¹. Por eso voy a ser aquí más rápido, destacando sólo un par de cosas de las allí dichas.

2.2.1. Comparaciones que ilustran

En primer lugar, de alguna de estas parábolas se nos conserva otra versión no evangélica (o al menos no canónica), ya sea en escritos del judaísmo o en algún evangelio apócrifo; pues bien, lo característico de estas otras versiones es que en ellas todo está perfectamente clarificado: la oveja que se había perdido era la preferida del pastor; el obrero que sólo trabajó dos horas había hecho en ese

10. He dicho que Lucas no acaba de cumplir el consejo de Jesús al narrar la parábola, porque trata de explicar esa presencia de los excluidos en el banquete de boda apelando a la negativa de los «auténticos» invitados a asistir. Si esta parábola seguía al consejo de Jesús que la precede, entonces hay que pensar que el propio narrador la ha racionalizado, para hacémosla «comprensible».

11. Cf. *La Humanidad Nueva*, pp. 96ss.

tiempo todo el trabajo de un día y, además, no llegó tarde al trabajo... Esta necesidad de clarificar las cosas, de hacerlas digeribles, muestra por contraste cómo para Jesús el punto central de la comparación es eso que hemos calificado como «no viabilidad humana» de las conductas allí descritas.

En segundo lugar, merece destacarse la finura psicológica con que se utiliza el amor del hombre a las riquezas, como término de comparación para acercarnos al amor de Dios a los hombres: las riquezas las queremos *todas*, nunca creemos tener ya bastante. Y quien tiene, no diez ovejas o diez dracmas, sino diez fábricas o diez paquetes de acciones, y pierde uno de ellos por una de esas veleidades de la bolsa ahora tan de moda, no se siente contento con lo mucho que le queda, sino que esperará y buscará la forma de reponer lo perdido.

Pues bien, viene a decir Jesús: algo de eso es lo que le ocurre a Dios con los hombres. Precisamente por eso, Jesús utiliza algunas de estas parábolas para hacer comprensible su opción por los marginados y su conducta «parcial» para con ellos; ellos son «el millón perdido», que es el que más nos ocupa a los hombres.

En este contexto se comprende lo más novedoso de estas parábolas: varias de ellas terminan con una alusión al gozo de Dios (cf. Lc 15,7.10.32): «en el cielo hay más alegría por un pecador convertido que por 99 justos», como el millonario se alegra más por los diez millones perdidos y recuperados que por los miles de ellos que tenía seguros. ¡El mismo Dios que en los profetas del Primer Testamento no temió compararse con el marido burlado que perdona, se compara aquí con el rico ambicioso que recupera!

Es novedoso que *la enseñanza de Jesús sobre Dios no hable de sus atributos metafísicos, sino de dónde está Su gozo*. La razón humana aspiraba más bien a conocer lo primero, pero nadie se atrevía a pretender investigar lo segundo. Sobre todo, porque la enseñanza de Jesús resulta bien desconcertante; no dice que ese gozo de Dios esté en la paz del cielo, sino en la humanidad del hombre en la tierra. Aquí enseña Jesús a los hombres un camino sobre el gozo, semejante al de la dicha en las Bienaventuranzas, mostrando la continuidad entre este segundo apartado y el anterior.

Saliendo ahora de las parábolas, esto es precisamente lo que, según el modo de ver de Jesús, sólo saben percibir los sencillos, no los sabios y poderosos; lo cual es fuente de alegría para Jesús (Mt

11,25ss). No se trata de que los sencillos y los pobres sean más sabios en el sentido humano de la palabra, ni más inteligentes ni mejor desarrollados en sus facultades. Al revés: como gustaba decir san Vicente de Paúl, son los únicos que tienen derecho a ser maleducados o menos presentables. Pero en muchas de estas gentes pobres se da una especie de seguridad y de apoyo firme en la bondad de Dios y en la gratuidad de la vida, que las sostiene en situaciones mucho más difíciles y duras de las que son capaces de soportar los «sabios y prudentes».

2.3. Conclusión

Aunque el hombre es libre, y el mundo tiene su autonomía y está puesto en manos del hombre, sin embargo, *la vida humana está envuelta en esa incomprensible Bondad de Dios, discreta como los rayos del sol lejano, los cuales no eliminan la necesidad de mil fuegos y mil luces concretas aquí y allá, pero envuelven toda la tierra en una luz y un calor que hacen posible la vida.*

Eso es lo que intentan decirnos estas parábolas. Y, para Jesús, esa Bondad de Dios hace posible la esperanza, en medio del absoluto realismo que expusimos en el apartado anterior. Pero, como acabo de decir, eso mismo hace también posibles otras conductas humanas que son las que se reivindicaban en el tercer grupo de parábolas que nos queda por comentar: la moral «subversiva» de Jesús se explica porque *a quien compare el gozo de Dios ya no le importa demasiado la irritación de los poderes de la tierra* (sean económicos, políticos, culturales o religiosos).

3. Una ética contracultural

El grupo mayor de parábolas de Jesús es el que se limita a contrastar dos conductas humanas, pero de tal manera que resulta desautorizada aquella conducta que, en una valoración convencional o ambiental, sería la considerada como «buena» y alabada por los hombres. Sin pretensiones de exhaustividad, porque la cosa es suficientemente perceptible, vamos a enumerar algunos ejemplos de esta serie.

3.1. Visión general

a) Mateo (21,28ss) narra una parábola sobre «dos hijos» que encarnan dos modos de comportarse con Dios: el que dice y no hace, y el que dice que no, pero luego actúa. La sociedad y las religiones establecidas acaban siempre valorando más el decir que el hacer, pues a través de la complicada red de mediaciones de la convivencia el decir resulta siempre más audible y más perceptible, mientras que el hacer es más difícil de medir. La parábola de Jesús reduce el problema a un esquema mínimo (un padre y dos hijos), para que la contraposición se haga más patente. Y nos avisa que así es como juzga Dios; que ante Dios no vale decir «soy cristiano» o católico, porque hay muchos que no lo son, pero que trabajan por el Reino de Dios más que los creyentes.

b) De modo parecido, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30ss) se contraponen la «dignidad» que no se mancha y el amor que se mancha o se aventura. O quizá la contraposición reside en las obligaciones para con Dios y los deberes para con los hombres. En cualquier caso, la conducta que resulta vindicada por Jesús es siempre la segunda de las enunciadas. No hay duda de que la llamada mentalidad «eclesialística» es mucho más partidaria de la primera.

c) La parábola de los talentos, a pesar de las llamativas diferencias entre Mateo (25,14ss) y Lucas (19,11ss), es una de las más «puras» y más características de este grupo. Hay en ella dos rasgos sorprendentes y hasta, si se quiere, irritantes: 1) no se dice que el que es castigado haya malgastado o dilapidado alegremente la riqueza del Señor; en realidad la ha conservado. Pero es que, en la lógica del Reino¹², no hacer fructificar la riqueza recibida ya equivale a derrocharla. Y 2) ni siquiera se acepta la hipótesis de un dinero que, por haber querido invertirlo, se pierda en la operación: en la lógica del Reino parece como si esto

12. Es importante notar que tanto en Mateo como en Lucas (ver 19,11) esta parábola va introducida por una alusión al Reino, cosa menos frecuente en este grupo.

no ocurriese nunca. Y, por eso, en la lógica de Jesús el riesgo siempre es preferible a la seguridad tranquila.

Al igual que ocurre con otras parábolas (oveja perdida o trahajadores de la viña), tenemos también una versión no canónica de esta parábola de los talentos que la clarifica enormemente. Se encuentra en el *evangelio apócrifo de los nazarenos*. Allí, el segundo servidor es el que entierra el capital sin hacerlo producir; mientras que el tercero lo malgasta «con flautistas y prostitutas». Pues bien, al regresar el Señor, es condenado sólo este último, mientras que al que enterró sus talentos se le da simplemente un aviso. Esta lógica tan absolutamente clara (porque es tan *muestra*) sirve para poner de relieve, por contraste, cuál es la lógica del Reino: esa lógica no está montada sobre la «moralidad», sino sobre la entrega arriesgada¹³. En la lógica del Reino, la seguridad es tentación tan seria o más que la inmoralidad. Y esta lección no debería olvidarla todos esos promotores de «restauraciones eclesiales» que han elegido la seguridad y el enterramiento de los talentos para salvar su vida y, por eso mismo, se exponen a perderla.

d) Complemento dialéctico de la anterior puede ser la parábola llamada de las «diez vírgenes» (Mt 25,1ss), no siempre bien leída por nosotros, porque la palabra «vírgenes» genera otros universos de significado ajenos a la parábola. Tal como antes he insinuado, el retraso del novio es una eventualidad con la que es preciso contar, porque en la sociedad de Jesús no era una práctica infrecuente: cuando se producía, la gente interpretaba que las negociaciones sobre la dote de la novia habían sido largas y difíciles. Lo cual era una manera de valorar a la novia o a sus familiares, que habían bregado por defenderla bien. Esta es, al menos, la interpretación de J. Jeremías, de acuerdo con la cual la insensatez de las necias radica en *no haber tenido en cuenta este dato habitual de su vida cotidiana*: con la alegría de la fiesta (hoy diríamos: con mentalidad de «botellón»), creen que todo es fácil, descuidan el equiparse y olvidan que el camino es largo y que pueden llegar el cansancio o el sueño o (ya que no

13. Aunque «riesgo» no equivalga, por supuesto, a insensatez; y aunque en las horas de tentación o de enfado uno pueda sentirse inclinado a confundirlos.

la falta de aceite para las lámparas) quizá la falta «de gasolina» para el viaje. La actitud sensata es *aquella que, incluso en la perspectiva de la fiesta, cuenta con la necesidad de esfuerzo y de equipamiento, o con la posibilidad del obstáculo y del retraso*. Jesús era muy radical, pero muy poco iluso.

e) Parecidas contraposiciones encontramos en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9ss): la autoseguridad hinchada frente a la desconfianza abierta en uno mismo. O en la del siervo despiadado (Mt 18,23ss): la eficacia exigente frente al perdón gratuito. O también en la parábola llamada «del administrador infiel» (Lc 16, 1ss), donde Jesús valora *la creatividad de los malos frente a la desesperanza de los buenos* y lamenta que el amor no nos aguce el ingenio tanto como el hambre. O, finalmente, en la parábola de los dos deudores que Jesús le propone al fariseo Simeón para justificar su postura ante la Magdalena (Lc 7,4ss), y en la que el Señor valora más un camino toruoso, pero que ha acabado por producir mucho amor, que un expediente impoluto que no ha sido capaz de generar amor. Una valoración que se repite con mucha frecuencia en las parábolas evangélicas: en el hermano mayor del pródigo, en el fariseo frente al publicano, etc. Y que resulta de lo más subversivo del Evangelio, pero, a la vez, de lo más típico de Jesús.

f) Finalmente, en otro grupo de parábolas parece que la comparación que Jesús establece no recae tanto en las *conductas* cuantadas en las *situaciones*. Ejemplo privilegiado al respecto es la parábola de Epulón y Lázaro (Lc 16,19ss): no se dice que Epulón fuera malo, ni se le presenta *maltratando expresamente* a Lázaro, sino sólo «haciendo su vida» *ajeno a él*, como tantos de nuestros ricos «honrados» de hoy. Tampoco se dice que Lázaro fuera un escriba piadoso (como afirma otra versión extrabvangélica de la parábola), sino sólo que pasaba hambre. Las situaciones condicionan ya el juicio de Dios casi antes de las conductas. Y algo de eso se repite en la parábola del banquete¹⁴ a la que aludimos antes: la posición cómoda (campos, bueyes...) engendrada por la posesión genera, a su vez, una *falta de liber-*

tad que busca excusas. Mientras que la posición incómoda del pobre se revela como una fuente de *apertura* y de libertad.

Esta sería, a grandes rasgos, la contraposición de conductas que Jesús se entretiene en ir llevando a cabo. Con esta rápida evocación ya podríamos cerrar el presente apartado. Pero es posible que brote en nosotros todavía una cuestión ulterior, que cabe formular así: supuesta la variedad y la amplitud de ejemplos propuestos por Jesús, ¿cabría encontrar uno o dos principios que *vertribren toda esa dispersión*, una sola actitud o dos que puedan dar raíz a toda esa amplia gama de ejemplos?

Es evidente que la respuesta a esa pregunta sólo puede ser asunto de gustos u opciones personales. En todo caso, en los evangelios no habría otro principio estructurador de las parábolas que el Reino de Dios y la polémica que por ese Reino entabló Jesús con la institución religiosa de su tiempo. No obstante, y visto lo arriesgado de todo este capítulo, me atrevería a sugerir dos conductas que están representadas en otras tantas parábolas, pero que aparecen además expresamente formuladas por Jesús al narrar la parábola. Voy a presentárselas, no sin reconocer previamente las dosis inevitables de subjetividad en mi opción.

3.2. Las raíces

Quizá, pues, podamos decir que *hay dos actitudes que son como la clave que configura al hombre del Reino y que permite comprender todas las demás conductas defendidas por Jesús*. Los evangelios las describen como «no atesorar para sí» y «no arrancar el trigo». Y han dejado un breve desarrollo de ellas en la parábola del rico insensato (Lc 12,16-21ss) y en la parábola de la cizaña (Mt 13,24ss).

La primera configura un talento de *desprendimiento servicial*. La segunda, un talento de *paciencia convivencial y esperanzada*. Ambos son, quizá, los dos talentos más difíciles para el hombre, pero también los más humanos.

3.2.1. No vivir «atesorando para sí»

La primera raíz en la que podemos hacer confluír toda la enseñanza de las parábolas se encuentra quizás en la del «rico insensato» (Lc 12,13ss). Éste es uno de los pocos textos evangélicos en que

14. Mt 22,1ss y Lc 14,15ss; también con una alusión (indirecta en Lc) al Reino.

Jesús no habla contra la riqueza en tonos «proféticos», sino con un estilo más bien «sapiencial»: lo malo de este rico no es que haya sido inmoral, sino que ha sido simplemente estúpido. En los evangelios está muy claro que, para Jesús, ambas dimensiones coinciden¹⁵. Pero coinciden en el fondo último de la realidad, no en el nivel de nuestra experiencia cotidiana, donde tantas veces la inmoralidad parece la mayor sabiduría.

Este tono sapiencial nos obliga a leer la parábola como dirigida a algo más amplio que la pura riqueza material: el dinero puede ser un ejemplo privilegiado de la actitud que Jesús combate, pero no es el único. Lo que Jesús desautoriza es ese talante vital de vivir «ateorando para sí». Y esto puede hacerse con riquezas, con poder, con sabiduría... La riqueza económica será, por lo general, la raíz de todo vivir para sí; pero no es, por desgracia, el único camino posible para ello¹⁶.

Esta extrapolación de la parábola desde el campo de la riqueza material hasta otros que parecerían muy ajenos a él permite captar mejor la conclusión que Jesús añade a esta parábola y que generaliza su ejemplo: «así es todo el que acumula para sí» (Lc 12,21). A mi modo de ver, hay aquí una profunda sabiduría, pues en casi toda vida humana se presenta un momento en que al hombre se le abren los ojos, y se dice a sí mismo con enorme vértigo: «en realidad, no he hecho más que vivir para mí». Con las riquezas, con los cargos, con los escritos o con lo que sea, el hombre ha vivido acumulando «para sí», y ahora esa forma de vivir se le revela como estúpida e infecunda. Es éste un momento que puede ser muy duro, pero que puede ser también muy fecundo en la vida del ser humano, si éste logra salir del bache por la seguridad en la acogida de Dios y en que la mano de Dios habrá sabido sacar de su pasta egóptica alguna pequeña melodía de desinterés y de fraternidad. Y después de esa experiencia podrá seguir sacando mucho más en lo sucesivo.

15. Como coinciden en la mentalidad del salmista la honradez y la felicidad, dando lugar al desconcierto de muchos salmos cuando experimentan que no es así.

16. Lo cual no quita, evidentemente, que ése sea en la realidad el camino más frecuente. En ese sentido me parece necesario evocar (y remitir a) la magnífica homilía de san Basilio sobre esta parábola (PG 31, 261-277).

En mi opinión, la parábola lucana apunta hacia esa situación «última» de la experiencia humana. Apunta a ella a través de su forma más elemental y menos sutil. Y le ofrece redención a través de esa otra conducta que el hombre teme tan profundamente: ser rico para los demás, como dijo Bonhoeffer que Jesús había sido «el hombre para los demás»: que lo propio sea servicio y no propiedad, que no sea tesoro sino don. Y porque el hombre teme tan visceralmente esta conducta, Jesús se la reformula otra vez, en tono sapiencial, desde su significado más profundo: ella equivale a «ser rico para con Dios» (Lc 12,21).

Cabe recordar aquí aquellas gráficas y agudas paráfrasis de los Padres de la Iglesia cuando formulaban diciendo que dar a los demás equivale a «prestar a Dios» (y prestarle, además, «a interés»). No se trata aquí, evidentemente, de que el hombre atesore méritos para sí (¡pues eso sería recaer en la actitud criticada por la parábola!). Se trata tan sólo de expresar sin ningún masoquismo y sin ninguna exageración autopunitiva, pero también sin falsos apogios ni justificaciones mezquinas, que *el don tiene más consistencia ontológica que la acumulación*. Y precisamente porque llega hasta ahí, esta parábola puede convertirse en uno de los principios vertebradores de esa moral «subversiva» que se traslucía en todas las demás parábolas de actitudes contrapuestas. Pero es un principio vertebrador que sólo puede brotar de la experiencia de los dos apartados anteriores: de la seguridad confiada en la bondad invisible de Dios y en que la semilla del Reino trabaja silenciosamente, y casi imperceptiblemente, esta realidad dura y negativa¹⁷.

17. Espero que lo dicho en el texto haga comprensible la importancia que he dado a esta parábola, que muchos consideran como parábola menor o secundaria, al lado de las otras más famosas. La clave de su valor reside en que el mensaje de esta parábola está más en el adjetivo (qué es lo *insensato* para Jesús) que en el sustantivo (pues es evidente que sobre los ricos hay en los evangelios palabras más serias que ésta, como vimos en el capítulo segundo). Desde esta óptica de «lo insensato», es una parábola «comodín» que puede y debe ser leída por cada cual desde su situación personal y desde su riqueza personal. Y podría ser narrada como parábola «del cardenal insensato» (el eclesiástico que utilizó su ministerio para subir y hacer carrera, más que para servir a los hombres, y al final resulta que no ha construido nada eterno con su vida). O como parábola «del teólogo insensato» (que hizo teología para ganarse un supuesto prestigio académico, más que para servir al evangelio y a la causa del Reino), o como parábola «del profesional insensato», «del empresario insensato», «del político insensato», etc., etc.

3.2.2. No arrancar el trigo inconscientemente

Si la parábola del rico insensato es, en definitiva, la *Carta de la solidaridad*, la parábola de la cizaña parece ser el más utópico *Canto de la libertad*. Lo que importa para nuestro objetivo es solamente la razón que aduce el dueño del campo para no eliminar la cizaña: «no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis juntamente con ella el trigo» (Mt 13,29)¹⁸.

Algún comentarista insinúa que la cizaña tiene fuertes raíces que se entrelazan con las del trigo, lo cual ayudaría a comprender por qué es imposible eliminar lo malo sin dañar lo bueno¹⁹. Si es así, ayudará a comprender la profunda intuición antropológica de la parábola: *el bien moral es algo tan grande, tan frágil y tan gratuito que sólo puede brotar de la libertad*. La libertad, por tanto, podrá ser educada y ayudada y liberada, pero no puede ser *suprimida* (o sólo puede serlo en situaciones límite): el «cinturón de castidad», paradójicamente, no «garantiza» la castidad, sino que la hace radicalmente imposible. Lo que brote de ahí ya no será castidad, sino otra cosa. Además de eso, el bien moral es de tal calidad y tan superior al mal que, aunque pueda ser «cuantitativamente» impedido por la presencia del mal, es cualitativamente superior a éste, porque el mal se quema a sí mismo, mientras que el bien tiene asegurada su perduración definitiva.

Crear esto no es fácil. Vivimos, además, una cultura en la que los «sustitutivos» (el pan bimbo, la hamburguesa, los tomates transgénicos, las flores de plástico, los vinos o los sabores «de laboratorio» y hasta los pechos de silicona) son más fáciles y a veces más rápidos de producir que las realidades auténticas. A la larga, eso estraga el paladar e incapacita para distinguir una castidad que brota de la fidelidad y el amor de otra que brota del «cinturón»: incapaces

18. Los exégetas discuten si Mateo conoció y omitió expresamente la otra parábola de la semilla que crece por sí sola y que es la que Mc 4 pone a continuación de la del sembrador. Y, en el caso de que Mateo haya obrado así, qué es lo que pretendía con ello: sustituir o completar aquella otra parábola. Son detalles importantes, porque ayudarían a contextualizar nuestro texto, pero no son seguros. Y tampoco son imprescindibles para nuestro objetivo. Como tampoco lo es la posterior interpretación de la parábola de la cizaña (Mt 13,36ss), que probablemente ya no es palabra de Jesús.

19. Cf. J. MATEOS - I. CAMACHO, *El evangelio de San Mateo*, Madrid 1981, p. 137.

de distinguir una entrega absolutamente libre de una entrega que derive del precio o de la imposición.

Por eso, la argumentación de la parábola, al igual que en el caso anterior, acaba siendo también de tono sapiencial: Jesús reivindica la calidad *divina* del bien y nos advierte del peligro de que, queriendo hacer imposible la existencia del mal, hagamos imposible la calidad del bien; de que, queriendo hacer un socialismo a fuerza de dictaduras, hagamos un «socialismo real».

Pero, a la vez, la parábola permite adivinar lo «subversivo» de la acción de Jesús, porque no realiza una reivindicación «liberal» de la libertad. La parábola reclama la libertad para *el otro* (aun cuando me parezca cizaña), no meramente la libertad *para mí*. Esto es lo que, otra vez, la desmarca de nuestros planteamientos convencionales, por cuanto lo típico de nuestro mundo, de todas las personas y de todas las instituciones sociales, políticas y religiosas, es la reivindicación de la libertad «propia». Aquí, en cambio, no se trata de eso, sino de que la libertad es la única tierra posible para el bien en que Dios busca. Mientras que el celo «violento» de casi todos los defensores de la moral acaba por producir un bien «de plástico», por decirlo con una expresión de hoy que quizá traduzca lo que Jesús llamaba «arrancar el trigo».

Baste con pensar —para no criticar a otros²⁰— en nosotros, los eclesiásticos, que llevamos más de dos siglos arrancando trigo de la historia, aun cuando lo hayamos hecho con la buena voluntad de arrancar de ella la cizaña (qué, además, quizá es lo más visible del campo de la historia). Y que no hemos aprendido la lección, puesto que, con la actual restauración eclesial, estamos volviendo a querer arrancar «cizaña», en vez de cuidar del trigo. Sentimos que nos hundíamos en aquel milagroso caminar «del anatema al diálogo», y estamos regresando del diálogo al anatema. Hasta que nos encontremos con un campo yermo, sin cizaña, pero también sin trigo (o, en todo caso, con un trigo «de plástico»), con una palabra muda de tan segura, un orden estéril de tan ordenado, y una paz de cementerio que han dejado bajo mínimos nuestra credibilidad ante los hombres.

20. Aunque no estaría mal que pensarán en esta parábola quienes pretenden acabar con el aborto a base de meras prohibiciones y sanciones legales y de oponerse a cualquier ley que lo regule.

Al escribir esto no pienso que Jesús (o los evangelios) reivindicquen unilateralmente eso que hoy se llama «una ética de las convicciones» pura y simple, frente a la otra «ética de las responsabilidades»²¹. Jesús conoce tan bien como el que más la dureza de la vida, como intentó mostrar la primera parte de este capítulo. Y las duras invectivas del capítulo 23 de San Mateo, como las escenas provocativas de curaciones en sábado²², muestran gráficamente cómo Jesús sabe bien que a veces la responsabilidad *hacia los demás* obliga a combatir «la cizaña» inmediatamente.

Cómo se combinan ambas posturas, queda ya para una casuística ética que no es materia del presente libro. Pero a primera vista se percibe fácilmente que, en la parábola de la cizaña, el Señor está hablando del campo *propio*, mientras que en los conflictos a que acabo de aludir Jesús está defendiendo a *los otros* maltratados. Se percibe también que para combatir «la levadura de los fariseos» Jesús no cuenta con más armas que su palabra y su verdad («¿es lícito o no es lícito hacer el bien en sábado?»), mientras que nosotros solemos recurrir con preferencia a la denuncia anónima, la manipulación o la imposición. Y se percibe, finalmente, que el elemento de «responsabilidad» nunca implica para Jesús una *dirección contraria* con respecto al elemento de «convicción», como ponen muy de relieve los *contenidos mismos* de todas esas diatribas en las que Jesús parece atacar «la cizaña» del campo fariseo, que además «lle- vaba nombre de trigo»...

Debo concluir aquí, porque, si no, este apartado tomaría la forma de una discusión casuística que lo alejaría de su objetivo primario. Lo importante de esta reflexión sobre las parábolas evangélicas era subrayar que *la ética anticonvencional que ellas parecen propugnar sólo es comprensible desde la fe en los otros dos puntos que constituirían la filosofía de Jesús*. Primero: que esta realidad dolorosa esta, a pesar de todo, trabajada por *la semilla de algo Maravilloso* (el «Reino de Dios»), aunque esa semilla conviva con otra

21. Además, el mismo M. Weber, que es el autor de esta distinción, acaba diciendo que ambas no deberían ser contrapuestas, sino conjugadas. Y para poner eso en práctica han ido apareciendo después la «ética argumentativa» y la noción de «ética regulativa», etc. (cf. A. COERTIN, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1985).

22. Ver, por ejemplo, Mc 3,1ss; Lc 13,10ss.

de mal y se dilapide en buena parte como el polen de las plantas, y tenga además sus ritmos, que nosotros no podemos forzar». Y, segundo: que lo anterior sólo se sostiene desde *la fe en la increíble Bondad de Dios*. Aquí se ve cómo fe y obras nunca han sido para Jesús realidades enfrentadas, y cómo todas las discusiones de la teología posterior sobre esta cuestión arrancaban en realidad de un planteamiento equivocado: el planteamiento que identifica «fe» con *pura creencia intelectual*, y «obras» con *obras de la Ley*.

Finalmente, y fuera ya de las parábolas, hay otras palabras de Jesús que resumen y engloban —y fundamentan— todo este carácter contracultural de la ética jesuánica: quien quiera salvar su vida la perderá, y quien entregue su vida la salvará (Mt 16,25). La plena realización humana —la salvación— la tiene el hombre «fuera de sí mismo»: su centro no está en él, sino fuera de él, porque su verdad más profunda consiste en la entrega de sí y no en la autoafirmación. Toda inflación del ego, todo autocentramiento, acaba perdiendo al hombre, en lugar de realizarlo como ser humano.

Si esta afirmación tan radical puede asustar, encontramos otra muy cercana en uno de los momentos más tiernos del evangelio: la única vez que los evangelistas consignan un rebotar de alegría en el Maestro (Lc 10,21). Y éste tiene lugar porque las cosas de Dios son más accesibles a los sencillos y humildes que a los sabios y poderosos. Todos nos resistimos a aceptar esa afirmación, porque seguimos sospechando que el tema de Dios depende principalmente de nuestro saber y nuestra inteligencia. Pues bien, en uno de los «Papeles» que acompañan a sus Cuadernos, el Centro «Cristianismo y Justicia» publicó en julio de 2009 un comentario de Víctor Codina a esta sencilla frase de una pobre campesina boliviana: «Diosito nos acompaña siempre»²³. Prescindiendo ahora del diminutivo, aquella mujer decía sólo que Dios nos *acompaña*. A pesar de lo pobre de su condición y de lo que habría sufrido, aquella mujer no esperaba de Dios soluciones, ni salidas milagrosas o aparatosas, ni

23. Jesús es incluso más pesimista que nosotros en este punto, puesto que para él las dificultades de la semilla buena no proceden sólo de la dureza de lo real o de la pequeñez de los hombres (como nosotros tendemos a decir), sino del «Enemigo» con mayúscula.

24. *Papeles*, n. 198. Codina comparaba el diminutivo cariñoso y familiar de la mujer con el *Abbá* de Jesús.

verse libre del dolor presente en su vida. Había aprendido que eso no toca a Dios, y que lo que podía esperar de Dios es esto otro: compañía, acompañamiento y fortaleza en la dureza de su vida. Permitásemme decir que aquella pobre mujer sabía más de Dios que intelectuales como Saragamo, el cruzado Dawkins y otros que niegan la existencia de Dios por maldades como las de Auschwitz, que no les afectaron a ellos y que, sin embargo, se cebaron en otros que siguieron creyentes.

Pues bien, creo que en algo de esto coincidían (y tienen su raíz) todas las parábolas que hemos evocado en este tercer apartado.

4. La ceguera humana

Saliendo ya de las parábolas, la mayor confirmación de este modo de ver la realidad la tenemos, a mi modo de ver, en una peculiar manera que tiene el Jesús de los evangelios de encerrar al ser humano y de concebir lo que nosotros llamamos «el pecado». Opmista impenitente, con un Dios «increíble» y con su radicalidad contracultural, Jesús tenía, sin embargo, una visión más bien negativa de los hombres. Vamos a retomar aquí el contraste apuntado entre «vosotros sois malos» y «sed perfectos [misericordiosos] como el Padre Celestial». Contraste que Juan ha formulado también al contraponer, en la conversación con Nicodemo, la afirmación inaudita de que Dios ama tanto al mundo que ha dado lo mejor que tenía para salvarlo y no para condenarlo, con la constatación de que los hombres prefieren amar más la oscuridad que la luz de ese amor increíble, para que sus obras no tengan que ser llevadas a la luz.²⁵

Para Jesús, el pecado radical del ser humano no reside en ninguna de las transgresiones que cometemos los hombres, por muy graves que las podamos imaginar, sino en una especie de actitud previa que Jesús suele denominar *hipocresía*²⁶. Ya vimos en el capítulo primero el posible origen de esta palabra en el entorno griego

25. Cf. Jn 3,16-20, que parece recoger la tesis del prólogo: «vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron».

26. En cierto paralelismo con la distinción paulina entre *humaritia* (el pecado propiamente tal) y *paraptomata* (los «pecados» o transgresiones concretas). Comentaré esta distinción más ampliamente en el capítulo 13.

de Séforis y su teatro. En los evangelios, la palabra aparece siempre en labios de Jesús y se dirige —no únicamente, pero sí mayoritariamente— al binomio «escribas y fariseos», que, más allá de su discutible identificación histórica, expresa el «frente moral» al que se dirige el combate de Jesús.

La hipocresía no es para Jesús un engaño particular de un caso concreto en el que el hombre finge ser lo que no es. Es más bien *una actitud humana radical, por la que el hombre tiende a vivir engañándose a sí mismo, mintiéndose a sí mismo* (no simplemente a los otros), hasta llegar a creerse este engaño. Lo cual le convierte en un auténtico «ciego», otra palabra que suele acompañar a la de «hipócritas» y cuyo sentido no estaría lejos del que tiene en el refrán castellano: no hay peor ciego que el que no quiere ver.

El pecado, entonces, sería simplemente «la mentira»: esa mentira por la que el hombre no quiere ver o se niega a reconocer que su verdad y su realización están en la entrega y el olvido de sí, y se convence de que su verdad reside en la autoafirmación de sí mismo. No es Jesús el único maestro de espiritualidad que ha detectado esta mentira radical del ser humano. Pero su denuncia tiene en Jesús unos acentos particulares que merecen ser estudiados un poco más, porque atraviesan buena parte de los evangelios y de las denuncias de Jesús.

Una de las frases más conocidas de los evangelios afirma que «la verdad os hará libres» (Jn 8,32). Cuando Jesús pronuncia esa frase, parece estar refiriéndose a la verdad *de Dios* (como aclara el v. 36: «el Hijo os hará libres»). Esta frase de Jesús plantea el problema de su relación con lo visto en este capítulo sobre la sabiduría de Jesús. Porque, además, esa frase se completa en todo el Nuevo Testamento con otras mil alusiones que hablan de *una liberación de la mentira humana como liberación del pecado* y como necesidad previa y efecto benéfico (a la vez) de la fe en Jesús: «en el Evangelio se revela la desaprobación de Dios porque los hombres desfiguraban la verdad con la injusticia...» (Rm 1,17.18). Y poco después: obedecen a la injusticia y desobedecen a la verdad (2,8).

La justicia —que designa no sólo la que nosotros llamamos justicia «social», sino la plenitud ética del ser humano— coincide con la verdad; y la injusticia, con la mentira. El mensaje evangélico aporta algo que tiene que ver con nuestra liberación del engaño: no en el sentido del desengaño que nos libera de determinadas ilusio-

nes y que la vida se encarga de aportarnos, sino en el sentido de *liberarnos del autoengaño en que solemos vivir sumidos*. Por ahí debemos comenzar.

4.1. ¿Jesús el desenmascarador?

El gran amigo y teólogo que fue el uruguayo Juan Luis Segundo destaca, como rasgo más definidor y garantizado del Jesús histórico, el de ser un *desenmascarador de mentiras*, sobre todo de la *mentira religiosa*, que es aquella que falsifica a Dios utilizándolo contra los hombres y en favor de los poderes intermedios de esta historia²⁷. Según Juan Luis, la mentalidad de Jesús «es eminentemente anti-ideológica, si se entiende por "ideología" esa trampa en que cae la conciencia social de opresores y oprimidos al justificar consciente o inconscientemente la situación injusta e inhumana de una sociedad»²⁸.

Insisto otra vez en que, por importante que sea la injusticia económica, la frase citada no se refiere sólo a ella. Cabría parafrasear la cita de Segundo diciendo que la inminencia del Reinado de Dios que Jesús anuncia es *la cercanía de Su luz*, que desenmascara —como Anti-reino— la mentira establecida en la persona y la comunidad humanas. El hecho es que *todos los conflictos conocidos y atenuados de Jesús a lo largo de los evangelios parecen tener en su base alguna mentira previa y establecida*.

Algunos ejemplos aclararán lo que decimos:

- *El conflicto con la Ley* no versa sobre la «legalidad» de algunas prácticas concretas, sino sobre si la Ley está hecha «para el hombre» o para provecho de los poderes que la administran, de modo que entonces el hombre haya sido «hecho para el sábado» (cf. Mc 2,27). Cabe decir que, en este sentido, Jesús es más judío que los enemigos a los que combate.
- *El conflicto con el Templo* tampoco versa sobre la moralidad de algunas prácticas religiosas concretas, sino sobre si las

27. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1991.

28. *Op. cit.*, 233. Este párrafo aparece al comienzo del capítulo 3 como resumen del capítulo anterior (quizá el mejor del libro), que ha presentado la predicación («parábolas y polémicas») de Jesús.

ideas de «morada de Dios» y de «culto a Dios» pueden ser compatibles con las diferencias (raciales, religiosas, sexistas o económicas) entre los seres humanos.

- *El conflicto con los ricos* no versa sobre el valor del dinero, sino sobre la calidad humana que puede haber allí donde se dan tales diferencias.
- *El conflicto con el judaísmo* no versa sobre la legitimidad de las reivindicaciones anti-romanas, sino sobre la falsedad de un patriotismo que usa los sentimientos nacionales para mantener adictos a los súbditos, mientras luego hace negocios con una moneda que lleva «grabada la imagen y la inscripción del Imperio»²⁹.

En suma, la vida de Jesús es innegablemente una disputa sobre Dios, que tampoco versa sobre si hay que adorar a Dios en Jerusalén o en el Garizim, sino *sobre si Dios es un justificador de la injusticia y enemigo de los hombres o es precisamente el Dios de los hombres y, sobre todo, de los excluidos por los hombres*. Un buen ejemplo de esto es la curación del ciego de nacimiento que refiere el capítulo 9 de Juan.

Y este carácter desenmascarador de Jesús tiene sus raíces en una determinada visión del hombre. Este será nuestro segundo paso.

4.2. Raíces antropológicas del tema

Como ocurre bastantes veces con lo más original de Jesús, no hay aquí una novedad absoluta, sino más bien el rescate y la consumación de una línea de la tradición veterotestamentaria en la que se va dando lo que yo suelo llamar «revelación emergente» de Dios. Esa revelación emergente la retoma Jesús, la purifica de condicionamientos «pedagógicos» viejos y la culmina.

No hay espacio aquí para análisis veterotestamentarios. Pero si conviene evocar un dato que tiene carácter ejemplar y simbólico: con frecuencia, en el lenguaje del Antiguo Testamento lo contrario de la verdad (*emeth, emunah*) no es la *mentira*, sino la *maldad* (*reša*). Este atisbo, que culmina en Jesús, se prolonga después en las

29. Cf. Mt 22,20.21

dos conocidas frases de Pablo que acabamos de citar y que establecen una llamativa interacción entre *injusticia* y *mentira* (o entre nuestra maldad y nuestra mentira): aquélla es instrumento de ésta, y ésta es soporte de aquélla.

Esta intuición se ve atestiguada por la misma experiencia humana: *para hacer el mal, el ser humano necesita casi siempre mentir y, sobre todo, mentirse a sí mismo*. Raras veces el hombre hace el mal llamándolo «mal», entre otras razones porque entonces se estaría autocalicando de malo y no se soportaría a sí mismo.

Jesús de Nazaret parece haber comulgado con esta profunda intuición psicológica. En el primer apartado de este capítulo hemos visto cómo se le atribuye el dicho de que los hombres «somos malos» (Mt 7,11) y se nos dice que él «sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25). En coherencia con esto, su lucha contra el Mal y contra el Malo nos es presentada como una lucha *contra la Mentira* (cf. Jn 8,44b-45).

De acuerdo con esto, al decir que los hombres somos malos, Jesús no está queriendo decir que no tengamos grandes dosis de bondad (enterradas o sacadas a la luz), sino que *el ser humano tiende a construirse una mentira-raíz, y a implantarse en ella*. La primera liberación que necesita el hombre (aún más que la de sus debilidades y necesidades concretas y particulares) es la liberación de esa raíz. Los psicólogos hablarán después de psicoanálisis o de necesidad de conocer el propio inconsciente. Pero lo que nos importa ahora no es eso, sino que así se entiende mejor el sentido de la frase tan citada de Jn 8,32: la verdad nos hace libres. Y este me parece uno de los rasgos más admirables de la sabiduría de Jesús.

Porque esa tendencia a la mentira-raíz se da en nosotros tanto a nivel personal como colectivo. De ahí que lo que los hombres designamos tantas veces como esclavitud, como si se refiriese sólo a una *situación exterior*, Jesús lo señale más bien con vocablos epistemológicos que aluden a una *descomposición interior*. Así podemos dar un nuevo paso adelante.

4.3. Hipócritas y ciegos

En efecto, la palabra más dura de Jesús para expresar esta mentira-raíz es la de «hipócritas», ya citada, a la que se añade la de «ciegos» en aquellos pasajes en que la ceguera no califica enfermedades fisi-

cas, sino que tiene claramente el sentido de «autocegados». Ambas acusaciones tienen su raíz en una actitud humana que es la que literalmente desazona a Jesús: el embotamiento o encallecimiento del corazón (*pôrôsis*; cf. Mc 3,5).

4.3.1. Presencia en los evangelios

Ambas palabras («hipócritas» y «ciegos») son mayoritarias en Mateo, que tiende a centrarlas casi totalmente en los «escribas y fariseos», no por razones históricas, como ya dije, sino porque Mateo personifica en estos dos grupos sociales todo aquello de Israel con lo que Jesús entró en conflicto y con lo que el cristianismo naciente debía romper. Además, Mateo prefiere usar estas palabras en voz «cativo»³⁰, dirigiéndolas *al oyente* como una acusación. Finalmente, la casi alternancia de ambas palabras en su capítulo 23 evidencia que funcionan prácticamente como sinónimos³¹. Por eso nos entretendremos muy poco al analizarlas por separado.

a) Por lo que toca a «hipócritas», puede ser útil notar que tanto Mateo como Lucas conocen algún momento en que Jesús dirige esta palabra a «las turbas»³². Ello permite sospechar que los «fariseos» son en realidad la condensación de una actitud *humana*, no de un defecto judío.

A su vez, Lucas sólo conserva un pasaje, de su fuente propia, en el que Jesús usa la palabra «hipócritas» también en voz cativo y dirigida al jefe de la sinagoga y al público presente en ella (Lc 13,15). Pero, curiosamente, no ha mantenido esa palabra en los pasajes en que Mateo la utiliza³³ (lo que confirma el uso redaccional que hace este evangelista). También Lucas ha conservado él solo otra observación más genérica, en la que afirma que «la levadura de los fariseos es la hipocresía»³⁴, y que

30. La de «hipócritas», con la excepción de su cap. 6 («no hagáis como los hipócritas») y la de «ciegos», con excepción de Mt 15,14 («sí un ciego guía a otro ciego...»).

31. Hipócritas: Mt 23,14,15,23,25,27,29. Ciegos: Mt 23,16,17,19,24,26.

32. Lc 12,56 y Mt 7,5, con paralelo en Lc 6,42.

33. Compárese Mt 23,14-29 con Lc 11,46-53.

34. Cf. Lc 12,1. Los otros sinópticos se limitan a identificar la «levadura» de los fariseos con su «doctrina». Claro que, si el consejo de Jesús es guardarse de ella, implica igualmente un aviso contra la falsedad de esa doctrina.

podría ser una de las aclaraciones lógicas que Lucas suele introducir en muchas situaciones o palabras euigmáticas de Jesús³⁵. De ahí se sigue que «hipócritas» y «fariseos» son, para nosotros, palabras prácticamente sinónimas.

Finalmente, y por lo que se refiere a Marcos, éste ha conservado la palabra en un pasaje común con Mateo, pero en el que éste —siguiendo su costumbre— ha sacado la palabra de la frase para convertirla en un vocativo y darle más fuerza (compárese Mc 7,6 con Mt 15,7).

b) Si ahora pasamos brevemente al vocablo «ciegos», ya hemos señalado su presencia mayoritaria en Mateo, también en vocativo y dirigido sobre todo a escribas y fariseos, mientras que Lucas lo conserva en un contexto mucho más amplio, donde funciona casi como parábola (cf. 6,39).

Pero quizá mucho más importante que la palabra concreta es el dato de que *los cuatro evangelistas* han puesto en labios de Jesús la expresión «*viendo, no ven*», la cual identifica perfectamente el sentido que tiene ahora la palabra «ciegos», frente a la ceguera como simple enfermedad física³⁶.

Y, finalmente —otro dato llamativo con el que cerramos este breve análisis—, Juan ha conservado, además de la frase anterior, otra muy asimilable a ella y en la que aparece el calificativo que ahora estamos comentando: «*he venido para que los que ven se vuelvan ciegos*» (9,39).

4.3.2. *Balance doctrinal*

Toda esta panorámica permite concluir:

- a) que hay un *testimonio múltiple* por lo que toca al contenido de estas expresiones y, además,
- b) un elemento innegable de *conflictividad* en su uso.
Si a eso añadimos:

35. Compárese con el paralelo de esa frase, en otro contexto, en Mc 8,14ss

36. En este momento es indiferente si la versión más auténtica es la que consigna el hecho (Mt 13,13) o la que lo presenta como un designio de Dios («para que, viendo, no vean»; Lc 8,10 y también Mc 4,12), pues en este caso —y según el lenguaje bíblico— Dios no haría más que «entregar al hombre a su pecado» o a su ceguera previa, tal como se deduce de Is 6,9. Para Juan, ver 9,39 y 12,40.

c) que la palabra «hipócritas» aparece en el Nuevo Testamento *sólo en labios de Jesús*, entonces tenemos razones para sospechar que en ambas palabras nos encontramos con una acusación real (una «*ip[s]issima accusatio*») de Jesús, aunque quizá no sea posible delimitar con mayor certeza histórica los contornos exactos y los contextos de esa acusación.

Pero eso aquí tampoco lo necesitamos. Más importante es para nosotros acercarnos a los contenidos de esa queja.

Para ello, y como observación previa, es importante señalar el uso *siempre plural* de esta acusación, que nunca aparece en singular. Jesús nunca designa con ella a ninguna persona aislada, ni siquiera a sus mayores enemigos. Se pone aquí de relieve no sólo el exquisito respeto del Nazareno por cada individuo concreto, sino, sobre todo, esto otro: *Jesús denuncia un mecanismo de mentira que está implantado en los diversos ámbitos, climas o estructuras de relación que constituyen a cada ser humano*. Por tanto, no sólo en el interior de cada cual, sino además en todo ese «mundo» sin el que nadie sería hombre. Por eso no designa meramente a individuos aislados, sino a colectivos (fariseos, escribas, turbas...).

Y, tras este marco previo, podemos asomarnos a nuestro último paso, que son los contenidos evangélicos de la hipocresía.

4.4. *Contenidos de la hipocresía*

Comenzaremos señalando que la hipocresía y la ceguera afectan a todos los ámbitos de las relaciones humanas: en primer lugar, a la relación con uno mismo, pero también a la relación con Dios y con todos los demás.

4.4.1. En primer lugar, se designa ese mecanismo tan clásico de *ver sólo lo que se quiere ver*:

El ámbito de aplicación de este mecanismo es muy amplio, como podemos saber por experiencia propia. Unas veces el hombre sabe ver la paja en el ojo ajeno, pero no quiere ver la viga en el propio (Mt 7,5; Lc 6,42). Es decir, el hombre *se ciega* al tener siempre una medida diversa para medirse a sí mismo y para medir a los demás; y la primera es favorable a sí mismo³⁷. Caben aquí tanto la im-

37. El hecho de que Mt 7,5 hable de «hipócrita» en singular («hipócrita, saca

precación de Mt 7,5, que acabamos de citar, como la pregunta dolorida de Lc 13,15 («¡Hipócritas!, ¿no lleváis vosotros los animales a beber, aunque sea en sábado?»).

Otras veces, el hombre sabe ver perfectamente el significado de muchos acontecimientos; pero de otros, «casualmente», ni se enteran. Y estos otros suelen ser precisamente aquellos en los que Dios le habla, como son las víctimas de nuestra historia y los signos de los tiempos (cf. Lc 12,56). Cuando nos conviene, entendemos; y cuando no nos conviene, no. Valdría aquí para Jesús el conocido refrán castellano: «No hay peor ciego que el que no quiere ver». O el célebre verso que cantó Bob Dylan: «¿Cuántas veces volverá la cabeza el hombre y pretenderá luego que, simplemente, no se había dado cuenta?».

4.4.2. En segundo lugar, Jesús designa como hipocresía una relación con Dios meramente exterior que no cambia lo profundo de la persona.

En este grupo cabe toda la crítica jesuánica de la religión que aparece en el capítulo 6 de Mateo³⁸ y que puede resumirse así: que vuestra relación con Dios no sea como la de los «profesionales» de la religión. Aquí entra, además, el pasaje del lavado de manos, en el que Jesús retoma una antigua acusación profética y la califica como hipocresía: «¡Hipócritas!: me honráis con los labios, pero vuestro corazón está lejos de Mí» (Mt 15,7). El hombre sitúa a Dios en los ritos o las abluciones, en la opinión de los demás, en el vestido o en las palabras, pero no en lo que la Biblia llama «el corazón»: la mentalidad o lo más profundo del hombre.

Aquí entra también uno de los pasajes más escandalosos del evangelio y más pertinentes para este estudio, aunque no aparezca allí la palabra «hipócritas». Se trata de la distinción fundamental que hace Jesús y que sus seguidores hemos procurado olvidar cuidadosamente (Él nos diría que «hipócritamente») entre «creer en Dios» y «conocer a Dios»: «Llega la hora en que los que os maten creerán hacer un servicio a Dios. Y obrarán así porque no han co-

38. Cuando hagáis obras religiosas (rezar, ayunar etc.), no hagáis como los hipócritas. Cf. Mt 6,2.5.16

nocido al Padre ni a mí» (Jn 16,2-3). Creer en Dios —con permiso de los sectores conservadores del catolicismo actual— no sirve para nada: lo decisivo es «conocer a Dios». Creyendo en Dios... ¿se puede matar al hermano (incluso a los mismos enviados de Dios), con la conciencia tranquila y pensando que se sirve a Dios! Creyendo en Dios se pueden fundar «legionarios» de un Cristo que rechazó expresamente todas las legiones, aunque fueran de ángeles (Mt 26,53).

Y la diferencia entre creer y conocer viene dada por la experiencia espiritual del amor al hombre, en la cual se hace presente Dios³⁹. Mientras que, en pocas veces, la mera creencia en Dios la hacemos funcionar hipócritamente como excusa para dispensarnos de ese amor.

4.4.3. Por último, y como derivado de lo anterior, la hipocresía consiste en utilizar la relación humana para poder condenar; no para poder escuchar, comprender (y, eventualmente, aprender).

Se trata aquí de eso que los evangelistas califican en los interlocutores de Jesús como afán de «pillarlo en alguna palabra» (Mt 22,15; Lc 20,20) y que Jesús desautoriza como hipocresía de la ortodoxia (cf. Mt 22,18). Hipocresía, no sólo por el contraste burdo entre la intención perversa y las palabrasuntuosas de aquella relación («sabemos que eres veraz, que enseñas el camino de Dios y que no hay en ti acepción de personas...»: Mt 22,17), sino, sobre todo, porque quienes tanto afán tienen de pillarle en alguna palabra pueden verse muy fácilmente atrapados en el planteamiento de sus vidas: el celo por la ortodoxia les entra a la hora de pagar otros el tributo, no a la hora de hacer ellos el negocio.

En conclusión: como se ve por esta rápida panorámica, la hipocresía tiene para Jesús una dimensión más profunda que la simple contradicción entre las intenciones de un hombre y sus obras o palabras. «El hipócrita» de Molière es sólo un reflejo posterior que hace reír porque su contradicción —como comentaba Teyllierand— acaba siendo «un homenaje del vicio a la virtud». Jesús no se contenta con presentar ese burdo contraste, sino que va a la raíz que ha-

39. Es sabido cómo se repite esto en las tradiciones de las que nació el cuarto evangelio: todo el que ama ha conocido a Dios; el que no ama no conoce a Dios (v.gr., 1 Jn 4,7); etc.

ce posible ese tipo de conductas: la mentira que se implanta en el ser humano y en sus constitutivas estructuras de relación.

4.4.4. De todos modos, ese contraste clásico entre palabras y obras se percibe también en el discurso que Mateo compone en su capítulo 23.

Ya hemos comentado la constante presencia, casi alternada, de las acusaciones de hipócritas y ciegos, que permitiría leer este discurso como una ampliación de lo que Lucas había dicho más brevemente: «la levadura de los fariseos es la hipocresía».

Enumeraremos algunas de esas denuncias concretas en las que, por así decirlo, *rebosa o se desborda la mentira inherente a lo humano*. Elijo sólo aquellas en las que aparece expresamente el calificativo «hipócritas»:

- Una severidad que no tiene nada que ver con el bien del otro, sino con mi envidia: ni entran ni dejan entrar (v. 13)⁴⁰.
- Un celo apostólico que no pretende llevar a los hombres a Dios, sino dominarlos uno mismo: hacen prosélitos para esclavizarlos (v. 15).
- Una fidelidad a lo pequeño y secundario que sirve para enmascarar la infidelidad a lo grande y primario (v. 23).
- Limpiar sólo lo exterior y visible, dejando intacto lo interior (vv. 25 y 27). Aquí estaría la definición clásica del hipócrita, antes evocada. Pero Jesús no se limita a decir que lo interior no está limpio, sino que subraya que está profundamente sucio.
- Honrar a los profetas ya muertos, mientras se sigue persiguiendo a los profetas vivos (v. 29)...

Pero no se comprendería nada de la intención que Mateo atribuye a Jesús si se pensara que los escribas y fariseos eran hipócritas simplemente porque «hacían estas cosas». Estaríamos otra vez en la comedia de Molière. Jesús les llama hipócritas *porque habitan*

40. Típica de la envidia es esa motivación tan humana que el evangelista describe aquí: ¡preferen no entrar ellos, con tal de que no entren los otros!

llegado a hacer esas cosas de buena fe. Y de aquí se deriva tanto el hecho de que aquellos jerarcas se sintieran ofendidos y buscaran que Jesús pagase caras sus palabras como la interpelación que esas palabras siguen teniendo para nosotros hoy.

4.5. Balance: el oscuro corazón humano

De acuerdo con lo anterior, Jesús no sitúa el mal moral en una serie de acciones pecaminosas o inhumanas (adjetivos prácticamente sinónimos). Lo sitúa más bien en *una actitud interior de la persona* que posibilita la comisión de esas acciones, al hacerlas aparentemente aceptables.

Por esa actitud interior el hombre se miente a sí mismo: se «enmascara» (de ahí el lenguaje de la hipocresía, que nos hace actuar como representando un papel), o se «desdobra» (y así actúa con doblez), o simplemente se «ciega» a sí mismo o se miente deliberadamente. Pero esa mentira radical no tiene que ver meramente con la voluntad, sino con «*el corazón*» del hombre. Y esto es lo más profundo de ella.

4.5.1. La mentira radical

Dicho con otras palabras: antes que el mentir o engañar a otros, existe en el hombre *un mentirse y engañarse a sí mismo* que es mucho más serio. Quizá este proceso comienza exteriormente por un mero engañar a otros respecto de sí mismo; pero el mayor castigo de esta duplicidad es que uno mismo acaba creyéndose a pies juntillas ese engaño. Con el color que hoy tienen para nosotros las palabras usadas en los evangelios, podríamos decir que *uno comienza haciendo el «hipócrita»* (siendo «doble», o actuando con doblez, con alusión al papel en un teatro) y *acaba siendo «ciego»* (autocengañado).

4.5.2. La maravilla del corazón humano

Visto todo lo anterior, lo más sorprendente, como ya dijimos, es que el mismo Jesús, tan lúcido sobre la persona humana, nos llama a «ser buenos del todo como el Padre Celestial» (Mt 5,48): bondad que Lucas concreta un poco más en «sed misericordiosos», cuando la misericordia es una de las conductas que más cuesta al ser humano, si no la confundimos con esas lagrimitas sentimentales de es-

pectador de película. Paradójico resulta en Jesús su conocimiento del ser humano y su exigencia al hombre, su lucidez sobre nuestras personas y su esperanza en nosotros...

En esa propuesta, más allá de su inviabilidad para nosotros, hay algo de lo más sabio que puede decirse sobre el ser humano: dicha propuesta es una transformación de la conducta humana, que se saca del campo de la moral para llevarla al campo de la bondad. Eso que la moral siempre ha pretendido y nunca ha conseguido.

Porque la moral impone, mientras que la bondad seduce; la moral obliga, la bondad facilita; la moral exige, la bondad atrae; la moral condena, la bondad no juzga; la moral «cumple», la bondad sobrecede el cumplimiento; la moral da lecciones, mientras que la bondad da confianza; la moral «engola» a quien la guarda, mientras que la bondad vuelve humilde al que intenta seguirla. Y, en definitiva, la moral es impracticable en su totalidad, con el agravante de que cualquier quebranto parece anular todos sus logros; la bondad también es inalcanzable, pero en cambio conserva sus pequeños logros como pasos de un camino siempre abierto. Esta es para Jesús la diferencia fundamental entre una imposición exterior y el «ser llevados» por el Espíritu, derramado sobre toda carne, como promete infinidad de veces el cuarto evangelio⁴¹.

Así volvemos a encontramos en lo que fue el arranque de todo este capítulo: la sabiduría no está en el pesimismo irredento (como cree el pesimista) ni en el optimismo irreal, sino en esa difícil conjunción de optimismo en el pesimismo que brotaba de las primeras parábolas de Jesús. En eso que Pablo definirá después como «sabiduría de Dios»: la de un Mesías Crucificado, escándalo para los pesimistas y locura para los optimistas (cf. 1 Co 1).

En fin: no sé si en este punto mi «sabiduría de Jesús» queda muy segada por una óptica «ignaciana», tan atenta a que el hombre conozca esta ambigüedad de sí mismo. Pero puedo pensar que fue en la experiencia de Jesús donde aprendió Ignacio esta sabiduría.

41. Huelga señalar hasta qué punto esto mismo es enseñado por Pablo en la primera parte de la Carta a los Romanos, aplicándolo ahora a toda la humanidad y tipificando esa forma de autengaño en el hombre pagano y judío (en «los malos» y en «los buenos» desde la óptica de los lectores de Pablo). Traté esto más expresamente en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander 2000³, 202-216.

ria (aunque haya que reconocer que en algún momento no sirvió demasiado a sus sucesores). Puedo añadir que la óptica de Jesús es, en este punto también, claramente veterotestamentaria: «el género humano es un linaje abyecto; el género humano es un linaje honroso», había escrito la sabiduría de Israel (*Ben Sirá*, 10,19). Y, por último, quizá lo más sorprendente es que esta misma visión aparece corroborada por la óptica del cuarto evangelio, tan diverso de los sinópticos, carente de parábolas y tan sospechoso desde el punto de vista de una estricta historiografía anecdótica. Vale la pena verlo como apéndice, para concluir.

4.5.3. La visión joánica

Lo que en la óptica sinóptica y paulina es «la fe» que justifica al hombre, es en el cuarto evangelio el don del Espíritu que enseña y ayuda a vivir y caminar en la verdad. Por eso Juan lo presenta como el don definitivo de Jesús para «no dejar solos» a los suyos.

a) En primer lugar, el cuarto evangelista parece hablar más de la verdad que de la mentira o la hipocresía. Pero la verdad no es para Juan cosa exclusiva del conocimiento, sino, más radicalmente, del corazón: depende de que «se ame la luz o las tinieblas» (cf. 3,19). Y ese amor, a su vez, está relacionado con las obras del hombre: con «hacer la verdad» o «caminar en las tinieblas» (3,20,21). Lo de «hacer la verdad» revela un dato fundamental de la antropología jesuánica: que —en algún sentido— la verdad y la mentira «se hacen» antes de ser conocidas.

Por otro lado, la verdad en los escritos joánicos no es un sistema o cosmovisión explicativa del mundo, sino que muchas veces es la revelación del amor incondicional de Dios, que, al ofrecerse, hace nacer en nosotros algo de bondad. Por eso, verdad y bondad parecen coincidir para Juan, como coinciden luz y amor (los dos vocablos que definen a Dios) en la Primera Carta de este autor.

En este mismo sentido, hay otro pasaje donde el Jesús de Juan habla con un tono sapiencial que, por vocabulario y estilo, podría evocar alguna página de Buda:

«Todavía os queda un rato de luz.

Caminad mientras tengáis luz, para que no os envuelvan las tinieblas.

Que el que camina en las tinieblas no tiene idea de adónde va.

Mientras teugáis luz, fiaos de la luz, para que seáis partícipes de la luz» (Jn 12,35-36)⁴².

Curiosamente, otra vez, *conocer tiene mucho que ver con caminar*. En este sentido, es muy profundo el lenguaje popular cuando, en momentos en que una persona cambia radicalmente de conducta, la oímos decir: «Realmente, estaba ciego...». Quizá la luz no está siempre a disposición del hombre, y menos aún del hombre solo. Pero algunas veces sí. Y lo decisivo de toda vida humana es ese *fiarse* de la luz y *seguirla* cuando se presenta.

Se trata, pues, en esa luz, de una actitud global de toda la persona, no de algo exclusivamente cognoscitivo. Pero cuando esa actitud no se produce, la mentira queda implantada en el hombre, tal como Jesús denunciaba. Y en este caso, lo que acaba sucediendo no es que el hombre sabe que va por mal camino. Es, más bien, que «no sabe adónde va».

b) En segundo lugar, conviene evocar aquí otro detalle lingüístico del cuarto evangelio. La raíz del Mal, el «príncipe» del Anti-reino (ahora personificado), es calificado por Juan como «mentiroso y padre de la mentira». Y esta es nada menos que la razón de que Satán sea «homicida desde el principio» (8,44). En sí mismo, será tal vez el padre de la maldad; pero en su actuación con los hombres es definido como «padre de la mentira».

No sé si cabe una forma más clara de decir que en la raíz de la maldad humana hay una especie de «mentira implantada». Y si la mentira tiene que ver con la muerte, la bondad (que viene

42. El original no dice «partícipes», sino «hijos de la luz». Pero ya es sabido que en la lengua hebrea, tan pobre en calificativos, la expresión «hijo de» se usaba para designar la cualidad de una cosa. Por eso algún autor traduce «hijos de la luz» por «iluminados», con lo que la evocación de Buda sería mucho más fácil. Se podría objetar que la Iluminación es muy distinta en Jesús que en el Gautama, porque en éste se limita a la mentira de la realidad (*maya*), mientras que en Jesús descubre la «fuerza del Reino» como una semilla presente en la inanimidad de lo real. Pero esta oposición no resultaría tan radical si recuperáramos la categoría de la compasión (*karma*), que parece muy típica de Buda y muy desconocida en sus versiones occidentales.

a ser su opuesto en este evangelio) tiene que ver con la vida. Ejemplo exímio de esa falsificación implantada puede ser la distinción que hace Juan, y que ya hemos comentado, entre creer en Dios y conocer a Dios. Y en este punto el cuarto evangelista parece reproducir —a través de sus elaboraciones teológicas— la visión del Jesús histórico.

Estos son los datos de los Evangelios. Creo que todo lo dicho en esta última parte del capítulo es muy importante para aterrizar en ese «otro mundo posible». Por eso intentaré sugerir ahora algunos ejemplos a modo de apéndice, reunidos en torno a la última frase que el cuarto evangelio pone en labios de Jesús: la vinculación entre *Verdad*, *Camino* y *Vida* (Jn 14,6). Y en relación con el hilo dominante de estas reflexiones, procuraré hacer este aterrizaje en la pista de la economía.

4.6. Mirada al mundo desde esa óptica

4.6.1. La verdad como «vida»

(o la intolerancia como suprema mentira)

Según testimonio históricamente fidedigno de los evangelistas, Jesús no dirigió las acusaciones aquí comentadas contra los de fuera, contra los que venían «de Oriente y Occidente», sino sólo *contra los suyos*: contra «los hijos del Reino» (cf. Mt 8,11; Lc 13,29). Este modo de proceder tiene una justificación importantísima, pues el peligro de esta visión jesuánica y cristiana del hombre —que a mí me parece enormemente rica y liberadora— reside en la posibilidad de utilizarla mal, como hicieron muchos judíos con la Ley; es decir, convertirla en una ventaja personal con la que condenar a los de fuera. Convertir el camino en arma, en lugar de dejar que nos lleve.

No sé si ha sido para evitar este peligro de convertir el camino en arma (o de ver sólo la paja en el ojo ajeno) por lo que hoy se ha borrado bastante de nuestro horizonte creyente esta visión del hombre, que antaño estaba mucho más presente en la conciencia cristiana. ¿Quién no recuerda aquellas acusaciones tan fáciles de que «el que no cree, es porque no quiere o porque es malo», etc.; etc.; cuando, para empezar, sólo Dios sabe quién tiene fe de veras y quién no, puesto que la fe es mucho más que una mera pertenencia jurídica?

Sin embargo, este riesgo tergiversador queda excluido si, como Jesús, aplicamos esta doctrina a nosotros, los creyentes, antes que a los de fuera. Falsificar la relación con Dios (y, de rechazo, con los hombres), convirtiéndolas en una peana desde la que despreciar a los demás, sería otra vez aquello de que Jesús acusaba a los *suyos* y que constituye el contenido de la hipocresía y la ceguera denunciadas por Jesús.

Esto supone que *el creyente en el Dios de Jesús es el que tiene mayor responsabilidad (y a quien se le exige más fe) en el otro mundo posible*: la preocupación, y la ocupación, por ese mundo «otro» al que Jesús llamaba «reino de Dios» no constituye una reducción ética de lo religioso ni un olvido de Dios, sino un *acto de fe confiada y obediente*. «Dar vida, y darla en abundancia» es una expresión con la que Jesús describía su misión y que designa también la misión del cristiano.

Dicho con otras palabras: precisamente porque en el Dios de Jesús Verdad y Amor coinciden, en nosotros *la intolerancia convierte en mentira nuestra verdad*. Esto lo olvidan, por lo general, los hombres religiosos, quizá porque saben que todos tenemos el peligro de vestir de tolerancia nuestra cobardía. Pero cuando se llega al fondo mismo de la fe en el Dios de Jesús, se comienza a comprender por qué sólo el profundamente convencido puede ser de veras tolerante.

4.6.2. *La verdad como Camino (y búsqueda)*

A lo largo de su vida, Jesús, «aunque era el Hijo, aprendió en sus propios sufrimientos» (Heb 5,8) que el Reino de Dios no tiene cabida en este mundo, aunque deba tener signos internos en la historia y aunque ésta sólo pueda progresar realmente en dirección a él. Por eso fue cambiando de estrategias, buscando lo que podía ser más fecundo para cada momento, pero sin que esa búsqueda de eficacia cediera a tentaciones que ya no transparentarían a Dios en su actuación.

De esta lección cabe hacer ahora una aplicación tanto a niveles personales como a niveles estructurales.

No hace falta recordar que la tentación del Reino en este mundo o (más en sintonía con nuestro lenguaje) del «cielo en la tierra» ha sido una tentación de nuestra Modernidad, provocada quizá por

sus raíces cristianas (o, según otros, por la negación «moderna» del más-allá). Hoy todo el género humano parece estar de vuelta de esas ilusiones a niveles *históricos*. Pero la tentación postmoderna parece sugerir que, si renunciamos al cielo en la tierra a niveles políticos, podremos encontrarlo a niveles *individualistas*. Y, por lo tanto, que cada cual se vuelva a buscar su propio cielo o, al menos, un «cielito lindo» donde no se esté mal del todo.

Por ello conviene recordar que el cielo individual sólo nos puede ser dado —como decía Jesús— «por añadidura», cuando busquemos el Reino y su justicia (Mt 6,33). Pero la renuncia al cielo no implica la renuncia al «camino del cielo». La renuncia a la plenitud de la verdad no implica la renuncia al camino de la verdad, que, *como camino*, es la lucha contra la mentira. La verdad siempre será para nosotros más un camino que una meta, más una búsqueda que una posesión.

O, en conclusión: si no es posible eliminar la injusticia, es al menos posible no aceptar su mentira.

4.6.3. *El camino hacia la verdad y la vida en este mundo falso y criminal*

Desde estos presupuestos (que sólo el ser humano profundamente convencido puede ser de veras tolerante, y que, si no es posible eliminar la injusticia, sí es posible al menos no aceptar su mentira) podemos aterrizar ya en mil ejemplos de nuestra ciudad hodierna:

Desde la óptica humana de Jesús, no se debe hablar asépticamente de «moderación» salarial, ni siquiera aunque se reconozca que es un medio efficacísimo para controlar la inflación o potenciar la inversión: hay que hablar, simple y verazmente, de «injusticia salarial»⁴³. Desde la óptica de Jesús, no cabe un lenguaje aséptico so-

43. Una de las verdades interesadamente scupultadas en nuestra sociedad neoliberal es que la justicia del salario no viene dada ni por su legalidad ni por su eficacia, ni siquiera porque haya sido aceptado: ya la *Rerum novarum* —que, por lo demás, llegó bastante tarde y era bastante moderada— decía que «si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta una condición más dura porque la impone el patrono o el empresario, esto es violencia contra la cual la justicia protesta» (n. 32). Apoyándose en el número siguiente de esta misma encíclica, J. CAMACHO describe así la justicia del salario: «debe asegurar la cobertura de las necesi-

bre beneficios, sin ninguna «ley de hierro», ni siquiera aunque se reconozca que van muy bien para la acumulación de capital, sino que hay que hablar honestamente de «beneficios injustos»⁴⁴. Ni se debe combatir el empeño por que los impuestos graven mucho más a las grandes fortunas, alegando que eso fomentará fuga de capitales, pues ese supuesto gravamen (caso de que sea bien gestionado) no es un acto de rapiña de la administración, sino un *acto de justicia y de devolver lo que no es propio*. Se llevará a cabo o no en la realidad cotidiana, pero al menos los cristianos están obligados a *mantener ese lenguaje*.

¿Y para qué sirve este lenguaje? Simplemente, para no quedar atrapados en la mentira. Pues, si habláramos de salarios *injustos* y de *beneficios injustos* —y dado que ambos nos resultan, por otro lado, tan necesarios—, se abrirá nuestra conciencia a lo que no queremos ver: *nuestra eficacia, la eficacia de nuestro sistema, se convierte con la injusticia*. La injusticia nos es ontológicamente necesaria, y ello es señal de que algo no funciona en nuestro sistema⁴⁵.

Mantener una conciencia así sería acicate y camino para comenzar a cambiar el sistema. O, al menos, para que nuestros millo-narios, que tanto hablan de «inodación salarial», como si hubiesen encontrado la vacuna contra el sida, piensen en hablar también

sidades básicas del trabajador y permitirle un margen de ahorro para ir constituyendo con él un pequeño patrimonio» (*Cien años de Doctrina social de la Iglesia*, Cuadernos FyS, Santander 1991, p. 11). ¿Pensaría León XIII, entre esas «necesidades básicas», en la vivienda...?

44. Entre otras razones, porque, si se reconoce (y esto lo afirman todos) que es precisamente la moderación salarial el aporte indispensable para esas inversiones, parece claro que la inversión se hace con dinero del trabajador, no del inversor. Ello deja pendiente la pregunta de quién es justamente el dueño de lo que produzcan esas inversiones... Vuelvo a citar la *Rerum novarum*, por aquello de que es moderada y centenaria: «Tengan en cuenta los ricos y empresarios que oprimir para su lucro a los necesitados e indigentes y sacar sus beneficios a través de la pobreza ajena (*alienaque et inopia captere quaestum*) no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas» (n. 14). ¿Que esto es inviable? ¡Claro! Precisamente por eso necesitamos la mentira que enmascare su injusticia...

45. Hace casi cincuenta años, en junio de 1964, Pablo VI declaró a los grandes empresarios de Italia que «ha de tener *algún vicio profundo, una radical insuficiencia este sistema*». Y es curioso que unas palabras tan serias no hayan motivado a quienes se profesan obedientes acérrimos de las palabras del papa a intentar corregir el sistema, sino que se sienten cómodos en él (*Ecclesia*, n. 1.199, p. 889).

de «moderación patrimonial». Tengan la certeza de que entonces serían mucho más escuchados por todos aquellos a quienes la ley asigna 600 euros al mes. Aquí también valdría aquello de «la verdad que libera».

Porque, una de dos: o es una *ley de toda realidad* el que la eficacia se construye con la injusticia, o es una *ley del sistema* que hemos ido montando. Y conviene examinar las consecuencias de cada una de estas dos posibilidades.

En el primer caso, la realidad sería intrínsecamente injusta, y hay que abandonar toda búsqueda de la justicia y aceptar que *no hay otro mundo posible*. Pero entonces lo que hemos dado en llamar «civilización», como ya ha dicho alguien, no podrá consistir en que los hombres dejen de ser antropófagos, sino sólo en que «los antropófagos se merienden a sus hermanos con cuchillo y tenedor». Y con corbata. Entonces tampoco habrá razón alguna para protestar cuando las víctimas intenten responder con una moneda parecida: si la realidad es intrínsecamente injusta, y la injusticia el único camino de eficiencia económica, no queda más que la vuelta a la selva (que, a lo mejor, es sólo el reconocimiento de que ya estamos en ella). En el capítulo 13 volveremos sobre estas reflexiones analizando la postura cristiana ante el progreso.

Pero en el segundo caso, si lo injusto es nuestro sistema, estamos obligados a ir buscando la manera de cambiarlo. Podrá ser un camino lento y difícil, pero lo innegable es que es hacia ahí hacia donde hay que caminar; y que esa debe ser la primera meta de nuestro movimiento.

Esto es lo que no queremos ver. Por eso me pregunto si Jesús no nos diría aquello de que «viendo, no vemos». ¿No sería ésta una de esas verdades que liberan? Nos liberaría al hacernos ver que ese otro mundo posible (lo que Jesús llamaba «reinado de Dios») tro-pieza con nuestra hipocresía y nuestra ceguera ante él: lo rechazaremos diciendo que es imposible o utópico, o lo manipularemos como elemento para la propia afirmación farisaica. Hasta culparemos de la maldad de lo real a un dios inexistente, desconociendo que, para Jesús, es precisamente la afirmación de Dios la que nos permite experimentar el mal como indebido y rechazable, y no como intrínsecamente y normal. Por eso es muy coherente que Jesús añada a su anuncio del Reino estas dos condiciones: *crear esta buena noticia y cambiar de vida* (cf. Mc 1,15).

Y, para concluir, otra vez encontramos que la sabiduría de Jesús conjuga un realismo absoluto con una gran esperanza en el hombre. Quizá por eso, nadie ha sacado de los seres humanos dosis de generosidad y bondad como las que ha sacado Jesús de sus seguidores: por esa sabiduría nada ilusa pero esperanzada, subversiva de valores oficiales y contracultural, inmisericorde en su lucidez sobre las oscuridades del corazón humano, pero ilusionada por las posibilidades de ese mismo corazón. Una sabiduría que es, en definitiva, la sabiduría del amor, que se confunde con la fe, y que lleva a esperar siempre y luchar siempre.