

Timothy Keller

La razón de Dios

Crear en una época
de escepticismo



**No cobres por este recurso, ni cobres membresía
para compartirlo. Este recurso es completamente
GRATIS!!!**

www.tronodegracia.com

Introducción

Esa falta de fe tuya me parece –inquietante.

Darth Vader

Los antagonistas tienen razón por igual

Existe en la actualidad una distancia abismal entre lo que se conoce popularmente como liberalismo y la postura conservadora tradicional. Sin embargo, ambas partes exigen de nosotros, que no sólo estemos en desacuerdo con la parte contraria, sino que, además, la descalifiquemos como errónea (en el mejor de los casos) o como realmente nefasta (en el peor de los supuestos). Eso es particularmente cierto cuando la religión es el asunto a debate. Los más progresistas se lamentan del rápido avance del fundamentalismo, llamando la atención sobre la estigmatización que sufren los que no creen. Hacen notar, además, que la política se ha desviado claramente hacia la derecha, contando para ello con el apoyo de las megaiglesias y la movilización en masa de los creyentes más conservadores. Por su parte, los conservadores se suman a ese espíritu crítico, pero denunciando lo que ellos perciben como una sociedad progresivamente relativista y notablemente escéptica. Las principales universidades, los medios de comunicación, las instituciones de élite son, en su mayoría, de tendencia secular, apuntan en ese sentido, y, además, ostentan el control de los ámbitos propios de la cultura.

¿Quién tiene razón? ¿Está en alza la fe o el escepticismo? La respuesta es un rotundo “Sí”. Los antagonistas tienen razón por igual. El escepticismo, el miedo y la oposición hacia la religión tradicionalista están creciendo en poder e influencia. Pero no por

ello deja de ser igualmente cierto que está en auge una creencia ortodoxa y robusta en los grupos religiosos tradicionales.

El índice de población que no asiste a la iglesia aumenta de forma constante tanto en los Estados Unidos como en Europa¹. El número de ciudadanos americanos que se declara en las encuestas “sin preferencia religiosa” se ha disparado, siendo el doble o el triple de la cifra correspondiente a la década anterior.² Cien años atrás, la mayoría de las universidades de los Estados Unidos optaron por desechar unos cimientos cristianos a favor de un posicionamiento abierto a lo secular.³ Así, aquellos que siguen suscribiendo creencias religiosas tradicionales han quedado en precario respecto a su influencia en las instituciones con influencia cultural. Pero, en la actualidad, y en paralelo con ese creciente número de personas que se declaran “sin preferencia religiosa”, las iglesias que sostienen la infalibilidad de la Biblia y la creencia en los milagros aumentan en los Estados Unidos, proliferando asimismo en África, en Hispanoamérica y en Asia. En amplios sectores de Europa se observa igualmente un incremento en la asistencia a la iglesia.⁴ Y, aun a pesar del secularismo de la mayoría de las universidades e instituciones culturales, las creencias religiosas están también aumentando en algunos ámbitos académicos. En EE.UU. se estima entre un 10 y un 25% el total de profesores de filosofía con una fe cristiana tradicional, en evidente alza respecto al 1% de treinta años atrás.⁵ Cabe pensar que el destacado académico Stanley Fish tenía esto en mente al afirmar: “Cuando murió Jacques Derrida [noviembre 2004] recibí la llamada de un periodista que quería saber qué iba a ocupar el lugar de la alta teoría y el triunvirato clásico de raza, género y clase como motor intelectual de lo académico. Mi respuesta fue inmediata y concisa: la religión”.⁶

Dicho de forma breve, el mundo se está polarizando al respecto de la religión, haciéndose evidente un mayor interés en la religión pero con una menor religiosidad. Hubo un tiempo en el que se creyó que la secularización de determinados países en Europa anunciaba un fenómeno semejante en el resto del mundo. La religión –se vaticinaba– o se libraba de su carácter sobrenatural y dogmático o acabaría por desaparecer. Pero la teoría de que los avances tecnológicos llevan implícita una inevitable secularización está en la actualidad cuestionada e incluso radicalmente modificada.⁷ Así, puede que ni siquiera Europa esté abocada a un futuro secular, y ello a la vista de un crecimiento moderado del cristianismo y un islamismo en alza exponencial.

Los dos bandos

Personalmente, hablo desde una situación privilegiada respecto a este fenómeno de doble vertiente. Me crie en el seno de una iglesia luterana tradicional en el este de Pensilvania. Al llegar a la adolescencia –a principios de los años 60– llegó el momento de asistir a las clases de confirmación, un período de dos años que incluía instrucción en las creencias cristianas, su puesta en práctica y su desarrollo a lo largo de la historia. El objetivo era instruir a los jóvenes en una sólida comprensión de la fe, de forma tal que pudieran comprometerse públicamente con su creencia con pleno conocimiento de lo que hacían. Mi maestro del primer año fue un pastor ya retirado. De ideas bastante tradicionales y conservadoras, solía hablarnos del riesgo del infierno y de la necesidad de una fe firme y grande. En el segundo año, en cambio, el instructor fue un joven clérigo recién salido del seminario. Activista social por convicción personal, tenía profundas dudas respecto a varios puntos de la doctrina cristiana

tradicional. Era casi como estar instruido en dos religiones por completo distintas. En el primer año se nos había puesto frente a un Dios santo y justo, cuya ira tan sólo podía aplacarse mediante grandes sacrificios y con un coste terrible. En el segundo se nos hablaba de un espíritu de amor reinante en el universo, que requería de nosotros que trabajáramos a favor de los derechos humanos y la liberación de los oprimidos. La pregunta directa que a mí me habría gustado hacerles a ambos era, sencillamente, “¿Cuál de los dos nos está mintiendo?”, pero los adolescentes de mi tiempo no nos atrevíamos a hacer preguntas de esa clase, y mantuve la boca bien cerrada.

Mi familia se integró poco tiempo después en una iglesia más conservadora de filiación metodista. Por espacio de varios años, mi formación religiosa se nutrió básicamente de lo que podría denominarse “Forja en el fuego del infierno”, aunque lo cierto es que el pastor y los miembros de la congregación no podían ser más acogedores y bondadosos. Tras incorporarme un tiempo después a una universidad en el noreste del país, de orientación liberal y progresista, ese fuego de mi imaginación pronto quedó anegado por la marea de lo académico.

Los departamentos de Historia y Filosofía estaban socialmente radicalizados, y fuertemente influidos por la crítica neo-marxista de la Escuela de Frankfurt. En 1968, eran ideas intoxicantes. El activismo social era muy atractivo, y la crítica de la sociedad norteamericana burguesa era poderosa pero su base filosófica era confusa. Personas con una enorme pasión por la justicia social se declaraban radicalmente relativistas en el área de lo moral, mientras que los defensores de una moral tradicional no parecían preocuparse en lo más mínimo por las fuerzas opresivas

imperantes en el mundo. En el ámbito emocional, yo me sentía atraído por la primera alternativa —¿Qué joven no habría sentido lo mismo? ¡Liberar a los oprimidos y acostarse con quien uno quisiera!—. Pero, en medio de todo ello, no dejaba de hacerme la misma pregunta, “Si la moral es algo relativo, ¿por qué no lo es también la justicia social?”. Eso no dejaba de ser para mí una inaceptable contradicción tanto en mis profesores como en aquellos que pensaban igual. Fue entonces cuando se me hizo evidente la cruda contradicción operante en las iglesias tradicionalistas. Ante semejante estado de cosas, ¿cómo identificarse con un cristianismo de mentalidad conservadora que apoyaba la segregación en el Sur y el apartheid en Sudáfrica? El cristianismo estaba empezando a parecerme algo por completo alejado de la realidad, pero sin todavía discernir una forma alternativa de pensamiento y vida.

Sin yo ser por entonces consciente de ello, esa “falta” de realidad espiritual tenía su fundamento en tres barreras que impedían todo progreso. Mis años de estudiante universitario vinieron, sin embargo, a ser testigos del sucesivo desmoronamiento de esos tres bloques, volviéndose mi fe vital y productiva en el proceso de todo ello. La primera de esas barreras había sido de índole intelectual, teniendo que hacer frente a toda una batería de espinosos interrogantes relativos al cristianismo: “¿Qué cabe decir de las otras religiones? ¿Cómo entender el problema del mal y del sufrimiento? ¿Cómo puede un Dios amoroso juzgar y castigar? ¿Qué razones pueden aducirse para admitir determinadas creencias? Espoleado por tanta duda, comencé a leer libros y a analizar argumentos desde las dos vertientes, y de forma gradual, pero firme, el cristianismo vino a revelarse cada vez con mayor sentido. El resto del presente libro

dará razón sucesiva y con detalle de por qué llegué a verlo así, y por qué todavía sigo creyéndolo.

La segunda barrera era de carácter personal y de índole interna. De niño, la plausibilidad de la fe puede descansar en la autoridad de nuestros mayores, pero, al llegar a la edad adulta, la fe tiene que ser propia y avalada por una experiencia de primera mano. Y si bien era muy cierto que yo había estado durante años “diciendo mis oraciones”, y que había habido ocasiones en las que me había conmovido profundamente la contemplación estética del mar o de las montañas, nunca había llegado realmente a sentir la presencia de Dios a mi lado. Esa experiencia requirió no un conocimiento de nuevas técnicas de oración sino todo un proceso vital en el que había ido enfrentándome a mis necesidades personales, a mis fallos y a mis problemas. Dolorosa de forma inevitable, la experiencia había ido jalonada de fracasos y desengaños. Sería necesario un libro por completo distinto para explicarlos. Baste ahora tener presente que para recorrer el camino de la fe nunca es suficiente el mero ejercicio intelectual.

La tercera barrera era la social. Yo necesitaba desesperadamente encontrar un tercer “ámbito”, integrarme en un grupo de cristianos interesados en el triunfo de la justicia en el mundo cimentándola en la naturaleza de Dios mismo, y no en meros sentimientos personales subjetivos. Cuando por fin encontré un “grupo de hermanos” –y hermanas (¡igual de importante!)– la situación empezó a cambiar. Esas tres barreras no desaparecieron de forma inmediata, y ni siquiera en orden sucesivo, relacionadas como estaban entre sí de forma inextricable. Tampoco me apliqué a derribarlas de forma sistemática. Con mirada retrospectiva, veo ahora en qué forma esos tres factores funcionaron al unísono. El

hecho de estar siempre buscando la realidad de ese tercer campo, hizo que me interesara en la creación y puesta en marcha de nuevas comunidades cristianas. Eso suponía asumir un ministerio, y eso es lo que hice pocos años después de terminar mis estudios.

La perspectiva desde Manhattan

A finales de los años 80, mi esposa Kathy y yo, nos mudamos a Manhattan con nuestros tres hijos para poner en marcha una congregación en una zona de escasa o nula asistencia a una iglesia. Durante la fase de preparación, se me advirtió de forma constante que mi proyecto era una locura. La idea de iglesia iba asociada a moderados y conservadores; el entorno escogido era en cambio notorio por su cáustico liberalismo. La iglesia conllevaba familias; la City de Nueva York estaba integrada en su mayoría por gente joven soltera y por hogares “no tradicionales”. El asistir a una iglesia suponía creer, pero Manhattan era el hábitat natural de escépticos, de mentes críticas, y de cínicos. La clase media, normalmente objetivo mayoritario de una congregación, estaba marchándose de la zona por el alto índice de criminalidad y unos costes disparatados. El remanente quedaba así compuesto por los de mentalidad sofisticada, los bohemios, los muy ricos, y los muy pobres. La práctica totalidad de esas gentes se reía por igual ante la mera idea de una iglesia en su seno. O al menos eso era lo que a mí se me decía. Las congregaciones en esa parte de la ciudad estaban disminuyendo, y las que aún seguían funcionando tenían serias dificultades para tener abiertos sus locales.

Muchos de mis primeros contactos me señalaron que las escasas congregaciones que habían logrado mantener la membresía lo habían hecho adaptando la enseñanza tradicional cristiana a la

mentalidad pluralista de la zona. “No les digas a esas personas que *tienen* que creer en Jesús –eso suena a mente limitada–”. Se manifestaron, por otra parte, incrédulos al decirles que en esa nueva iglesia se iba a enseñar los presupuestos y doctrinas básicas del cristianismo –la infalibilidad de la Biblia, la deidad de Cristo, la necesidad de una regeneración espiritual (el nuevo nacimiento)– todo ello considerado irremisiblemente caduco por la gran mayoría de los neoyorquinos. No es que nadie dijera exactamente en voz alta “olvídate de semejante cosa”, pero era el sentimiento que flotaba en el ambiente.

Aun así, la Iglesia Presbiteriana del Redentor se hizo realidad y, para finales de 2007, contaba ya con una membresía que sobrepasaba los 5.000, con más de una docena de congregaciones afiliadas dentro del área metropolitana. La iglesia es multiétnica y joven (la media es de treinta años de edad), con más de dos tercios no casados. Durante ese mismo período fueron surgiendo en Manhattan docenas de congregaciones de creencias igualmente tradicionales, con varios cientos más diseminadas por las restantes jurisdicciones. Un análisis reciente ha puesto de relieve que, en los últimos años, más de un centenar de iglesias han sido puestas en marcha en la ciudad de Nueva York por cristianos procedentes de África. Hecho igual de sorprendente para nosotros.

Nueva York no es un caso aislado. En otoño de 2006, *The Economist* publicó un artículo con un subtítulo revelador “El cristianismo en declive en todas partes salvo en Londres”, señalando que a pesar de que tanto la profesión de fe cristiana como la asistencia a la iglesia estaba cayendo en picado en el Reino Unido y en la Europa continental, muchos profesionales jóvenes (e inmigrantes recién llegados) estaban llenando las iglesias

evangélicas en Londres. ⁸ Y ese es exactamente el fenómeno que hemos experimentado nosotros aquí.

Esto nos lleva a una curiosa conclusión. Se ha llegado a un punto en el panorama cultural en el que tanto los escépticos como los que profesan una fe sienten que es su propia existencia la que está en realidad bajo amenaza por el aumento significativo tanto del escepticismo secular como de la fe religiosa. La cristiandad occidental del pasado es ya historia, pero sin que por ello se haya materializado la sociedad secular no religiosa vaticinada. Lo que tenemos en el momento presente es algo muy distinto.

Una cultura dividida

Tres generaciones atrás, la mayoría de las personas heredaban más que escogían una fe religiosa, con una filiación determinante dentro de las principales denominaciones protestantes o en el seno de la iglesia católica. En la actualidad, las catalogadas como iglesias “tradicionales” protestantes, de fe por transmisión, están envejeciendo y declinando a ojos vista. Son muchas las personas que están optando por un estilo de vida sin religión, o una espiritualidad no institucional, de construcción personal; o por grupos religiosos con un alto grado de compromiso y una práctica de la fe tradicional, esperando de sus miembros una genuina experiencia de conversión personal. Eso explica, en parte, lo paradójico de una población creciendo en ambas direcciones más religiosa y menos religiosa a la vez.

Al estar en ascenso tanto la duda como la creencia, nuestro discurso político y público en cuestiones de fe y moral ha llegado a un punto muerto siendo motivo de profundas divisiones. Las guerras de la cultura están cobrándose víctimas. Las emociones

afloran y los debates retóricos son cada vez más enconados. Aquellos que creen en Dios y en el cristianismo están volcados en “imponer sus creencias al resto del mundo”, dando “marcha atrás” al reloj del tiempo en un intento por recuperar épocas menos ilustradas. Así, los que no creen son “enemigos de la verdad” y “agentes de un relativismo permisivo”. Se deja entonces de razonar con el bando opuesto; tan sólo se denuncia.

Se ha llegado, pues, a un punto muerto entre las respectivas fuerzas que respaldan la duda y la creencia, de difícil solución si tan sólo se ponen en juego un espíritu cívico y un deseo de diálogo. Los argumentos dependen siempre de la presencia activa de puntos de referencia comunes que puedan ser suscritos por ambas partes por igual. Allí donde es motivo de conflicto una forma de entender la realidad, resulta en extremo difícil encontrar un punto común al que apelar. Alasdair MacIntyre ha captado esta tremenda realidad en su libro *Whose Justice? Which Rationality?* (¿Qué clase de Justicia? Y ¿Qué tipo de racionalidad?). Cuestión que no parece que vaya a desaparecer de la noche a la mañana.

¿Cómo encontrar entonces una vía que permita un avance?

En primer lugar, ambos contendientes deberían admitir que *tanto* las creencias religiosas *como* el escepticismo están en auge. Así, el ateo Sam Harris y el creyente Pat Robertson (líder de Religious Right) tendrían que rendirse a la evidencia de que sus respectivas facciones cuentan por igual con creciente fuerza e influencia. Eso pondría fin a una autoproclamada victoria por supuesta desaparición del contrincante. Algo, evidentemente, que no va a suceder de la noche a la mañana. Pero si, al menos, dejáramos a un lado esas proclamas partidistas puede que empezara a notarse una actitud más cívica y generosa para con las posturas ajenas.

Una admisión de ese calibre no sólo tendría un efecto reafirmador, sino también de constructiva humildad. Son muchas las mentes seculares que sostienen, con característico aplomo, que la fe tradicional se esfuerza en vano por “oponer resistencia a la corriente de los tiempos”, y ello a pesar de la ausencia de evidencia histórica de que la fe esté efectivamente agonizando. Por su parte, las personas con una creencia religiosa deberían ser menos proclives a descartar el escepticismo secular. Los cristianos tendríamos que reflexionar acerca del hecho innegable de que ese sector de la sociedad está en un alto porcentaje integrado por sociedades previamente cristianas que le han vuelto la espalda a la fe. El autoexamen es insoslayable. Ya no puede hacerse caso omiso de la realidad con mayestática indiferencia. Ahora va a ser necesario algo más. Pero ¿qué en concreto?

Un segundo planteamiento

Quisiera hacer una recomendación que he comprobado en estos últimos años que da mucho fruto en la vida de los jóvenes neoyorquinos. Mi propuesta es que cada parte involucrada examine la cuestión de la *duda* de forma radicalmente distinta.

Empecemos primero por los creyentes. Una fe sin dudas es como un cuerpo humano carente de anticuerpos. Las personas que, beatíficamente, van por la vida demasiado ocupadas o indiferentes, sin hacerse preguntas difíciles respecto al porqué de lo que creen, van a verse indefensas cuando sufran una experiencia traumática o se enfrenten al reto de los difíciles interrogantes de los escépticos. La fe personal puede venirse abajo de la noche a la mañana si no se ha ido dando respuesta a dudas propias tras cuidadosa reflexión.

Los creyentes deberían reconocer la existencia de sus propias dudas, esforzándose por darles respuesta –pero no sólo las personales sino igualmente las que puedan tener amigos y vecinos–. Ya no basta con suscribir determinadas creencias por tradición heredada. Únicamente la resolución de dudas y objeciones propias van a aportarnos la base necesaria para una creencia firme y ponderada de cara a los escépticos, con respuestas plausibles y razonadas, y no meramente ofensivas o incluso ridículas. Y eso no sería todo. Un proceso semejante sería también importante con vistas a la presente situación en que la que nos vemos, incluso, tras adoptar una postura firme y meditada respecto a la propia fe, enseñándonos a respetar y comprender la situación en que se hallan los que dudan.

Ahora bien, así como los creyentes deberán aprender a buscar razones que respalden su fe, los escépticos deberán asimismo esforzarse por buscar la fe oculta tras sus objeciones. Todo tipo de duda, por muy escéptica y cínica que pueda parecer, supone en realidad una creencia alternativa.⁹ No se puede en buena lógica dudar de la Creencia A si no es desde la posición de fe de la Creencia B. Por ejemplo, si pones en duda el cristianismo porque “No puede ser que sólo una religión sea la auténtica”, deberás admitir que esa afirmación es en sí un acto de fe. Nadie va a poder demostrarlo de forma empírica y no se trata de una verdad universal que todo el mundo acepte. Si nos llegásemos a Oriente Medio y dijéramos “No puede haber una única religión verdadera”, la reacción general sería “¿Por qué no?”. La razón de que se dude de la Creencia A del cristianismo está en que se tiene por indemostrable la creencia B. Todas las dudas tienen, por tanto, su base en un salto de fe.

Hay quien dice “Yo no creo en el cristianismo porque no creo en absolutos morales. Cada persona debería determinar sus propios parámetros de verdad moral”. ¿Pueden esas personas demostrar la validez de su afirmación de cara a los que no lo comparten? Desde luego que no. Se trata ahí igualmente de otro salto de fe, de una creencia fuertemente arraigada en que los derechos individuales operan no sólo en el ámbito de lo político sino igualmente en la esfera de lo moral. No hay prueba empírica que avale semejante postura. De ahí que la duda (respecto a los absolutos morales) sea un salto en el vacío.

A la vista de lo anterior, habrá quien replique: “Mis dudas no tienen nada que ver con un salto de fe. Yo no creo en Dios de ninguna de las dos maneras. Simplemente no tengo necesidad de Dios y no me interesa en absoluto el darle vueltas al tema”. Pero soterrado bajo esas declaraciones está la muy moderna creencia americana en que la existencia de Dios es cuestión de indiferencia a no ser que se interponga o incida en mis necesidades emocionales. El que así se manifiesta está apostando por la no existencia de un Dios que te vaya a pedir cuentas de tus creencias, y de tu manera de conducirte en la vida desde esa carencia de necesidad tuya. Algo que puede o no ser en definitiva cierto, pero que desde luego constituye un salto de fe.¹⁰

La única forma posible de dudar del cristianismo en buena ley pasará por identificar la creencia alternativa subyacente a cada objeción particular, indicando acto seguido las razones que sustentan la propia postura. ¿Cómo se puede estar seguro de que lo que uno cree es cierto? Sería inconsecuente exigir de las creencias del cristianismo mayor justificación que la que se da respecto a las propias creencias. Sin embargo, ese es

reiteradamente el caso. Lo honesto sería dudar de las propias dudas. Mi tesis es que si fuéramos capaces de reconocer que las creencias en las que se fundamentan las dudas respecto al cristianismo tienen una base particular y que deberían aportar las pruebas necesarias que validen la propia postura –tal como se espera de la fe cristiana– se haría evidente que las creencias personales que se puedan tener no son tan sólidas como pudieran parecer en principio.

Recomiendo dos procesos complementarios a mis lectores. Insto, en primer lugar, a los escépticos a enfrentarse y luchar con una “fe ciega” no examinada sobre la que se asienta el escepticismo, y ver entonces cuán difícil es justificar su postura de cara a los que no la comparten. E insto igualmente a los creyentes a hacer frente a las objeciones personales que puede que le hagan a su fe y a las que se estén suscitando el presente momento cultural. Al final de cada uno de esos procesos –y aun cuando pueda ser que te ratifiques en tu escepticismo, o que, en el otro extremo, sigas firme en tu fe– serás capaz de ver con mayor claridad y humildad cuál es, en realidad, tu postura de fondo. Creo que entonces se producirá una comprensión y un respeto mutuo no existentes con anterioridad. Creyentes y no creyentes por igual estarán al nivel de las respectivas discrepancias, en vez de tan sólo denunciarse entre sí. Eso se hará realidad cuando cada parte conozca la argumentación contraria en su vertiente más positiva y razonada, y tan sólo entonces será oportuno y honesto mostrarse en desacuerdo según propia argumentación. El resultado general sería una mayor convivencia cívica, lo cual no es una pequeña hazaña en la sociedad actual.

¿Una tercera vía espiritual?

El resto del libro es un resumen destilado de muchas conversaciones sostenidas con personas con dudas a lo largo de estos últimos años. Tanto en mi actividad como predicador como en intercambios personales, he tratado, respetando posturas, de ayudar a los escépticos a examinar el fundamento de sus afirmaciones, exponiendo a la vez mis creencias a su crítica. En la primera parte del libro pasaremos revista a siete objeciones en particular, y a algunas de las dudas relativas al cristianismo de las que he sido testigo a lo largo del tiempo, discerniendo las creencias alternativas que subyacen a cada una de ellas. En la segunda parte, examinaremos las razones sobre las que se sustentan las creencias cristianas.

El diálogo entre posturas conservadoras tradicionales y las personas de ideas liberales es algo sumamente positivo, y es mi deseo que las páginas que siguen contribuyan a fomentarlo. Mi experiencia como pastor en Nueva York ha supuesto un incentivo más para escribir este libro. Nada más llegar a esta ciudad, se me hizo evidente que el verdadero estado de cosas entre la fe y la duda no era el que los expertos proclamaban. Las personas de más edad y raza blanca, que tenían a su cargo la gestión de la cultura, se regían por unos parámetros manifiestamente seculares. Pero en medio de la creciente pluralidad étnica de jóvenes profesionales y la clase trabajadora inmigrante, bullían genuinas creencias religiosas que desafiaban los encasillamientos, creciendo de forma muy particular y rápida el cristianismo.

Estoy plenamente convencido que esos cristianos más jóvenes son la vanguardia de nuevas e importantes estructuras religiosas, políticas y sociales que podrían hacer de las viejas formas algo caduco y obsoleto. Son muchos los que, tras una enconada lucha

por hallar respuestas a sus dudas y objeciones acerca del cristianismo, se decantan por una fe ortodoxa que difícilmente encaja con las actuales corrientes de los demócratas liberales o los conservadores republicanos. Así, son muchos los que ven a los dos bandos de las “guerras sobre la cultura” que no hacen sino convertir la libertad individual y la felicidad personal en los valores a suscribir, y todo ello por encima de Dios y del bien común. El individualismo que define a los liberales se hace patente en sus ideas sobre el aborto, el sexo y el matrimonio. A su vez, el individualismo de los conservadores se manifiesta en una arraigada desconfianza respecto al área de lo público, enjuiciando la pobreza como fracaso en la responsabilidad personal. La novel manifestación de un cristianismo ortodoxo en sus creencias y plural en su etnia que está rápidamente difundiéndose en las ciudades, se preocupa mucho más de los pobres y de la justicia social que lo habitual dentro del partido republicano, interesándose a la vez de forma muy particular en la difusión de una moral y una ética sexual cristianas de lo proclamado por el partido demócrata.

La primera parte de este libro da razón del camino que muchos de esos cristianos han seguido en medio de sus dudas, estando dedicada la segunda mitad a una exposición positiva de la fe aplicada a sus vidas dentro de la sociedad actual. Lo que sigue es el testimonio personal de tres jóvenes de la iglesia:

June se había graduado en una prestigiosa universidad americana (Ivy League), y estaba por el momento viviendo y trabajando en Manhattan.

Obsesionada con su imagen, empezó a tener graves problemas de alimentación, aficionándose a determinadas sustancias químicas. Consciente de que caminaba hacia su destrucción, se le

hizo igualmente evidente que no había una razón particular para poner fin a esa forma de vida. De hecho, ¿qué sentido puede tener la vida? ¿Por qué no destruirse a uno mismo? Su llegada a la iglesia estaba motivada por un deseo de conocer y experimentar la misericordia de Dios de forma real y personal. Con la ayuda de uno de los consejeros pastorales empezó a ver la relación entre la misericordia divina y su necesidad de aceptación. Hasta que llegó un momento en el que se dio cuenta que podía por ella misma buscar y encontrar a Dios. Y, aunque no puede decir con exactitud en qué momento ocurrió, empezó a sentir, por primera vez en su vida, “la realidad de un amor incondicional como verdadera hija de Dios”. La liberación de su conducta autodestructiva siguió a continuación.

Jeffrey era músico en Nueva York. Criado en un hogar judío conservador, sus padres habían contraído cáncer, falleciendo la madre como consecuencia de ello. Por razón de una serie de problemas físicos padecidos en su adolescencia, había optado por la medicina china, junto con la práctica del budismo y el Tao, siendo interés primordial en su vida el bienestar corporal. Sin ninguna “necesidad espiritual”, cuando un amigo suyo empezó a llevarle a las reuniones del Redentor, disfrutaba de los sermones “hasta que entraba en escena Jesús”, momento en el que dejaba de escuchar. Sin embargo, no habiendo pasado mucho tiempo, empezó a sentir celos del gozo de sus amigos cristianos y de su esperanza de cara al futuro (actitud que no había visto en nadie hasta entonces). Empezó a escuchar con atención los sermones incluso cuando al final se hablaba de Jesús, haciéndosele evidente el reto intelectual que planteaba y al que, hasta entonces, no había querido hacer frente. Finalmente, para gran sorpresa suya, le surgían –en el tiempo que dedicaba a la meditación y en los

momentos de mayor paz y sosiego— “imágenes de Jesús en la cruz”. Empezó así a dirigirse al Dios cristiano en oración y pronto se dio cuenta que la constante en su vida había sido de huida y evitación del sufrimiento. Ahora comprendía lo superficial de esa meta suya. Al entender que Jesús había renunciado a su bienestar físico hasta el punto de entregar su vida para salvar el mundo — incluido él también— se sintió profundamente conmovido. Había sin duda una forma de encontrar el valor necesario para hacer frente al inevitable sufrimiento que acompaña a la vida, en la seguridad de que siempre habría un modo de superar las dificultades. Jeffrey había abrazado el evangelio de Jesucristo.

Kelly era una joven atea procedente de la Ivy League. Con doce años había visto cómo moría su abuelo aquejado de cáncer, al mismo tiempo que su hermana de dos años de edad era operada y radiada por causa de un tumor cerebral. Durante el tiempo de estudiante en Columbia University, había perdido toda esperanza de encontrarle un sentido a la vida. Varios de sus amigos cristianos le habían hablado de su fe, pero ella había sido como “la roca en la que cayó parte de la simiente”. Con todo, al sufrir su hermana un ataque cerebral, quedándose paralizada a la edad de catorce años, se había sentido impulsada no a renunciar a Dios, sino a buscarle de forma deliberada. Por entonces ya estaba viviendo y trabajando en la ciudad, conociendo allí a Kevin, su futuro marido, licenciado también en Columbia University, con un trabajo en Wall Street con J. P. Morgan. Las dudas que tenían acerca de Dios eran del tipo persistente, teniendo sin embargo también dudas respecto a lo que dudaban, empezando por entonces a asistir al Redentor. Su peregrinación hacia la fe fue lenta y llena de dificultades. Una de las cosas que les ayudó a mantenerse en el camino fue el elevado número de cristianos

creyentes que empezaron a tratar, y que eran igual de sofisticados y de brillantes que cualquier persona que pudieran conocer en otros ámbitos. Finalmente, no sólo se convencieron de la credibilidad intelectual del cristianismo, sino que se sintieron asimismo atraídos por su perspectiva acerca de la vida. Kelly lo expresó en los siguientes términos: “Como atea pensaba que vivía una vida moral, con conciencia de comunidad y preocupada por lograr una cierta justicia social, pero el cristianismo tiene unos niveles de exigencia y compromiso moral muy superiores – quedando ahí incluidos nuestra forma de pensar y los deseos del corazón–. Acepté el perdón de Dios y le invité a entrar en mi vida”. Por su parte, Kevin dijo: “Estando sentado en una cafetería leyendo *Cristianismo y nada más*, de C. S. Lewis, hubo un momento en el que dejé el libro sobre la mesa y escribí en mi cuaderno de notas ‘las pruebas de la veracidad del cristianismo son realmente abrumadoras’. Me di entonces cuenta que ninguno de mis logros profesionales me daban verdadera satisfacción, la aprobación del mundo es algo transitorio, una existencia basada en exclusiva en el *Carpe diem* no deja de ser una forma de narcisismo idólatra. Y así fue como vine a creer en Cristo”.¹¹

Jesús y nuestras dudas

La historia de Kelly ilustra una lucha con la duda y con la fe. Para ella, el pasaje acerca de Tomás en el Nuevo Testamento le suponía un gran consuelo. Jesús ofrece una forma alternativa de hacer, frente a las dudas, más sutil y compleja que las disquisiciones y los matices de los modernos escépticos o de los creyentes. En su encuentro con Tomás, Jesús no le conminó a rendirse ante la duda (“¡Cree!”), sino que dio cumplida respuesta a su demanda de una mayor evidencia. En otro incidente distinto,

Jesús se encuentra con un hombre que está lleno de dudas (Marcos 9:24) que le dice así a Jesús, “Ayuda mi incredulidad” – ¡Ayúdame con mis dudas!–. En respuesta a una admisión honesta, Jesús le bendice y sana a su hijo. Tanto si te tienes por creyente como si eres escéptico, te invito ahora a que seas igual de honesto para poder avanzar en tu comprensión del origen y naturaleza de tus dudas. El resultado puede que supere todas tus expectativas.

Primera Parte

El salto de la duda

Capítulo 1

No puede haber una sola religión verdadera

“¿Cómo va a ser posible que exista tan sólo una única religión verdadera? –Así lo cuestionaba Blair, una joven de veinticuatro años residente en Manhattan–. Es pura arrogancia afirmar que la religión que uno practica es superior a las demás, y tratar por ello de convertir a todo el mundo a esa fe. Es evidente que todas las religiones tienen algo de bueno, y que son válidas para cubrir las necesidades de sus seguidores”.

“El exclusivismo religioso no sólo es limitado en su enfoque, sino que es además peligroso –añadió Geoff, un joven de veintitantos años oriundo de Inglaterra, residente ahora en Nueva York–. “La religión ha sido motivo de luchas, divisiones y conflictos sin fin. Puede incluso que sea la mayor fuerza en oposición a la paz en el mundo. Si los cristianos siguen insistiendo en que poseen ‘la verdad’ –y otras religiones hacen también lo mismo– el mundo no va a estar nunca en paz”.¹

Durante las casi dos décadas pasadas en Nueva York, he tenido múltiples oportunidades de hacer las preguntas: “¿Qué es lo que te causa mayor problema en el cristianismo? ¿Qué es lo que más trabajo te cuesta entender o aceptar de sus postulados o su puesta en práctica?”. Una de las respuestas más frecuentes era, sencillamente, “su *exclusividad*”.

En cierta ocasión se me ofreció la oportunidad de ser el representante cristiano en un panel de debate en un centro de estudios, en el que estaban también presentes un rabino judío y un imán musulmán. La cuestión que se nos planteó era las diferencias entre esas religiones. El diálogo tuvo en todo momento un tono respetuoso, con aportaciones bien expuestas y meditadas. Cada uno de los ponentes admitió que había diferencias significativas e incluso irreconciliables entre las principales religiones del mundo. Un claro ejemplo de ello era la persona de Jesús. Todos estuvimos, además, de acuerdo con la siguiente afirmación: “Si Jesús era realmente Dios hecho hombre, tal como se afirma en el cristianismo, entonces tanto los judíos como los musulmanes han errado en su forma de rendir culto a Dios tal como Él realmente es; pero si resulta ser que tanto judíos como musulmanes tienen razón al sostener que Jesús no fue más que un maestro o un profeta, entonces son los cristianos los que no están rindiendo culto a Dios tal como Él en realidad es”. En definitiva, lo cierto es que no hay manera de que todos tengamos razón del mismo modo acerca de la naturaleza de Dios.

Esta es una cuestión que preocupaba a varios estudiantes. Uno de ellos en concreto insistía en que lo realmente importante es creer en Dios y ser una buena persona. El empeñarse en que determinada fe ha captado mejor la verdadera esencia de la verdad

es algo intolerable. Otro estudiante nos veía, comentando en su frustración “La paz va a ser algo *imposible* mientras los respectivos líderes religiosos sigan reclamando la exclusividad para sus enseñanzas”.

Hay amplios sectores en la sociedad que están convencidos que una de las principales barreras que impiden la paz es la religión, siendo las principales culpables las religiones mayoritarias con su pretendida superioridad. Puede entonces que sorprenda a más de uno que, aun a pesar de ser yo un ministro de culto cristiano, estoy totalmente de acuerdo con esa opinión. La religión, hablando en términos generales, tiende a crear una pendiente resbaladiza en los corazones de la gente. Todas las religiones aseguran a sus adeptos poseer “la verdad”, fomentando, de forma natural, un sentimiento de superioridad respecto a las personas que sostienen otras creencias. Además, las religiones aseguran a sus seguidores que están a salvo y en relación con Dios si practican con devoción su verdad; lo cual no hace sino fomentar el distanciamiento de aquellos que no son ni tan devotos ni tan puros en su vida. Nada más fácil, pues, para un grupo religioso que caer en la crítica estereotipada de los que no son igual que ellos. Una vez creada esa situación, nada más fácil que caer en una espiral de marginalización de los demás, o incluso en opresión y abuso activo, pudiendo además llegarse a la violencia.

Ahora bien, tras admitir que la religión altera la paz en la Tierra, ¿qué es lo que se puede hacer? Hay ya en la actualidad tres enfoques y maneras distintas que los líderes civiles y culturales de todo el mundo están aplicando y poniendo en práctica para solucionar el problema de las divisiones por motivos religiosos. Así, se pide que se prohíba la religión, se condena toda religión y

sus prácticas, o se pide que, como mínimo, sea algo confinado al ámbito de lo privado.² Son muchas las personas que han puesto grandes esperanzas en ello. Lamentablemente, no estoy ni mucho menos convencido de que ninguna de esas pretendidas soluciones vaya a dar resultado en la práctica. De hecho, me temo que servirán tan sólo para agravar aún más la situación.

1. Prohibir la religión

Una manera de solucionar la cuestión de los separatismos por causa de la religión ha sido la de controlar o incluso prohibir, con mano férrea, tanto creencias como prácticas. El siglo XX fue testigo de esa drástica solución de forma generalizada y en masa. La Rusia soviética, la China comunista, los Jemeres Rojos de Camboya y (de forma un tanto distinta) la Alemania nazi, ejercieron por igual un estricto control de las prácticas religiosas en un intento por frenar las divisiones sociales y la erosión del poder estatal. El resultado fue, sin embargo, muy distinto. Lejos de hacerse realidad una mayor paz y armonía, aumentó la opresión hasta cotas inimaginables. Lo irónico de tan trágico caso lo pone de manifiesto Alister McGrath en su historia del ateísmo:

El siglo XX fue testigo de la aparición de una de las mayores y más dramáticas paradojas en la historia de la humanidad: que la mayor ola de intolerancia y de violencia se dio en el seno de aquellos que creían que la religión era la culpable de toda violencia e intolerancia.³

En paralelo con esos esfuerzos empezó a creerse, a finales del siglo XIX y principios del XX, que la religión iría paulatinamente debilitándose hasta desaparecer incluso por completo, según fuera avanzando la tecnología. Visto desde esa perspectiva, la religión

desempeñaba una función circunstancial en el desarrollo y progreso de la raza humana. Hubo un tiempo en el que las gentes necesitaban la religión para enfrentarse a un mundo terrorífico e incomprensible. Pero, según fuimos realizando progresos científicos, comprendiendo y controlando por ello mejor nuestro entorno, nuestra necesidad de la religión fue decreciendo. O al menos eso era lo que se creía.⁴

A pesar de ello, el resultado esperado no se produjo y ese pronóstico de “secularización” está ampliamente desacreditado.⁵ La mayoría de las principales religiones están experimentando un notable aumento en el número de sus seguidores. El crecimiento del cristianismo –sobre todo en los países en vías de desarrollo– es espectacular. Hay en la actualidad el séxtuple de anglicanos en Nigeria que en toda Norteamérica. Hay más presbiterianos en Ghana que en los Estados Unidos y Escocia de forma conjunta. Corea del Sur ha aumentado de un 1 a un 40% el número de cristianos censados en el transcurso de un siglo, y los expertos pronostican que lo mismo va a ocurrir en China. Si se llegara a contabilizar el número de creyentes chinos en quinientos millones en los próximos cincuenta años, el curso de la historia experimentaría un cambio drástico.⁶ En la mayoría de los casos, el cristianismo en auge no es el secularizado, y aligerado de creencias, pronosticado por los sociólogos. Se trata, por el contrario, de una fe robusta de índole sobrenatural, que cree en los milagros, en la autoridad de las Escrituras, y en una conversión personal.

A la vista de la vitalidad de la fe religiosa en el mundo, los esfuerzos por suprimirla o controlarla han servido antes para hacerla más fuerte que para hacerla desaparecer. Cuando los

comunistas expulsaron de China a los misioneros occidentales, al finalizar la II Guerra Mundial, creyeron estar erradicando el cristianismo de forma definitiva. Pero esa medida sirvió, en realidad, para hacer más autóctono el liderazgo de la iglesia china y, en consecuencia, fortalecerlo.

La religión no es cosa temporal que nos ayude a adaptarnos al entorno, sino que es efectivamente algo permanente y esencial en el ser humano. Esa es una verdad difícil de asimilar para las mentalidades secularizadas no religiosas. Todo el mundo quiere pensar que está dentro de la corriente principal, y que por lo tanto no son extremistas. Pero las creencias religiosas dominan el mundo. No hay razón alguna para pensar que eso vaya a cambiar.

2. Condenar la religión

La religión no va a desaparecer y su influencia no va a disminuir por intervención estatal. A la vista de ello, se argumenta, ¿es que no va a ser posible –enseñando y argumentando– encontrar formas válidas que desaconsejen la adhesión a religiones que proclamen ser poseedoras de “la verdad” y que tratan además de persuadir a terceros para que crean lo mismo? ¿No vamos entonces a poder encontrar formas válidas para instar a nuestros conciudadanos –sea cual sea la creencia que profesen– a que admitan que toda forma posible de fe o de religión no es más que una más entre muchas más igualmente válidas de los caminos que pueden llevar a Dios y de formas aceptables de tomar posición en el mundo?

Esta manera de enfocar la cuestión crea un entorno en el que se considera retrógrado y hasta escandaloso proclamar verdades religiosas de carácter excluyente, y ello aun en el terreno de

conversaciones privadas. Eso es algo que adquiere carta de naturaleza en base a axiomas que, de repetirse de forma continuada, adquieren el carácter de sentido común. Así, aquellos que se atreven a desmarcarse de la norma son estigmatizados como banales y hasta nocivos. A diferencia del punto anterior, esta forma de descalificar el hecho religioso en su vertiente divisoria sí está teniendo cierta repercusión. En última instancia, sin embargo, no va a poder alzarse con el éxito por contener en esencia una inconsecuencia de carácter fatal, y hasta un punto de hipocresía, que acabará suponiendo el colapso definitivo de semejante forma de pensar. Lo que sigue a continuación es el análisis de varios de esos axiomas y los problemas que cada uno de ellos conlleva.

“Todas las religiones mayoritarias son igual de válidas y enseñan básicamente lo mismo”.

Esta afirmación está tan a la orden del día que, no hace mucho, un periodista argumentaba que todo aquel que sostuviera que “hay religiones de clase inferior” no era sino un extremista de derechas.⁷ Pero ¿es que va a ser entonces cierto que las sectas que ejercen coerción sobre sus seguidores, o aquellas otras que exigen sacrificios infantiles no son realmente inferiores a otras formas de fe? Sin duda, la gran mayoría de las gentes convendría en que no son ni mucho menos lo mismo.

La mayoría de las personas que sostienen la igualdad en las religiones están pensando, en realidad, en las religiones con mayor número de seguidores en el mundo, y no en las sectas marginales. Esa era la principal objeción que me planteó un estudiante, en concreto, con ocasión de la mesa redonda mencionada en un párrafo anterior. Ese estudiante sostenía que las diferencias doctrinales entre el judaísmo, el islamismo, el cristianismo, el

budismo y el hinduismo eran superficiales e insignificantes a la vista de que todas ellas creían en el mismo Dios. Pero cuando le pregunté qué Dios era ese, su respuesta fue que “un Espíritu de amor presente en el universo”. El problema con esa postura está en su inconsecuencia de fondo. Se insiste en que lo doctrinal no es importante, pero se dan en cambio como válidas creencias doctrinales acerca de la naturaleza de Dios que chocan con lo que sostienen cada una de esas religiones mayoritarias. El budismo en absoluto cree en la existencia de un Dios personal. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo creen, en cambio, en un Dios que hace a la persona responsable de lo que cree y de lo que practica, con unos atributos que no pueden reducirse tan sólo a su extraordinaria capacidad para amar. Lo irónico del caso es que la insistencia en que las doctrinas para nada cuentan no deja de ser otra forma de doctrina, que tiene sin duda una visión concreta de Dios, y que es considerada superior y mejor informada que las creencias de la mayoría de las otras grandes religiones. Así, los que propugnan esta visión están en realidad incurriendo en aquello que prohíben hacer a los demás.

“Cada religión tiene una parte de la verdad espiritual, pero ninguna la posee en su totalidad”.

En algunas ocasiones, esta cuestión queda bien ilustrada con la historia de los ciegos y el elefante. Paseando por el campo, tres ciegos se toparon con un elefante que permitió que le palparan. “Esta criatura es larga y flexible, como una serpiente”, dijo el primer ciego al palpar la trompa. “Nada de eso, es grueso y redondo como el tronco de un árbol”, dijo el segundo ciego al tocar una pata. “Pues no. Es grande y plano”, afirmó el tercero, tocando el costado del animal. Cada uno de ellos había tenido

conocimiento tan sólo de una parte de la totalidad, y ninguno de los tres estaba, por tanto, en condiciones de imaginárselo tal como era en su totalidad. Situación que hay quien entonces aplica a lo que en realidad puede saberse de la realidad espiritual. Las religiones del mundo tienen, respectivamente, una cierta parte de verdad respecto a la realidad espiritual, pero nadie puede llegar a tener una comprensión absoluta de la verdad.

La cuestión es que ese ejemplo se vuelve en última instancia contra los que lo aplican según propio criterio. De hecho, la historia la está contando alguien que no es ciego. En consecuencia, ¿cómo puede saberse que cada uno de los ciegos tan sólo palpa una parte del total *salvo* que se admita estar observando desde la realidad del caso?

Se comunica una aparente humildad en la afirmación que la verdad supera en mucho a lo que nosotros podremos nunca llegar a conocer. Pero, si se aduce para invalidar toda posibilidad de poder discernir la verdad, pasa a convertirse en arrogante pretensión de una clase de conocimiento que se cree superior [a todas las demás]... Por lo que cabe entonces preguntarse: “¿Desde qué posición privilegiada se permiten algunas voces críticas relativizar los absolutos que proclaman otros escritos religiosos?”⁸

Y ¿cómo puedes tu saber que no hay religión alguna poseedora de la verdad en su totalidad, a no ser que se argumente un más amplio y superior conocimiento de la realidad espiritual que justamente se acaba de declarar no presente en ninguna de las religiones? ”.

“Las creencias religiosas están demasiado condicionadas por factores históricos y culturales como para poder erigirse en ‘verdad absoluta’”.

Al llegar por primera vez a Nueva York, hace ya más de veinte años, escuchaba con frecuencia la opinión de que todas las religiones eran, en realidad, igual de ciertas. En la actualidad, en cambio, lo frecuente suele ser oír que todas las religiones son igual de falsas. La objeción se plantea más o menos en los siguientes términos: “Todas las proclamas morales y espirituales categóricas son producto de un momento histórico y cultural particular, y no hay razón alguna ahora para seguir sosteniendo que representan la Verdad con mayúsculas. Nadie está en posición de dictaminar que una proclama moral o espiritual es más cierta o válida que otra distinta y alternativa”. El sociólogo Peter L. Berger ha puesto, sin embargo, de relieve la inconsecuencia de fondo de semejante postura.

En su libro *A Rumor of Angels*, Berger trae a colación la emergencia en el siglo XX de “la sociología del conocimiento”, a saber, que las personas creen lo que creen en gran parte porque están condicionadas para así hacerlo. Nos gusta creer que pensamos por nuestra cuenta, pero la realidad del caso no es así de simple. Pensamos como las personas a las que admiramos y que, en alguna medida, necesitamos. Todo el mundo pertenece a un medio social que refuerza la plausibilidad de ciertas creencias y desautoriza otras. En este sentido, Berger hace notar que son muchos los que, en vista de ello, han llegado a la conclusión de que, dado que todos estamos irremediabilmente condicionados por nuestra historia y nuestro entorno, es imposible juzgar rectamente lo adecuado o erróneo de creencias en competencia.

Berger añade todavía algo más, señalando que el relativismo absoluto tan sólo puede darse allí donde sus proponentes se apliquen idéntico rasero.⁹ Si inferimos de los condicionamientos sociales que “ninguna creencia puede ser universalmente cierta para todo el mundo sin excepción”, el así hacerlo sería toda una declaración de que absolutamente todo el mundo es producto de unos condicionamientos sociales –de lo que se sigue que no puede ser cierta, y ello por razón de sus propios presupuestos de base. “El relativismo se relativiza a sí mismo”, concluye Berger, de lo que se infiere que no es posible ser relativista “de principio a fin” y tener razón.¹⁰ Nuestros condicionamientos culturales hacen que sea tarea difícil sopesar la validez de proclamas alternativas. El condicionamiento social de la creencia es un hecho, pero, aun así, en modo alguno está justificado aplicarlo para argumentar que toda verdad es por completo relativa, o viene a ser que el propio argumento aplicado se descalifica a sí mismo. La conclusión final de Berger es que no es posible soslayar la verdad de los postulados espirituales de índole religiosa parapetados tras el cliché de que “no hay modo de conocer la Verdad”. Sigue siendo necesario hacer un esforzado trabajo de indagación: ¿Qué afirmaciones respecto a Dios, la naturaleza humana y la realidad espiritual son verdaderas, y cuáles otras son falsas? Tendremos entonces que basar nuestra existencia en *alguna* forma de respuesta a semejante cuestión.

El filósofo Alvin Plantinga tiene su propia versión de la argumentación esgrimida por Berger. Las personas dicen con frecuencia: “Si hubieras nacido en Marruecos, ahora no serías cristiano, sino musulmán”. A lo que responde:

Supongamos que si hubiera nacido hijo de musulmanes en

*Marruecos, en vez de unos padres cristianos en Michigan, mis creencias habrían sido muy distintas. [Pero] lo mismo cabe decir de los pluralistas [...] Si el pluralista hubiera nacido en [Marruecos] es muy probable que no sería ahora pluralista. ¿Se sigue entonces de ello que [...]sus creencias pluralistas son consecuencia de un proceso no fiable de inducción de creencias?*¹¹

Plantinga y Berger argumentan desde idéntico posicionamiento. No puede afirmarse sin más “Todas las proclamas de las religiones están históricamente condicionadas excepto la que estoy yo haciendo ahora”. Si se insiste en que nadie puede determinar qué creencias son ciertas y cuáles otras son erróneas, ¿por qué tendríamos que creer que lo que tú estás afirmando ahora sí es cierto? La realidad del caso es que todos hacemos proclamas que sostenemos ser ciertas, y es tarea ardua determinar su credibilidad de forma responsable. Sin embargo, lo cierto es que no hay otra alternativa.

“Es arrogante insistir en que la religión que uno profesa es la verdadera, y tratar por ello de convertir a los demás para que crean lo mismo que nosotros”.

El renombrado experto en religiones, John Hick, ha dicho en este sentido que, una vez que se es consciente de la existencia de muchas otras personas igual de inteligentes y capaces que nosotros —y que hay sin duda personas buenas en el mundo que tienen creencias diferentes a las nuestras, y que no va a ser posible convencerlas para que cambien de opinión— sería inconsecuente y arrogante seguir intentando convertirlas o seguir pensando que nuestro punto de vista contiene una verdad de índole superior.¹²

Estamos ahí, una vez más, ante un caso de inherente contradicción. La mayoría de las gentes en este mundo no piensan igual que John Hick que todas las religiones sean igualmente válidas, y muchas de esas personas son, dicho sea de paso, igual de buenas e inteligentes que él, y con igual falta de ganas de cambiar de opinión. Lo que les lleva a concluir que “toda pretensión religiosa de contar con una más adecuada visión de las cosas es pura arrogancia y por lo tanto errónea”, ¡es en sus propios términos una afirmación arrogante y errónea!

Hay quien sostiene que no es sino puro etnocentrismo el afirmar que la religión que uno practica es superior a otras. Pero ¿no supone semejante afirmación una demostración de etnocentrismo? La mayoría de las culturas ajenas a Occidente no tienen problema alguno en afirmar que su cultura y su religión son las mejores. En cambio, la convicción de que no está bien decir algo semejante está firmemente arraigada en la tradición occidental de constante autocritica y acendrado individualismo. El culpar a otros con la “falta” del etnocentrismo no es sino una manera de decir: “Nuestra forma de enjuiciar otras culturas es superior a la vuestra”. Con lo que estaremos haciendo justamente aquello que prohibimos que otros hagan.¹³ El historiador C. John Sommerville ha señalado en este sentido que “una religión puede ser juzgada sólo desde la perspectiva de otra religión”. Es del todo imposible evaluar una fe religiosa sin aplicar algún criterio ético que, en un último análisis, se reduce a la propia postura religiosa.¹⁴

Llegados a este punto, debería ser ya evidente el defecto capital de esas formas de examinar la religión en general; defecto que se achaca también al cristianismo. Los escépticos creen que *toda* pretensión de un conocimiento superior de la realidad espiritual no

puede en manera alguna ser válida. Aunque, esa objeción no deja de ser una creencia religiosa en sí misma. De hecho, se da ahí por supuesto que Dios es incognoscible o, en el mejor de los casos, que se hace manifiesto en base al amor por cuanto no está en su naturaleza la ira, o que Dios es una fuerza impersonal y no un ser dialogante que nos habla a través de las Escrituras. En definitiva, objeciones planteadas a partir de una fe propia indemostrable, que sus proponentes consideran superior en un análisis último de las cosas. En su opinión, el mundo sería un lugar mejor si todo el mundo desistiese de la visión de Dios y de la Verdad con mayúsculas, propuesta por las religiones tradicionales, y adoptase la que ellos proponen. Con lo que estaríamos de nuevo ante un caso de pretendida “exclusividad” en relación con la verdadera naturaleza de la realidad espiritual, si bien en este caso de signo contrario. De lo que, en buena lógica, se sigue que si hemos de precavernos de las proclamas tradicionales respecto a la religión, idéntica medida debería aplicarse en su caso. Y si no se está incurriendo en estrechez de miras en esa visión alternativa suya, tampoco tiene por qué haber una limitación intrínseca en la adhesión a las creencias religiosas tradicionales.

Mark Lilla, profesor de la Universidad de Chicago, no dudó en interpelar a un joven y brillante estudiante de Wharton Business School que, para perplejidad suya, había tomado la decisión de seguir a Cristo en el curso de una campaña evangelística de Billy Graham. Lilla lo cuenta así:

Yo quería que recapacitara acerca del paso que iba a dar, hacerle ver que hay otras formas alternativas de vida, otras maneras de buscar conocimiento, de ser comprendido... incluso de transformarse a uno mismo. Me

movía el deseo de convencerle de que si quería conservar su dignidad como persona tenía que mostrarse libre y escéptico en lo relativo a las doctrinas religiosas. En definitiva, lo que yo quería era salvarle...

Las dudas, al igual que la fe, conllevan un proceso de aprendizaje. Se trata de una habilidad más que adquirir. Pero lo realmente curioso del escepticismo es que sus adeptos, tanto en los tiempos antiguos como en la época presente, han sido en más de una ocasión activos proselitistas. Al leer sus escritos, he tenido con frecuencia el impulso de preguntarles: “¿Por qué os interesa tanto todo eso?”. Pero su escepticismo no tiene respuesta adecuada a semejante cuestión. Y exactamente lo mismo me ocurre a mí.¹⁵

El muy sabio conocimiento que Lilla tiene de sí mismo pone de manifiesto sus dudas respecto al cristianismo como fe alternativa ilustrada. De hecho, está convencido que la dignidad de las personas se asienta en un escepticismo doctrinal —lo cual, evidentemente, no deja de ser un artículo de fe—. Tal como él mismo admite, no puede dejar de creer que la humanidad saldría grandemente beneficiada si todo el mundo suscribiese sus creencias respecto a la realidad y la dignidad humana en vez de la propuesta alternativa de Billy Graham.

En definitiva, cabe señalar que no es indicativo de mayor estrechez de mente el proclamar que una religión particular está en lo cierto que sostener que una forma de pensar en concreto acerca de todas las religiones (esto es, que todas vienen a ser en realidad lo mismo) es la adecuada. Todos, sin excepción, somos exclusivistas en lo tocante a nuestras creencias, aunque en distintas

maneras.

La religión como algo privado

Otra posible forma de tratar esta cuestión es permitir que las personas crean a título privado que su fe es la verdadera, permitiéndose incluso “evangelizar” al respecto, pero ello siempre y cuando sus creencias religiosas no incidan en la esfera de lo público. Pensadores tan influyentes como John Rawls y Robert Audi han argumentado en ese sentido que, en los debates políticos públicos, no deberían invocarse posicionamientos morales que no vayan avalados por una base secular no mediatizada por lo religioso. Rawls es célebre por su insistencia en que queden excluidas del discurso público lo que él califica de posicionamientos religiosos “mayoritarios”.¹⁶ En fecha reciente, un nutrido grupo de científicos y filósofos firmó una “Declaración en Defensa de la Ciencia y el Secularismo”, en la que se instaba a los líderes del Gobierno a “no permitir legislación o acción ejecutiva que estuviera influida por creencias de naturaleza religiosa”.¹⁷ Entre los firmantes cabe destacar a Peter Singer, E. O. Wilson y Daniel C. Dennett. El filósofo Richard Rorty, por citar un caso, propone que la religión se circunscriba estrictamente al área de lo personal, y que no tenga cabida en los debates políticos públicos. Para aquellos que no creen, el defender una posición invocando razones de fe pone de inmediato “punto final” a todo posible diálogo.¹⁸

A aquellos que señalan que esa actitud es discriminatoria respecto a la religión, Rorty, y otros más, replican que no es más que un enfoque pragmático.¹⁹ Afirman incluso no ser ideológicamente contrarios a la religión, ni tampoco tratar de

ejercer un control sobre las creencias religiosas, siempre y cuando, claro está, que se limiten al ámbito de lo privado. Lo cierto del caso es que, en la calle, el debatir sobre religión es causa de división y un considerable consumo de tiempo. Las posturas con base en presupuestos religiosos son vistas como sectarias y controvertidas, mientras que los razonamientos de trasfondo meramente moral son tenidos por universales y al alcance de todo el mundo. Esa es, pues, la razón que se aduce para que el discurso público se ciña a lo secular con total exclusión de lo religioso. Sin referencia alguna a una revelación divina o una tradición confesional, podríamos trabajar juntos para solucionar los graves problemas de nuestro tiempo, como es el SIDA, la pobreza, la falta de escolarización, y otros muchos más. Nuestras posturas religiosas deberían mantenerse al margen, uniendo en cambio fuerzas para colaborar en un frente común político que “trabaja” en la consecución de lo mejor para todos.

Ahora bien, tal como Stephen L. Carter hace notar, es del todo imposible dejar a un lado el factor de las creencias cuando se trata de entablar un diálogo moral.

Los esfuerzos por crear un espacio público libre de parámetros religiosos, por muy cuidadosamente ideado que esté, se verá siempre abocado a decirles a aquellos que tienen un ideario sustentado por una fe que, a diferencia de cualquier otro, no van a poder participar en el diálogo público de no dejar a un lado esa parte de sí mismos que consideran vital.²⁰

¿Cómo es que Carter puede hacer semejante afirmación? Empecemos por preguntarnos qué se entiende por religión. Hay quien dice que es una forma de creer en Dios. Pero eso no nos

valdría en el caso del budismo zen, que no cree en la existencia de Dios. Hay quien lo ve alternativamente como una creencia en lo sobrenatural. Pero eso dejaría fuera al hinduismo, que no cree que haya nada más allá del mundo material, sino tan sólo una realidad espiritual presente contenida en lo empírico actual. ¿Qué puede entonces decirse que es la religión? Pues, en realidad, un conjunto de creencias que dan razón del sentido de la vida, de quiénes somos nosotros, de qué lugar ocupamos en el mundo, y en qué deberíamos ocupar nuestro tiempo. En ese sentido, hay quien piensa que el mundo material es todo lo que existe, que estamos aquí por accidente, y que cuando morimos nos desintegramos, siendo por ello lo más importante consagrar nuestro tiempo a aquello que nos hace felices y no permitir que nadie nos imponga sus creencias. Téngase en cuenta que, aun no tratándose de una religión “organizada” explícita, cuenta con una narración central, una explicación del sentido de la vida, y una recomendación acerca de cómo vivir sobre la base de ese planteamiento de fondo.

Hay quien lo califica de “visión del mundo”, hablando otros de “identidad narrativa”. En cualquier caso, se trata de un conjunto de nociones, basadas en una fe, que dan razón de la naturaleza de las cosas. Se trata, pues, de una religión implícita. Entendida en términos amplios, la fe en una manera de entender el mundo y la naturaleza humana constituyen el trasfondo de vida en lo personal. Todo el mundo vive y opera basándose en una identidad personal dentro de una narración, y ello tanto si es de forma reflexiva como meramente inconsciente. Todos aquellos que dicen “Deberías hacer esto” o “No deberías hacer eso otro” basan su razonamiento en un posicionamiento moral y religioso. Los pragmatistas opinan que deberíamos prescindir de nuestras convicciones más queridas y tratar de llegar a un consenso que “funcione”, pero nuestra idea

de lo que funciona está determinada por (sirviéndonos del léxico de Wendell Berry) la función que asignamos a las personas. Para que la noción de una vida humana feliz “funcione” tiene necesariamente que estar avalada por creencias de hondo arraigo relativas al propósito que se adjudique a dicha vida.²¹ Así, incluso los más seculares y recalcitrantes pragmatistas se acercan a la mesa de intercambio con profundas convicciones propias y una narrativa de fondo respecto al sentido de lo humano.

Rorty insiste en ese sentido en que las creencias de trasfondo religioso ponen de inmediato fin a todo intercambio. Pero lo cierto del caso es que nuestras más fundamentales convicciones acerca de las cosas son creencias prácticamente imposibles de justificar ante los que no las comparten. Conceptos seculares tales como “autorrealización” y “autonomía” son imposibles de demostrar, y ponen punto final al intercambio en la misma manera que pueda hacerlo el apelar a la Biblia.²²

Las afirmaciones que pueden parecer de puro sentido común a un determinado hablante tendrán sin embargo en su fondo un poso de creencia religiosa. Imaginemos que la persona A sostiene que toda cobertura social a favor de los pobres tiene que ser desestimada para “supervivencia de los más aptos”. A lo cual podría responder la persona B afirmando que “los pobres tienen también derecho a una vida digna, por cuanto son seres humanos al igual que los demás”. La persona A replicaría entonces que son numerosos los bioéticos que piensan que el concepto de “humano” es entidad artificial e imposible además de definir. A lo que aun podría añadir que no hay posibilidad alguna de tratar a todos los organismos vivos como fines en sí mismos antes que como medios, y que siempre habrá quien tenga que morir para que otros

puedan vivir. Después de todo, ¿esa parece ser la manera en que la propia naturaleza actúa! Si B responde entonces con un argumento de carácter pragmático, diciendo que debería ayudarse a los pobres porque así funciona mejor la sociedad, A podría replicar con múltiples argumentos igualmente pragmáticos que justificaran que dejar morir a unos cuantos pobres sería igual de beneficioso. Llegados a ese punto, B se pondría furioso, argumentado acaloradamente que dejar que los pobres perezcan en su miseria no es en absoluto ético, a lo que A replicaría, ¿Quién dice que la ética tenga que ser la misma para todo el mundo. Señalando entonces B que no querría vivir en una sociedad como esa’

En ese intercambio, B ha querido mantenerse en liga con John Rawls, y tratar, por tanto, de encontrar argumentos “neutros y objetivos” universalmente accesibles, que puedan de hecho convencer a todos por igual de la conveniencia de no dejar perecer a los indigentes. Pero lo cierto es que ha fallado en sus intentos, porque tales argumentos válidos sencillamente no existen. En último término, B afirma la igualdad y dignidad de todos los seres humanos simplemente por creer que es algo cierto y que es asimismo lo correcto. Ha asumido como artículo de fe que las personas son más valiosas que las rocas o los árboles –aunque no pueda probarla de forma científica–. Sus presupuestos de intervención en lo público se asientan en último término en una postura de índole religiosa.²³

Todo lo anterior induce al teorizador de lo legislativo, Michael J. Perry, a concluir que es “quijotesco, se mire por donde se mire, desde cualquier posible enfoque, el tratar de erigir una barrera a toda prueba entre un discurso moral de fundamento religioso... y

un discurso [secular] desde una argumentación política pública”.²⁴ Rorty y otros más sostienen en ese sentido que los argumentos religiosos son de suyo demasiado controvertidos, a lo que Perry responde en su libro *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy* que los fundamentos seculares de posturas morales no son menos controvertidos que los de índole religiosa, pudiendo claramente defenderse que todo posicionamiento moral es implícitamente religioso. Lo irónico del asunto es que el insistir en que los razonamientos religiosos sean excluidos del debate público no deja de ser también una postura sectaria discriminatoria.²⁵

Cuando se accede a la palestra pública es prácticamente imposible dejar a un lado las propias convicciones respecto a valores absolutos. Pongamos por ejemplo el caso del matrimonio y del divorcio, ¿es realmente posible redactar leyes que todos entendamos como “operativas”, con independencia de compromisos particulares en nuestra cosmovisión? Creo francamente que no. Las ideas que se tengan acerca de lo que está bien y de lo que está mal se asentarán sobre lo que se piense acerca del propósito del matrimonio. Si se piensa que el matrimonio tiene como función y objetivo principal tener y criar hijos para beneficio de la sociedad, el divorcio se hará más difícil. Si se piensa que el propósito del matrimonio es, en primera instancia, la felicidad y la realización emocional de los contrayentes, el divorcio se facilitará. El primero de esos enfoques se fundamenta en una visión de cumplimiento, florecimiento y bienestar en el que la familia es más importante que el individuo en sí, tal como es evidente en las tradiciones morales del confucianismo, el judaísmo y el cristianismo. En el segundo enfoque se da una visión más individualista de la naturaleza humana, asentada en una comprensión ilustrada de las cosas. Las

leyes relativas al divorcio que pensemos que van a “funcionar” dependerán, pues, y en gran medida, de las creencias previas que se tengan acerca de en qué consiste ser feliz y ser humano.²⁶ No existe un consenso universal y objetivo respecto a su verdadera esencia. Y aun siendo muchos los que siguen reclamando la exclusión de las nociones religiosas del ámbito de lo público, un número creciente de pensadores, tanto religiosos como seculares, admite que tal llamamiento es en sí religioso.²⁷

El cristianismo puede salvar al mundo

Me he ocupado hasta aquí de dismantelar las principales líneas de argumentación relativas a lo divisorio de la religión en el mundo actual. Aun así, sigo profesando una gran simpatía por el propósito que las alienta. No cabe duda que la religión puede convertirse en una de las principales amenazas para la paz mundial. En el inicio del Capítulo Uno hice referencia a la “resbaladiza pendiente” por la que pueden hacernos caer las religiones. Pendiente que desemboca con peligrosa facilidad en opresión regresiva. Aun así, en el seno del cristianismo –en una aplicación robusta y ortodoxa– existen amplios recursos que pueden hacer de sus seguidores agentes de la paz en el mundo. El cristianismo contiene en sí mismo un notable poder para explicar y eliminar las tendencias divisorias que alientan el corazón humano.

El cristianismo proporciona una firme base de respeto a mostrar para con las personas que profesan otra fe. Jesús asume que los no creyentes en el entorno cultural en el que se dé la práctica de la fe van a reconocer de buen grado que mucho del comportamiento cristiano es “bueno” (Mateo 5:16; cf. 1 Pedro 2:12). Lo cual no hace sino dar por sentado un solapamiento entre la constelación

cristiana de valores, y los de otras culturas²⁸ y otras religiones.²⁹ ¿Qué razón puede haber para que exista ese solapamiento? Los cristianos creen firmemente que todos los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios, capaces, por lo tanto, de mostrar bondad y sabiduría. La doctrina bíblica de la imagen universal de Dios lleva a los cristianos a esperar que los no creyentes puedan ser mejores de lo que sus creencias erróneas podrían hacer de ellos. La doctrina bíblica de la pecaminosidad universal contempla incluso que el cristiano no se sorprenda, e incluso espere, espere que los creyentes se comporten peor de lo que cabría esperar sobre la base de unas creencias ortodoxas. De lo que se sigue que habrá sin duda terreno común abonado para una respetuosa cooperación.

El cristianismo no sólo lleva a sus seguidores a esperar que las gentes que profesan otras formas de fe tengan bondad y sabiduría que ofrecer, sino que les induce además a esperar que muchos de ellos puedan llevar incluso una vida moralmente superior a la suya. La cuestión, sin embargo, es que son muchas las personas en nuestro entorno que están convencidas de que, de existir un Dios, podemos relacionarnos con Él e ir al cielo basándose en un buen comportamiento en esta vida. Entendamos eso de entrada como una visión de “progreso moral”, pero lo cierto del caso es que el cristianismo enseña justamente lo contrario a esa creencia. En la visión cristiana, Jesús no nos dice cómo vivir para merecer la salvación. Muy por el contrario, Él vino a este mundo para perdonarnos y salvarnos por medio de su vida y de su muerte al ocupar nuestro lugar. La gracia de Dios no se hace extensiva a las personas que superan moralmente a otras, sino a aquellas que admiten sus fallos en la práctica reconociendo su necesidad de un Salvador.

Los cristianos, pues, deberían esperar encontrar personas no creyentes más agradables, bondadosas, sabias y mejores de lo que ellos son. ¿Por qué razón? Pues porque Dios no acepta a las personas por razón de su buen comportamiento, o por su bondad, su sabiduría, o su virtud, sino por razón de la obra de Cristo a favor suyo. La gran mayoría de las religiones y de las filosofías sobre la existencia asumen que la situación espiritual personal depende de los méritos religiosos alcanzados. Lo que hace que, de forma totalmente natural, sus seguidores se sientan superiores a aquellos que no creen y que se comportan como lo hacen. El evangelio cristiano, en cualquier caso, no debería tener ese efecto.

Suele ser costumbre decir que el “fundamentalismo” desemboca en violencia, pero, tal como hemos tenido ocasión de ver, todos sin excepción tenemos convicciones de fe no demostrables que estimamos superiores a las de los demás. La verdadera cuestión es, pues, *¿qué presupuestos fundamentales inducirán a sus seguidores a ser más amorosos y receptivos para con aquellos con los que discrepan?* ¿Qué conjunto de creencias exclusivas e ineludibles nos llevarán a una conducta humilde y amante de la paz?

Una de las paradojas de la historia es la relación existente entre las creencias y las prácticas de los primeros cristianos comparadas con las de las culturas circundantes.

Las ideas acerca de la religión de los grecorromanos eran sin duda abiertas y aparentemente tolerantes –todo el mundo contaba con un Dios propio–. Pero las prácticas de aquellos tiempos eran sin embargo brutales para con las gentes. El mundo grecorromano estaba rígidamente estratificado en el ámbito de lo económico, con una diferencia abismal entre ricos y pobres. En total contraste, los

cristianos insistían en que había un único Dios, Jesucristo, el Salvador que murió para darnos vida. Por consiguiente, tanto en sus prácticas como en su trato se mostraban a favor de los marginados por la sociedad. Los cristianos de los primeros tiempos se mezclaban con razas y clases sociales en una manera que parecía escandalosa para los estamentos dirigentes de la época. En medio de un entorno que despreciaba a los pobres, los cristianos atendían no sólo a sus propios pobres sino asimismo a los de fe diferente. En la sociedad en general, las mujeres tenían un estatus social muy bajo, siendo el infanticidio de niñas práctica ampliamente consentida, así como también los matrimonios de conveniencia por imposición y la ausencia de igualdad económica. El cristianismo proporcionó a la mujer mayor seguridad e igualdad en dramático contraste con épocas anteriores.³⁰ Durante las terribles plagas que asolaron las ciudades en los dos primeros siglos de nuestra era, los cristianos asistieron a enfermos y moribundos arriesgando su propia vida.³¹

¿Cómo explicar entonces que un sistema de creencias exclusivista promocionara una conducta tan abierta para con el prójimo? La clave está en que los cristianos partían de una base que contemplaba como creencia básica el servicio hasta el sacrificio, la generosidad que nada espera, y la promoción de la paz. En el núcleo esencial de esa forma de entender y vivir la realidad, estaba un hombre que había hecho entrega de su vida para beneficio de sus enemigos, rogando porque les alcanzara el perdón. El reflexionar acerca de tan insólito hecho tenía por fuerza que llevar a una manera radicalmente distinta de tratar a cuantos fueron distintos, renunciando por ello a hacer uso de la violencia y a la opresión del prójimo.

No se puede obviar el hecho lamentable de las injusticias perpetradas por la iglesia en nombre de Cristo, pero tampoco puede negarse que el núcleo esencial de Cristo y sus enseñanzas son una fuerza incommensurable en la consecución de la paz en un mundo en continua batalla.

Capítulo 2

¿Cómo puede un Dios bueno permitir el sufrimiento?

“Es que sencillamente no creo que el Dios del cristianismo exista –aseguró Hillary, una joven estudiante de filología inglesa–. Dios permite que haya sufrimientos horribles en el mundo. Así que, o resulta que es poderoso, pero no lo suficientemente bueno como para ponerle el fin al mal y al sufrimiento, o puede que sí sea bueno, pero sin el poder necesario para poder hacerlo. De cualquiera de las dos formas, el Dios todopoderoso de la Biblia no puede existir”.¹

“Para mí, no es una cuestión filosófica –añadió Rob, pareja de Hillary–. Se trata más bien de algo personal. Yo nunca creería en un Dios que permita que exista el sufrimiento, y me da igual que ese Dios exista o no. Puede que Dios sí exista. Pero también puede que no. Pero, si es que de verdad existe, lo que está claro es que no se puede confiar en Él”.

Para muchas personas el principal problema con el cristianismo no es su exclusividad, sino la existencia del mal y del sufrimiento. Hay quien enfoca el problema como planteamiento filosófico, poniendo en cuestión la existencia de Dios. Para otros, en cambio, se trata de algo que les afecta en lo personal. Lejos de preocuparse por la cuestión abstracta de la existencia de Dios, se niegan directamente a confiar o creer en un Dios que permita que la vida y la historia sigan el curso tal como sucede.

En diciembre de 2004, un tsunami de proporciones gigantescas quitó la vida a más de 250.000 personas en el Océano Índico. En las semanas posteriores al desastre, tanto periódicos como publicaciones de todo tipo se llenaron de cartas y artículos que se hacían una misma pregunta: “¿Dónde estaba Dios en esos momentos?”. Un periodista lo expresó así: “Si Dios es en verdad Dios, es evidente que no es un Dios bueno; y si Dios es en verdad bueno, entonces es que no es en verdad Dios. Es imposible conciliar ambas facetas; sobre todo tras la catástrofe del tsunami”.² A pesar de tan rotunda conclusión por parte de ese columnista, los esfuerzos por demostrar que la existencia del mal prueba que Dios no existe “no son considerados por todo el mundo como válidos”.³ Ahora bien, ¿cómo es que esto es así?

El mal y el sufrimiento no son evidencia contra Dios

El filósofo J. L. Mackie presenta un caso contra Dios en su libro *The Miracle of Theism* (Oxford, 1982). El planteamiento que ofrece es el siguiente: Si en verdad existe un Dios bueno y poderoso, no permitiría la existencia del mal absurdo, pero, a la vista de la existencia en el mundo de un mal sin sentido y sin justificación, está claro que el Dios bueno y poderoso de la tradición no existe. Puede que haya o no un Dios, pero desde luego no va a ser el Dios tradicional del cristianismo que siempre se nos ha presentado.⁴ Aun así, son varios los filósofos que han señalado lo defectuoso de ese razonamiento. Latente en el aserto de que el mundo está a merced de un mal carente de sentido, hay una premisa oculta, esto es, que si el mal me parece a mí algo sin sentido, es porque sin duda *no* lo tiene.

Ese es, evidentemente, un argumento falaz. De que seamos incapaces de ver o pensar en una buena razón para que Dios permita que ciertas cosas ocurran no se sigue que no pueda haberla. De nuevo aparece ahí, enmascarado de escepticismo recalcitrante, una enorme fe en las propias facultades cognitivas. Si con la mente no nos es posible penetrar en las profundidades del universo para dar con buenas razones que nos lleven a entender el sufrimiento, será entonces ¡que no las hay! ¡Patente muestra de fe ciega donde las haya!

Alvin Plantinga ha ilustrado muy acertadamente lo equivocado de una línea de argumentación que se nutre de un “no lo veo-así que”. Si buscamos en la perrera un perro San Bernardo y no encontramos ninguno, es razonable asumir que no hay en verdad ningún perro San Bernardo en esa perrera. Pero si lo que buscamos en la perrera es un “no lo veo-así que” (“bichito” en extremo pequeño, pero con una picadura desproporcionada con relación a su tamaño) y no encontramos ninguno, no es razonable asumir que no haya ninguno ahí. Entre otras cosas, porque nadie puede verlo. Son muchos los que argumentan que si hubiera buenas razones para la existencia del mal, serían accesibles a nuestra mente, y más como un San Bernardo que como un no lo veo-así que. Pero ¿qué razones hay para pensar que eso sea así?⁵

Ese tipo de argumentación contraria a la existencia de Dios no se sostiene, y no sólo por razón de la lógica, sino por lo que nos lleva a concluir la propia experiencia. Como pastor, he predicado con frecuencia sobre la historia de José en el libro de Génesis. Joven arrogante odiado por sus hermanos, llevados éstos de la ira le encierran primero en un pozo en medio del desierto, vendiéndole acto seguido a unos mercaderes de esclavos que lo llevan a Egipto.

En semejante situación, no puede caber la menor duda que José clamaría a Dios para que le ayudara a escapar. Pero esa ayuda no llega y tiene que soportar un largo tiempo de confinamiento. La experiencia de la esclavitud y la privación de su libertad fueron limando las asperezas del carácter de José, fortaleciéndole en las pruebas. La situación cambia entonces de forma espectacular y José es nombrado primer ministro de Egipto. Haciendo uso de las prerrogativas de su cargo, salva miles de vidas –incluida su familia– de una muerte por inanición. Si Dios hubiera impedido esos años de prueba y sufrimiento, nuestro protagonista no habría podido convertirse en agente extraordinario de justicia y sanidad espiritual.

Cada vez que predico sobre este tema, son muchos los que se identifican con las vicisitudes de la narración. Y son muchos también los que tienen que admitir que las experiencias difíciles y dolorosas les habían sido necesarias también a ellos para poder encontrar su camino en la vida. Aquellos que examinan así su vida en retrospectiva, entienden que determinada situación había acabado siendo ocasión para crecimiento personal y espiritual. Personalmente, he tenido que superar un cáncer, y mi mujer ha padecido el mal de Crohn durante años. Ambos podemos dar testimonio de primera mano de esa inconmensurable realidad.

Conocí a un hombre en la primera iglesia que tuve a mi cargo que había perdido la vista en un tiroteo por un asunto relacionado con la droga que había salido mal. Según sus propias palabras, había sido toda su vida un hombre en extremo egoísta y cruel, que siempre había echado la culpa de sus problemas con la justicia y los fracasos personales a los que le rodeaban. La pérdida de la vista había sido un golpe terrible, pero también le había servido

para aprender humildad. “Fue como si, al cerrarse los ojos físicos se hubieran abierto los ojos espirituales. Me di cuenta de cómo había tratado hasta entonces a las personas. Y decidí que había llegado el momento de cambiar. Ahora, por primera vez en mi vida, tengo amigos, y amigos que lo son de verdad. El precio pagado por ello ha sido grande, pero puedo decir que ha merecido la pena. Ahora tengo por fin aquello por lo que vale la pena vivir”.

Aun siendo muy cierto que ninguna de esas personas va de entrada a dar las gracias por las tragedias vividas, es igual de cierto que no van a renunciar al conocimiento, al carácter y a la fortaleza que han llegado a adquirir, por la obtención de otra posible ganancia. Con el paso del tiempo –y con una nueva visión de las cosas– la mayoría de las personas llegan a encontrar buenas razones para al menos *algunas* de las cosas malas que les han acontecido en esta vida, y para el dolor que ocasionaron. ¿Cómo no va a ser entonces posible que, desde la perspectiva de Dios, no haya buenas razones para todo cuanto ocurre?

Si tu Dios es lo suficientemente grande y trascendente como para hacerte sentir ira por su pasividad ante el mal y el sufrimiento que hay en el mundo, será igualmente cierto que es un Dios lo suficientemente grande y trascendente como para tener buenas razones –de momento desconocidas para ti– para permitir que sigan existiendo. Lo que no va a poder ser es que nos quedemos en cada caso con la parte que más nos convenza.

**El mal y el sufrimiento pueden ser
(en todo caso) evidencia
de la existencia de Dios**

Los grandes sufrimientos inexplicables, aun no siendo prueba de la inexistencia de Dios, son sin duda un problema para aquellos que creen en la Biblia y puede que sean un problema incluso mayor para los no creyentes. C. S. Lewis dejó testimonio escrito de cómo en un principio había rechazado la idea de Dios por la crueldad de la existencia, convirtiéndose en cambio en un problema todavía mayor para su recién inaugurado ateísmo. Al final, terminó por darse cuenta que el sufrimiento proporcionaba mejor base de argumentación para la existencia de Dios que lo contrario.

Mi argumento en contra de la existencia de Dios había sido que el universo parecía comportarse de forma cruel e injusta. Pero ¿de dónde procedía esa noción mía de “justo” e “injusto”?... y ¿en base a qué calificaba yo el universo de injusto?... Una posible salida era renunciar sin más a mi noción particular de lo justo. Pero, de así hacerlo, mi argumento en contra de la existencia de Dios se derrumbaba –y ello por depender mi argumentación de que el mundo fuera real y objetivamente injusto, y no tan sólo una opinión mía... De lo que ineludiblemente se sigue que el ateísmo es una opción simplista.⁶

Lewis reconocía que las objeciones modernas a la noción de Dios tienen su fundamento en la idea de juego limpio y justo. Estamos por principio convencidos que las personas *no tendrían* que sufrir exclusión, ni padecer opresión o morir de hambre. Pero el mecanismo evolutivo de la selección natural *depende* de la muerte, de la destrucción y de la violencia que el fuerte ejerce sobre el débil –algo evidente en la naturaleza–. ¿Es entonces desde esa base desde la que el ateo califica el mundo de injusto y gran

error? Los que no creen en Dios son inconsecuentes en sus airadas quejas contra un Dios que califican de injusto al tiempo que niegan su existencia, tal como Lewis nos señala. Si tan *seguro* estás de que el mundo natural es injusto y que está dominado por el mal, será sin duda porque das por sentado la existencia de un parámetro externo a lo natural (esto es, sobrenatural) en base al cual emites juicio. El filósofo Alvin Plantinga lo expresa así:

¿Podría realmente existir una maldad de tan horrible factura [si fuera el caso que Dios no existiera y nosotros fuéramos el resultado de una evolución]? Francamente, no veo cómo. Algo semejante tan sólo podría darse de haber una forma en que las criaturas racionales se supone que han de vivir, obligadas a ello... El contemplar el mundo [de forma secular] no deja espacio para una genuina obligación moral... y, en consecuencia, tampoco sería realidad una maldad genuina y de tal magnitud. En consecuencia, si eres de los que creen que en verdad existe una maldad intrínsecamente nefasta (...y no tan sólo una ilusión aparente), tienes en tus manos un poderoso... argumento [a favor de la realidad de Dios].⁷

Dicho en pocas palabras, el problema de las tragedias, el sufrimiento y la injusticia es un problema que nos afecta a todos por igual, y sin posible excepción. Es, como mínimo, un problema igual de grande para no creer en Dios como para sí hacerlo. Es, por lo tanto, un grave error, aunque comprensible, pensar que si se rechaza la creencia en Dios el problema del mal se convierte en algo más fácil de solventar.

Una mujer de mi iglesia me confrontó en cierta ocasión respecto a los sermones en los que, haciendo uso de diversas ilustraciones,

se presenta el mal como requisito previo para que ocurra un bien. Ella había perdido a su marido de forma violenta en el curso de un atraco y, además, varios de sus hijos padecían importantes problemas mentales y emocionales. Insistía por ello en que, para un caso en el que triunfe la bondad frente al mal, son cientos los casos en que no hay forma de encontrar algo de positivo en el sufrimiento y el mal en acción. La línea de argumentación seguida en el presente capítulo podría por ello parecerles despersonalizada, y hasta irrelevante, a aquellos que están en medio de un sufrimiento muy real. La pregunta de rigor sería ahí: “¿Qué pasaría si el sufrimiento y el mal no prueban de forma lógica la no existencia de Dios?”. “Mi desacuerdo sigue en pie, y ¡toda la filosofía de este mundo *no* va a conseguir que el Dios cristiano quede libre de responsabilidad por la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo!”. En respuesta a tales objeciones, el filósofo Peter Kreeft hace notar que el Dios del cristianismo experimentó por voluntad propia el sufrimiento y la acción del mal en el mundo. En Jesucristo, Dios experimentó el dolor y el sufrimiento en toda su profundidad. Y aun cuando el cristianismo no da una respuesta directa e inmediata en cada caso particular de sufrimiento, pone a nuestra disposición recursos de hondo calado para poder hacer frente al sufrimiento de forma esperanzada y con valentía, en vez de dejarnos llevar por la amargura y la desesperanza.

Comparando a Jesús con los mártires

Los Evangelios nos ponen en antecedentes de que Jesús no se enfrentó a una muerte inminente con aplomo y sin temor, tal como cabría esperar en un héroe espiritual. Los mártires macabeos, que sufrieron grandemente bajo el cruel gobierno de Antíoco Epífanes,

fueron paradigmáticos por su fortaleza de espíritu ante la persecución. De hecho, se hicieron célebres por hablar desafiantes y sin temor acerca de su Dios ¡incluso mientras les iban cortando pies y manos! Contrastemos ahora la actitud de los mártires con la evidenciada por Jesús al enfrentarse a la cruz. El cuadro que se nos presenta en los Evangelios es el de un Jesús conmovido en lo más hondo ante el suplicio al que va a ser sometido. “...Y comenzó a entristecerse y angustiarse. Y les dijo: Mi alma está muy triste, hasta la muerte” (Marcos 14:33-34). Lucas nos presenta a Jesús ante la muerte como en estado de suprema “agonía”, dando detalles de los síntomas físicos y el estado de shock (Lucas 22:44). Mateo, Marcos, y Lucas muestran por igual a Jesús tratando de evitar la muerte, preguntándole al Padre si no hay otra posible alternativa (Padre, si quieres pasa de mi esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya – Marcos 14:36; Lucas 22:42). Finalmente, ya en la cruz, Jesús, a diferencia de los mártires macabeos, no insta a los allí presentes a ser fieles a Dios, sino que clama porque se ve abandonado por Él (Mateo 27:46).

En la cruz, Jesús sufrió una agonía que se prolongó varias horas, muriendo por asfixia y pérdida vital de sangre. Terrible y dolorosa como fue la experiencia, no cabe duda que hubo mártires que sufrieron una muerte en suplicio mucho más cruenta y dolorosa, y dando mayor prueba de confianza y calma ante las circunstancias. Un caso ejemplar fue el de Hugh Latimer y Nicholas Ridley, quemados en la hoguera en la ciudad de Oxford, en 1555, por sus convicciones protestantes. En pleno suplicio, y según las llamas se iban elevando, se le oyó a Latimer decir muy tranquilo: “No os acongojéis, Mr. Ridley. ¡Compórtese como un hombre! Este día vendrá a ser en Inglaterra como luz de candelero por la gracia de Dios. Luz que confío no se apagará nunca”.

¿Cómo fue entonces que Jesús se sintió mucho más angustiado ante la muerte que muchos de sus seguidores?

El sufrimiento de Dios

Para poder entender el sufrimiento de Jesús, tal como nos informan los Evangelios, hay que hacer primero memoria de cómo ha ido siendo presentado desde su mismo inicio. El Evangelio de Juan, en su primer capítulo, nos introduce en el concepto misterioso pero crucial de Dios en tres personas. El Hijo de Dios, sin ser Él creado, tomó parte activa en la Creación, estando por la eternidad “en el seno del Padre” (Juan 1:18) –lo que supone una relación de total intimidad y amor mutuo–. Pero, al final de sus días aquí en la Tierra, estuvo transitoriamente separado del Padre.

No puede haber agonía interna más grande que perder una relación que deseamos por encima de cualquier otra cosa. Si una persona en la que tú confiabas se vuelve contra ti en demoledora crítica, afirmando no querer volver a verte nunca más, el dolor que experimentarás será sin duda grande. Si la persona con la que estás saliendo hace lo mismo, puede que sea cuantitativamente más doloroso todavía. Pero si es tu esposo o tu esposa la que actúa así, o si tus propios padres te abandonan siendo tú todavía niño, el daño psicológico será infinitamente peor.

No nos es posible a nosotros aquí calibrar lo que supondría perder el amor de un padre, o el afecto de la pareja, limitado como está a un breve tiempo aquí en la Tierra, en comparación con el caso de Jesús, al perder el amor infinito del Padre, disfrutado por Jesús desde la eternidad. El sufrimiento de Jesús fue por ello mismo inconmensurablemente insoportable. La teología cristiana ha reconocido siempre que Jesús tuvo que soportar, en lugar

nuestro, la exclusión de la presencia de Dios que la raza humana merecía. En el huerto de Getsemaní, desde el inicio mismo de lo que iba a suceder, Jesús estuvo en constante agonía por lo que le aguardaba. El experto en Nuevo Testamento, Bill Lane, dice en ese sentido: “Jesús estuvo en comunión con el Padre de forma previa a la traición, pero fue el infierno, y no el cielo, lo que se ofreció a sus ojos, y la visión le conmovió en lo más profundo de su ser”.⁸ En la cruz, su grito de desvalimiento –“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”– fue expresión del terrible cambio ocurrido con relación al Padre. Lane concluye: “El grito obedeció a una trágica verdad... pero no que Jesús muriera negando a Dios. Ni siquiera en la prueba del abandono renunció Jesús a su fe en Dios. Su clamor de signo positivo, en forma de angustiada oración, ‘Dios mío, Dios mío’”.⁹ El lenguaje usado sigue siendo el propio de una relación íntima y real –“Dios mío”– y ello incluso en plena experiencia de separación absoluta respecto al Padre.

La redención y el sufrimiento

La muerte de Jesús fue cualitativamente distinta a la de cualquier otra persona. El dolor físico no fue nada comparado con la tremenda experiencia espiritual de un abandono de proporciones cósmicas.¹⁰ El cristianismo es la única fe, de entre las religiones del mundo, en la que Dios se hizo humano, de forma absoluta e irrepetible, en la persona de Jesucristo, conociendo por ello el rechazo, el desamparo, el desvalimiento, la soledad, la pobreza, la pérdida afectiva, y la tortura y la prisión. En la cruz, Jesús sufrió todo posible rechazo y sufrimiento humano en manera infinitamente superior, al igual que su conocimiento y poder excede cuanto nosotros podamos llegar nunca a alcanzar. En la

muerte de Jesús, Dios sufrió por amor, identificándose sin posible parangón con los desamparados y desvalidos del mundo.¹¹ ¿Cómo es que fue así? La Biblia nos dice que Jesús vino al mundo en misión de rescate de la Creación, pagando por nuestros pecados para con ello poner fin al mal y al sufrimiento, y evitar que nosotros perezcamos.

Veamos ahora dónde nos sitúa a nosotros semejante acción. Si formulamos de nuevo la pregunta: ¿Por qué permite Dios que sigan existiendo el mal y el sufrimiento?’ y nos volvemos de nuevo a la cruz, seguiremos sin obtener la respuesta que buscamos. Aun así, sabemos cuál *no* es la respuesta. De hecho, en manera alguna puede ser que Dios no nos ame, o que sea indiferente a nuestra condición. Dios se toma *tan* en serio nuestras desgracias y nuestros sufrimientos que estuvo por ello dispuesto a asumirlos en su propia persona. Albert Camus lo entendió bien cuando escribió:

*[Cristo], hombre y Dios a la vez, también sufre, y con admirable paciencia. El mal y la muerte no pueden seguir siendo imputados a su persona, por cuanto Él mismo sufrió y murió. La noche en el Gólgota reviste tal importancia para la historia del hombre precisamente porque, cobijada en sus sombras, la divinidad abandonó de forma ostensible el privilegio que por tradición le correspondía, asumiendo en su persona el abandono, la agonía y la muerte. Así es cómo se explica el “Lama sabactani” y la terrible duda de Cristo en una lucha agónica.*¹²

En consecuencia, si en verdad creemos la enseñanza cristiana de que Jesús es Dios y que estuvo presente en la cruz, grande será el consuelo que experimentemos, sintiendo sin duda su fuerza al

hacer frente a las realidades trágicas de la vida en este mundo. Podremos entonces saber que Dios es en verdad *Emanuel* –Dios *con nosotros*– incluso en medio del más terrible sufrimiento.

La resurrección y el sufrimiento

Estoy, claro está, absolutamente convencido de que necesitamos saber algo más que simplemente Dios está a nuestro lado en los momentos difíciles. Necesitamos asimismo saber que el sufrimiento presente “no es en vano”. ¿Habéis sido testigos en alguna ocasión de cómo familias desesperadas, ante la pérdida de un ser querido, expresan este sentir?. Ellos trabajan para reformar leyes y para cambiar determinadas condiciones sociales que conllevan un riesgo grande, trabajando para dar sentido a la muerte. Ante las tragedias y el sufrimiento, se vuelve imperativo creer que la pérdida de un ser querido puede abrir una puerta a una nueva esperanza, y que la injusticia que pueda haber ocasionado esa desgracia va a desembocar en una justicia mayor.

Para aquellos que sufren, la fe cristiana ofrece no sólo la cruz, sino la realidad inconmensurable de la resurrección. La Biblia enseña que la vida futura no es un “paraíso” inmaterial, sino un nuevo cielo y una nueva Tierra. En Apocalipsis 21, las personas no son llevadas de la Tierra al cielo, sino que es el cielo el que se acerca a nosotros para purificación y renovación del mundo material. En la visión humana de las cosas, la historia llega a su fin, sin posibilidad alguna de renovación tras la muerte. En una esfera distinta, en las religiones orientales se produce al final de la existencia una pérdida de la individualidad y un retorno a un Alma global, diluyéndose para siempre lo material del mundo. En las religiones que creen en cambio en un paraíso celestial tras la

muerte, la noción es de consuelo ante las pérdidas y el dolor de la vida y de las alegrías que podrían haberse disfrutado.

La visión bíblica es en cambio de verdadera resurrección –no una mera *compensación* por la vida acabada, sino genuina vida nueva de *restauración* en plenitud de existencia–. Lo cual significa que todas las desgracias que puedan sucedernos en esta vida serán en el futuro no sólo reparadas y compensadas, sino transformadas para glorioso gozo eterno.

Hace unos años tuve una terrible pesadilla en la que perecían todos los miembros de mi familia. Al despertarme, la alegría que sentí fue grande, pero acompañada de algo más que simple alivio. El gozo por la existencia de cada uno de los miembros de mi familia se vio enriquecido. Contemplándolos a cada uno de ellos por separado, daba las gracias por sus vidas y por el amor que yo podía sentir por ellos. ¿Qué había en el fondo de todo ello? Sin duda, la alegría de haber recuperado lo que había dado por perdido. El alivio del despertar hacía nulo el terror sufrido, de forma tal que, en última instancia, mi amor por ellos era mayor por haberlos primero perdido para después recuperarlos de nuevo. Esa es la dinámica que se activa cuando perdemos algo que dábamos por seguro. Cuando vuelve a tenerse (habiendo creído que se había perdido para siempre) se aprecia con mayor fuerza y profundidad.

En la filosofía griega (y de forma muy en particular en la escuela estoica) se veía la historia como un ciclo sin fin. Cada cierto tiempo, el mundo llega a un punto final en su historia, desapareciendo en medio de una gran conflagración denominada *palingenesia*, iniciándose acto seguido un nuevo ciclo tras haber esa purificación. Pero en Mateo 19:28, Jesús habla de su regreso a

la Tierra *como personificación* de la palingenesia: “De cierto os digo que, en la restauración de todas las cosas, el Hijo del Hombre se sentará en su trono de gloria”. Ese era sin duda un concepto radicalmente distinto. Jesús afirmó claramente que su regreso sería con un poder tal que el mundo material y el universo serían purgados de todo desorden y quebrantamiento. Todo será sanado, y todo cuanto podría haber sido en su momento vendrá ahora a realmente *ser*.

En un momento crucial dentro de la trilogía *El Señor de los Anillos*, Sam Gamgee descubre que su amigo Gandalf no está muerto (tal como él había creído) sino que vive. Gozoso, exclama: “¡Creía que habías muerto! ¡Pero también pensé que el que estaba muerto era yo! ¿Será entonces que todo lo triste va a resultar que no lo es?”.¹³ La respuesta del cristianismo a ese interrogante es un rotundo ¡Sí! Todo lo lamentable aquí y ahora dejará de ser cierto, para convertirse en algo *más grande* por haber sufrido quebranto y pérdida.

El abrazar las doctrinas cristianas de la encarnación y de la cruz trae consigo un profundo consuelo ante la tragedia del sufrimiento. La doctrina de la resurrección pone además, en nosotros, una nueva base de esperanza, con la promesa de alcanzar lo que más anhelamos en vida. Pero no sólo eso, porque la nueva vida eterna será infinitamente más gloriosa de lo que habría sido de no haber sido nunca necesario el coraje, la fortaleza, el espíritu de sacrificio y la salvación.¹⁴

Dostoevsky lo expresó a la perfección al escribir:

Creo con la candidez de un niño que el sufrimiento llegará a su fin acompañado de necesaria recompensa. Y creo

asimismo que el humillante absurdo de las contradicciones humanas se esfumará cual espejismo, cual despreciable trama de la impotente e infinitamente limitada mentalidad humana, y que en el final del mundo, cuando impere por fin la armonía eterna, algo tremendamente precioso ocurrirá, trayendo satisfacción a los corazones y consuelo a los resentidos. Será entonces efectiva la expiación de todas las trasgresiones de la humanidad, y de toda la sangre derramada; y será así posible no sólo perdonar sino asimismo darle un sentido a todo cuanto ha tenido lugar.¹⁵

De forma más sucinta, C. S. Lewis escribió al respecto:

Hay quien dice con relación a un sufrimiento pasajero, “Ninguna futura felicidad puede compensar por ello”, ignorando sin duda que el Cielo, una vez alcanzado, operará en retrospectiva, transformando la agonía en gloria.¹⁶

Esa será la derrota definitiva del mal y del sufrimiento. Y no sólo llegarán a su fin nuestros males, sino que serán vencidos de forma tal que todo lo ocurrido servirá tan sólo para hacer de nuestra vida futura ocasión de gozo eterno.

Capítulo 3

El cristianismo es una camisa de fuerza

“Los cristianos creen estar en posesión de una verdad absoluta que todo el mundo tiene por fuerza que aceptar, o si no, atenerse a las consecuencias –comentó Keith, un joven artista residente en Brooklyn–. Esa actitud impide toda libertad personal”.

«Estoy de acuerdo –apuntó Chloe, otra joven artista–. Eso de “una Verdad para todo el mundo” es demasiado limitado. Los cristianos que conozco no parecen siquiera tener libertad para pensar por sí mismos. Personalmente creo que cada uno debe decidir cuál es su verdad».

¿Es pues la creencia en una verdad absoluta enemiga de la libertad? La inmensa mayoría de las personas con las que he tratado en Nueva York están convencidas de que así es. El cristianismo califica ciertas creencias de “herejía”, y determinadas prácticas de “inmorales”, excluyendo de su seno a los que transgredan los límites de su moral y sus doctrinas. Todo eso le parece a un observador casual del presente siglo un peligro grande para las libertades civiles, por cuanto separa en vez de unir a las personas. Por otra parte, da la impresión de ser una fe culturalmente estrecha de miras, y de no ser capaz de reconocer que cada sociedad tiene distintas formas de contemplar la realidad. Por último, da asimismo la impresión de infantilizar a sus miembros al decidir por ellos qué es lo que han de creer y practicar en cada caso. M. Scott Peck recoge ese sentir en el testimonio de una mujer llamada Charlene que se expresaba en los

siguientes términos sobre el cristianismo: “No hay lugar para mí en su seno. El unirme a los cristianos significaría mi muerte [...] Yo no estoy dispuesta a vivir para Dios. De ninguna manera. Quiero vivir para [...] mis propios intereses”.¹ Charlene estaba absolutamente convencida de que el cristianismo ahogaría su capacidad creativa y su progreso madurativo como persona. Eso mismo pensaba la activista social Emma Goldman al descalificar el cristianismo como “el común denominador que impide la individualidad creativa, frustrando todo intento de indagación y cambio [...] Coraza de hierro que aprisiona al individuo, verdadera camisa de fuerza que impide la libertad de crecimiento personal”.²

Al final de la película *Yo, Robot* (2004), el robot llamado Sonny, tras haber cumplido con los objetivos para los que había sido programado, se da cuenta de que su existencia ya no tiene sentido. La película acaba con una conversación entre Sonny y otro de los personajes principales, el detective Spooner, a ese respecto:

–Sonny: Ahora que ya he hecho cuanto se esperaba de mí, no sé qué más puedo hacer.

–Detective Spooner: Supongo que encontrar tu camino, como hemos tenido que ir haciendo todos, Sonny...Eso es lo que significa ser libre.

Pero la “libertad” vista así nada dice de un propósito que dé sentido a nuestra vida en el marco de la Creación. De haberlo, estaríamos obligados a amoldarnos y cumplir con sus requisitos y eso supondría una limitación. La verdadera libertad consiste en la posibilidad de crear tu propio propósito y sentido de la vida. El Tribunal Supremo ha conservado esa noción en su legislación,

dictaminando al respecto que “el núcleo esencial de la libertad” consiste en poder “definir el propio concepto de existencia y sentido del universo”.³ A lo que Stephen Jay Gould añade:

*Estamos aquí porque hubo unos peces, hace ya muchos años, que tenían unas aletas peculiares que fueron evolucionando hasta transformarse en piernas aptas para criaturas terrestres; y asimismo porque unos cometas se estrellaron contra la tierra exterminando a los dinosaurios, proporcionando con ello a los mamíferos una oportunidad que de otro modo no habría existido [...] Podemos, claro está, aspirar a una respuesta de tono más “elevado” –pero resulta que no la hay–. La explicación disponible, aunque problemática en apariencia, y puede que hasta aterradora, es en última instancia liberadora y excitante. Los fenómenos físicos de la naturaleza no valen para darle sentido a la existencia. Las respuestas a ese dilema corren de cuenta nuestra [...]*⁴

El cristianismo podría parecer, pues, contrario a la cohesión social, a la adaptabilidad cultural y a lo más cualitativo de lo humano. Objeción, sin embargo, que se invalida a sí misma por partir de unas premisas erróneas acerca de la naturaleza de la verdad, del auténtico sentido de la comunidad, de la esencia real del cristianismo, e, incluso, de la libertad como tal.

La verdad es inevitable

El filósofo francés Foucault dejó escrito al respecto: “La verdad es algo que tiene que ver con este mundo. Se produce tan sólo mediante diversas maneras de constricción y está mediatizada por el efecto regulador del poder”.⁵ En línea con Foucault, son

muchos los que afirman que toda aspiración a una Verdad con mayúsculas no es sino mero juego de poder. Al afirmar estar en posesión de la verdad, la auténtica intención es obtener poder y control sobre las personas. Foucault fue discípulo de Nietzsche y, para crédito suyo, ambos aplicaron ese análisis a las Izquierdas y a las Derechas por igual. Si frente a Nietzsche afirmáramos “todo el mundo debería hacer justicia a los pobres”, su reacción sería indagar si ese deseo obedecía realmente a un genuino amor a la justicia, o si la intención era, muy por el contrario, provocar una revolución que pusiera en manos de algunos mayor poder y control.

Aunque nos cueste admitirlo, la objeción que toda verdad es mero juego de poder y la salvedad que toda verdad está mediatizada culturalmente, se enfrentan por igual a un mismo problema. Al tratar de declarar nula con una explicación toda pretensión de verdad, y ello en cuanto que condicionada por una u otra alternativa, o incluso desde otro posible argumento, el resultado final será siempre una posición insostenible. C. S. Lewis así lo indica en *The Abolition of Man*:

A nada conduce la descalificación sistemática de toda cuestión “por vía de explicaciones”: al final, es la explicación misma la que resulta descalificada. Y tampoco es de rigor buscar segundas intenciones en todo un asunto por dirimir. La intención de encontrar la intención es dar en verdad con ella. Buena cosa es que las ventanas sean transparentes, porque la calle o el jardín que se ofrece a nuestros ojos mantienen una cierta opacidad. ¿Qué ocurriría, pues, si pudiéramos ver también a través del jardín mismo?[...] un mundo por completo transparente

*seguiría siendo un mundo invisible en su esencia final. El poder ver “a través” de las cosas es no ver en realidad nada.*⁶

Si afirmamos que en toda proclamación acerca de una verdad superior alienta un ansia de poder, lo mismo puede decirse de la proclamación en sí. Y si sostenemos (junto con Freud) que todo contenido relativo a una verdad, en lo que hace a Dios y a la religión, es pura proyección psicológica que tan sólo sirve para hacer frente a un complejo de culpa y a una inseguridad, lo mismo cabe afirmar del análisis como tal. La descalificación acaba descalificándose a sí misma.

Foucault aspiraba a imponer a otros su verdad, pero negando a la vez la validez del mismo concepto de verdad. Es inevitable afirmar que hay cosas que son verdad. La inconsistencia entre defender “la lucha contra la opresión” y “negar que existe la verdad absoluta” es posiblemente lo que explica el actual declive del concepto de “teoría” y de “deconstrucción”.⁷ G. K. Chesterton resaltaba eso mismo hace ya más de un siglo:

*El rebelde es en nuestros tiempos un escéptico que en nada confía [...] [y] por eso mismo nunca podrá llegar a ser un auténtico revolucionario. Toda denuncia lleva implícita una doctrina moral de uno u otro signo [...] El hombre de revueltas ya no es útil en las mismas. En su oposición sistemática a cualquier posible cosa ha perdido su derecho a rebelarse contra algo en concreto [...] Hay un tipo de pensamiento que pone un veto a pensar. Y ese es el único pensamiento que debería ser vetado.*⁸

Una comunidad no puede ser

totalmente inclusiva

El cristianismo implica confesar determinadas creencias, eso es lo que te permite ser miembro de la comunidad cristiana, como conjunto doctrinal no está abierto a todas las ideas. Las voces críticas ven ahí un factor de división social. Entendido así, las comunidades humanas deberían estar abiertas a todos sin excepción sobre la base de una naturaleza elemental compartida. Los que así opinan apuntan a las múltiples comunidades urbanas que incluyen en su seno distintas razas y creencias religiosas, sin que ello impida la convivencia. El único requisito en ese caso sería un respeto a las individualidades y derechos ajenos, y una política igualitaria en la educación, el trabajo y la participación política. Además, aducen, en una “democracia liberal” no son necesarias las creencias en común de índole moral.

La cuestión para tener ahí en cuenta es su desmesurada simplificación. La democracia liberal se asienta sobre una lista exhaustiva de supuestos previos –la preferencia del derecho individual sobre el comunitario, la separación entre la moral pública y la privada, y lo sacrosanto de la elección personal–, nociones en cambio desconocidas en otras culturas.⁹ La democracia liberal se basa (tal como ocurre en toda comunidad) en una serie de postulados particulares. Y la sociedad occidental se asienta sobre un compromiso contraído con la razón, los derechos humanos y la justicia social. Y ello es así aun en ausencia de definiciones concretas de los mismos universalmente admitidas.¹⁰ Cada resolución pertinente a la razón y la justicia se encuadra en el marco general de una serie de creencias particulares que tienen que ver con el sentido de lo humano que, sin embargo, no todo el mundo comparte.¹¹ La idea de una comunidad por completo

inclusiva es ilusoria.¹² Las comunidades humanas suscriben una serie de creencias que ponen límites tanto para inclusión como para exclusión.

Apliquemos para mejor comprensión una ilustración muy sencilla. Imaginemos que un miembro integrante del Centro Local de Gays, Lesbianas y Transexuales anunciara lo siguiente: “He tenido una experiencia religiosa y ahora creo que la homosexualidad es un pecado”, insistiendo, según va transcurriendo el tiempo, en mantener su postura. Imaginemos ahora que un miembro de la Alianza Contra los Matrimonios del Mismo Sexo dijera de repente: “He descubierto que mi hijo es gay y creo que le asiste el derecho a casarse con su pareja”. Ante semejante situación, y por no poderse tener en consideración criterios dispares, llegaría un momento en que cada grupo tendría que decir a las personas afectadas: “Sintiéndolo mucho, tendrás que renunciar a tu puesto en el comité por no compartir la ideología de fondo”. La reputación de la primera de esas comunidades es sin duda de talante inclusivo y la segunda de ser exclusiva pero, en la práctica, en ambos casos acaba actuándose de idéntica manera. Los postulados básicos de cada colectivo establecen, como ya se ha indicado, unos límites que actúan tanto para inclusión como para exclusión. Y ninguna de estas comunidades podrá ser tenida por “estrecha” por ser consecuente con sus propias convicciones.

Las comunidades que no demandaran coherencia en sus miembros respecto a sus creencias y prácticas básicas, pronto se quedarían sin identidad, dejando así de merecer el calificativo de comunidad.¹³ No se puede calificar a un grupo de excluyente por la sola razón de que establezca unas bases vinculantes para sus miembros. ¿Es que no hay, pues, manera alguna de juzgar abierta

y responsablemente a una comunidad, antes que de estrecha y opresiva? Por supuesto que la hay. Hay de hecho un criterio mucho más válido ante la necesidad de ese dictamen: ¿Qué comunidad preconiza creencias que llevan a sus miembros a tratar con amor y respeto a los miembros de otros colectivos, sirviéndoles incluso en sus necesidades? O, en el polo opuesto, ¿qué creencias colectivas llevan a sus suscriptores a demonizar y a atacar a aquellos que transgreden los límites en lugar de tratarles con gentil humildad que se gana los corazones? La crítica debería en muchos casos dirigirse contra aquellos cristianos que condenan y tratan con desdén a los que no tienen las mismas creencias.¹⁴ Lo que, claro está, en modo alguno supone que haya que criticar a las iglesias por mantener sus propios credos y prácticas, o porque exijan de sus miembros cumplida obligación con los mismos. Toda comunidad está en su derecho a obrar según propio criterio.

El cristianismo no es culturalmente rígido

El cristianismo carga con una inmerecida fama de rigidez cultural. Según ese criterio, el cristianismo fuerza a personas de muy distinta procedencia y cultura a obrar en conformidad con un patrón impuesto inamovible. Visto, pues, como enemigo declarado del pluralismo multicultural, la auténtica realidad es que el cristianismo ha demostrado mayor capacidad de adaptación (y puede incluso que con formas menos destructivas) ante culturas distintas en comparación con el secularismo y otras cosmovisiones.

El patrón cristiano de expansión es por completo distinto al de las demás religiones del mundo. El centro y mayoría de la

población islámica sigue en su lugar de origen, esto es, Oriente Medio. Las tierras de origen propias del hinduismo, el budismo y el confucianismo han mantenido parecida territorialidad. En total contraste, el cristianismo estuvo dominado primeramente por los judíos, con su centro en Jerusalén. Posteriormente estuvo dominado por los helenistas, radicados en la franja del Mediterráneo. Más adelante, fue acogido por los pueblos bárbaros del norte de Europa, pasando el cristianismo a ser dominio preponderante de europeos occidentales y de norteamericanos. En la actualidad, la mayoría de los cristianos viven en África, Asia y Latinoamérica. Así, antes de que transcurra mucho tiempo, el cristianismo estará radicado en su mayor parte en el hemisferio Sur y en Oriente.

Pasemos revista a dos casos particularmente instructivos. En 1900, los cristianos constituían el 9% de la población de África, siendo superados por los musulmanes en proporción de cuatro a uno. En la actualidad, los cristianos constituyen el 44% de la población,¹⁵ sobrepasando en 1960 a los musulmanes.¹⁶ Ese crecimiento espectacular está repitiéndose ahora en China.¹⁷ El cristianismo está creciendo no sólo en las zonas rurales entre los campesinos, sino igualmente en los medios urbanos entre la clase dirigente y el estamento cultural y político, destacando en este último caso el partido comunista. De mantenerse el ritmo de crecimiento, los cristianos constituirían el 30% de una población de más de mil quinientos millones de habitantes a treinta años vista.¹⁸

¿Cómo es que el cristianismo ha experimentado un crecimiento tan extraordinario en esos lugares? El experto africano, Lamin Sanneh, ha dado una respuesta interesante. Los africanos –

afirma— cuentan con una dilatada tradición de creencias en un mundo sobrenatural poblado por espíritus buenos y malos. Al empezar a leer la Biblia en sus respectivas lenguas nativas, muchos de ellos vieron en Cristo la respuesta definitiva a sus ideales y esperanzas nativas.¹⁹ Sanneh da razón de ello con elocuentes palabras:

El cristianismo daba respuesta a un reto histórico al dar un giro y nuevo rumbo a una cosmovisión propia [...] Las gentes sentían en lo más profundo de sus corazones que Jesús no iba a burlarse del respeto que ellos sentían por lo sagrado, ni tampoco de su clamor por la llegada de un Salvador invencible. De ahí que tañeran sus tambores sagrados en honor suyo hasta hacer que las estrellas saltaran y danzaran en los cielos. Y, tras la danza, las estrellas dejaron de ser meros puntos brillantes inalcanzables. El cristianismo había ayudado a los africanos a tener nombre propio, alejados ya de la imitación de algo foráneo.²⁰

Sanneh sostiene, en ese sentido, que el secularismo —con su aversión a lo sobrenatural y su fijación con el individualismo— es mucho más destructivo para las culturas locales y la “africanidad” que pueda serlo nunca el cristianismo. En la Biblia, los africanos leen del poder de Jesús sobre las fuerzas sobrenaturales y el mal espiritual, y asimismo sobre su triunfo definitivo en la cruz. Al convertirse al cristianismo, la africanidad nativa adquiere plenitud de forma y fondo. Nada nativo ha quedado anulado o perdido.²¹ Muy por el contrario, ha sido gracias al cristianismo que los nativos han podido adquirir el distanciamiento necesario para enjuiciar sus propias tradiciones sin por ello perderlas.²²

Un ejemplo interesante de adaptación cultural lo he podido comprobar en mi propia congregación, la Iglesia Presbiteriana de El Redentor, en Manhattan. Su crecimiento en semejante entorno no ha dejado de sorprender tanto a propios como a ajenos, suponiendo un verdadero choque para algunos. La pregunta que se me hace una y otra vez es: “¿Cómo es que estás llegando a miles de adultos jóvenes en un entorno tan secular?”. La respuesta es, sencillamente, que el cristianismo ha logrado en el centro de la ciudad de Nueva York lo alcanzado en tantos otros lugares en los que se ha experimentado un crecimiento similar, adaptándose de forma significativa y altamente positiva a cada entorno particular, sin por ello tener que renunciar a unos principios fundamentales.

Las doctrinas básicas que se enseñan en la iglesia de El Redentor—esto es, la deidad de Cristo, la infalibilidad de la Biblia, la necesidad de un nuevo nacimiento por medio de la fe y la creencia en la muerte redentora de Cristo—, mantienen su esencia, tal como es el caso con las creencias ortodoxas de las iglesias evangélicas y pentecostales de África, Asia, América Latina y gran parte de los Estados Unidos. Esas creencias nos ponen con frecuencia en conflicto con las ideas y prácticas de muchos de los ciudadanos, pero nos hacen disfrutar también de todo cuanto de positivo hay en la pluralidad cultural urbana. Apreciamos por ello, de forma particular, las manifestaciones artísticas, la diversidad racial y la importancia de trabajar para todo el mundo sin distinciones, manteniendo siempre una vía de comunicación respetuosa con el entorno. Pero, por encima de toda posible consideración, está siempre el hablar de la gracia de un Salvador que compartió mesa con muchos de los que la jerarquía religiosa de la época calificaba de “pecadores”, mostrando en todo momento amor y compasión para con sus opositores; cuestiones todas ellas de primordial

interés para los residentes de la zona de Manhattan.

El Redentor se ha caracterizado desde sus inicios por atraer a personas de origen diverso que tienen en común su trasfondo urbano. Con ocasión de un culto del domingo, le fue presentado a mi esposa, Kathy, un hombre que se había sentado justo enfrente de ella, y que había venido acompañado por John DeLorean. Ese hombre trabajaba como redactor de discursos para la campaña presidencial de un candidato republicano. Al poco rato, la mujer que estaba sentada detrás de mi esposa quiso también presentarle a una persona, que resultó ser uno de los escritores de canciones de Madonna. A mi mujer le pareció estupenda la presencia de dos personas tan distintas, ¡pero también esperó que no fueran presentadas mutuamente antes de oír el sermón!

Hace unos años, un hombre oriundo de un estado del Sur apareció por nuestra iglesia. Según había oído, la congregación de El Redentor había crecido de forma muy notable, aun a pesar de impartir una enseñanza ortodoxa de la doctrina cristiana en medio de una ciudad proclive al escepticismo y la secularización. Con ideas un tanto preconcebidas, había dado por sentado que atraíamos a las personas con música de actualidad, vídeos, representaciones teatrales y eventos pensados para llamar la atención. Para sorpresa suya, se encontró con un culto sencillo y por completo tradicional que, en lo externo, parecía idéntico a un culto conservador de cualquier lugar del mundo. Pero no había podido menos que constatar la presencia de personas que en manera alguna estarían dispuestas a asistir a las iglesias que él conocía. Una vez terminado el culto, se acercó para decirme: “Esto es un total misterio para mí. ¿Dónde está el espectáculo de masas que yo había esperado encontrar? Y, ¿cómo es que toda

esta gente está aquí por propia voluntad?”.

Como respuesta le presenté a un grupo de artistas representativos del espíritu de la zona, que llevaban ya un tiempo asistiendo a El Redentor. Y fueron ellos mismos los que le animaron a que fuera más allá de lo aparente. Hubo quien dijo que la diferencia entre El Redentor y otras iglesias era de hecho profunda, consistiendo en gran medida en su capacidad para tolerar lo paradójico, y en una voluntad inquebrantable para la caridad y la humildad para con los demás y para con uno mismo. La opinión general era que en El Redentor no se recurría al lenguaje retórico y, en ocasiones, demasiado sensiblero de otras iglesias proclives a la manipulación de los sentimientos. Actitud de fondo que se hace patente en un trato al nivel de la congregación presidido en todo momento por la tolerancia y una particular disposición para ser irónico con uno mismo. Los residentes de la zona saben bien lo que significa ser caritativo y humilde ante los demás, contribuyendo de forma altamente positiva a hacer que todo recién llegado se sienta aceptado e integrado, y ello aun disintiendo de algunas de las creencias básicas de la congregación de El Redentor. Se aprecia por encima de todo una enseñanza caracterizada por un talante dialogante, inteligente y sensible a los matices donde sea necesario.

Énfasis y necesidades tenidas muy en cuenta en El Redentor y apreciados, de forma muy particular, en Manhattan, con amplio respaldo bíblico en el propio seno del cristianismo. Un claro ejemplo de énfasis particular en la cuestión de la diversidad racial lo encontramos en la epístola de Pablo a los Efesios, en su capítulo 2, donde Pablo afirma que la diversidad de razas dentro de la congregación es testimonio vital de la verdad universal del

mensaje cristiano. Por poner otro ejemplo, Reinhold Niebuhr ha hecho notar esta ironía, la diversión de ver el fracaso de todo intento humano de ser como Dios, como una forma muy cristiana de ver las cosas.²³ El hecho de que todos estos esfuerzos actuales de adaptación al medio hunda sus raíces en enseñanzas cristianas históricas deja bien claro que no se trata de mera estrategia de mercadotecnia.

Ahora bien, ¿cómo explicarnos el triunfo del cristianismo frente a otras religiones del mundo, dejando su impronta en culturas muy distintas? Para empezar, es sin duda muy cierto que el núcleo esencial de la fe cristiana (el Padrenuestro, el Credo de los Apóstoles, los Diez Mandamientos) es un conjunto doctrinal con el que la mayoría de grupos cristianos está comprometido. Pero, aun así, queda todavía amplio espacio para la formulación en libertad de estos absolutos según el entorno cultural. Un ejemplo de ello lo encontramos en la Biblia al instarse a los cristianos a unirse en alabanza musical, sin por ello tener que conformarse a una métrica, a un ritmo, a una instrumentación particular, en la manifestación espontánea de muy honda emoción espiritual –las formas son circunstanciales; el fondo es lo que realmente ha de contar–. El historiador Andrew Walls lo expresa así:

La diversidad cultural era parte inextricable de la fe cristiana [...] en Hechos 15, donde se indica, de forma expresa, que los cristianos de origen gentil no están obligados a amoldarse al patrón judío [...] Los conversos tuvieron que elaborar su propio modo de hacer manifiesta su fe desde su trasfondo helenístico. [De lo que se sigue] que nadie posee la exclusiva de un modelo de cristianismo. Y en modo alguno puede hablarse de una

*“cultura cristiana” en el sentido de que sí puede, en cambio, hacerse de la “cultura del islam” reconocible de Pakistán a Marruecos [...]*²⁴

Textos bíblicos como Isaías 60 y Apocalipsis 21-22 presentan un futuro renovado y perfecto en el que se mantienen y respetan las diferencias culturales (*“toda lengua, tribu, pueblo, nación”*). Lo que viene a querer decir que cada cultura contiene (de parte de Dios) cualidades y recursos distintos para enriquecimiento de todos los seres humanos. Como bien señala Walls, aun a pesar de las distorsiones y elementos dentro de cada cultura, sujetos a revisión y crítica en contraste con el mensaje cristiano, cada entidad social posee asimismo activos propios con los que el cristianismo puede sin duda conectar y adaptarse.

En contra de la opinión generalizada, el cristianismo no es una religión propia de Occidente que va destruyendo a su paso identidades culturales autóctonas. Muy por el contrario, el cristianismo ha tomado formas culturales mucho más diversas que ninguna otra religión.²⁵ De hecho, cabe identificar en su evolución histórica un importante sustrato con un origen en la idiosincrasia hebrea, griega y europea, pudiendo sin duda pronosticarse, para no muy largo plazo, la incorporación de características particulares procedentes de África, Asia y la América de habla hispana. El cristianismo podrá convertirse en una “verdadera visión católica del mundo”,²⁶ y ello por que a lo largo de los siglos su liderazgo ha sido altamente receptivo a la influencia de personas de toda lengua, tribu, pueblo y nación.

La libertad no es cosa sencilla

El cristianismo puede ser visto por algunos como una traba al

crecimiento personal y al desarrollo de las propias capacidades, al poner límites a la libertad de elección de creencias y prácticas en el área de lo espiritual. Emanuel Kant definió como individuo ilustrado a aquel que confía en su propia capacidad para pensar, sin por ello dejarse guiar por la tradición y la autoridad del momento.²⁷ Esa resistencia básica a una autoridad en materia moral está firme y profundamente arraigada en la cultura actual. La libertad de determinación en ese sentido es considerada derecho inalienable de la condición de humano.

Semejante aserto peca, sin embargo, de excesiva simplificación. La libertad no puede ser definida en términos estrictamente negativos, como la ausencia de limitaciones. De hecho, viene a ser cierto, en muchos casos, que la limitación es justamente agente de liberación.

Si eres una persona con aptitudes musicales, puede que te esfuerces por tocar año tras año el piano. Eso supondría una limitación respecto a tu tiempo libre y habrá otras posibles cosas que no podrás hacer por tener que dedicar tiempo a tocar el piano. Si te acompaña el talento necesario, esa limitación, acompañada de una disciplina, supondrá una oportunidad para liberar tu capacidad innata que, de otro modo, no se potenciaría. ¿Qué es lo que en verdad ha ocurrido ahí? Sencillamente, que habrás optado, voluntariamente, por renunciar a una parte de tu libertad para hacer otras cosas con el fin de experimentar una libertad más rica en un área particular.

Lo cual no lleva a concluir de forma automática que cualquier forma de limitación o restricción, por muy acompañada de disciplina que esté, sea intrínsecamente liberadora. Un joven de 1.60 metros de altura y tan sólo 55 kilos de peso no debería

empeñarse en ser una estrella del fútbol americano. Toda la disciplina y los esfuerzos de este mundo tendrían como único resultado una tremenda frustración y un agotamiento físico inútil. El empeñarse en darse de cabeza contra un muro de piedra (algo casi literal en su caso) no hará sino poner aún más en evidencia su falta de potencial. En la sociedad actual, son muchas las personas que se han esforzado al máximo por tener éxito en carreras con notable remuneración económica, en vez de tratar de adecuarse a lo que su talento natural y su gusto personal aconsejaban. Esa forma de enfocar la actividad profesional acaba siendo, a largo plazo, una camisa de fuerza que nos oprime y nos despersonaliza.

La disciplina y los límites no serán nunca liberadores si no van acordes con la realidad de nuestras capacidades. El pez, al estar en su naturaleza tomar el oxígeno del agua, y no del aire, sólo será libre en un medio acuático. Sacado del agua y puesto sobre hierba, su libertad no sólo desaparece sino que le cuesta la vida. El pez muere si no respetamos su naturaleza.

En muchas áreas de la vida, la libertad no es tanto la ausencia de restricciones como el encontrar las que verdaderamente se adecuan a nuestras capacidades. Las restricciones que actúan acordes con la realidad de nuestra naturaleza y nuestro medio, resultan en mayor oportunidad para desarrollar las capacidades personales y, asimismo, en una mayor satisfacción. El atreverse a experimentar, el asumir riesgos y el cometer errores no resultarán en crecimiento personal si, con el paso del tiempo, no sirven para hacer evidentes tanto capacidades como límites. Ahora bien, si es el caso que crecemos en lo físico, en lo intelectual y en lo vocacional tan sólo mediante juiciosa observancia de límites, ¿no será lo mismo cierto en lo relativo al crecimiento moral y

espiritual? En vez de insistir en la libertad como agente creador de realidad espiritual, ¿no deberíamos más bien esforzarnos por descubrir su esencia y hacerla parte vital de nuestra existencia?

La idea popular de que cada persona tiene derecho a determinar sus propias reglas morales tiene su base en la creencia de que lo espiritual nada tiene que ver con las demás áreas de la vida. Pero ¿hay quien cree que eso es realmente así? Durante años, tras la celebración los domingos de los cultos de la mañana y de la tarde, permanecí en la iglesia una hora más para responder a preguntas espontáneas en un coloquio informal. Cientos de personas se quedaban a participar en ese tiempo de intercambio y debate. Una de las ideas más repetidas era: “Todo el mundo tiene derecho a decidir por sí mismo qué está bien y qué está mal”. A lo que siempre respondí con otra pregunta: “¿Crees que habrá alguien en este momento que esté haciendo algo que tú desaprobabas, y que debería dejar de hacer con independencia de cuál sea su idea personal sobre lo que está bien y lo que está mal?”. Siendo indefectiblemente la respuesta: “¡Por supuesto que sí!”. A lo que yo añadía: «¿No crees que eso es indicativo de que *sí* crees en alguna forma de realidad moral que “existe” de forma externa a nosotros, aunque no la tengamos bien definida, y que ha de ser respetada con independencia de opiniones personales?». En la mayoría de los casos, se producía un silencio revelador: reflexión contrita, mutismo airado.

El amor, la libertad definitiva, nos constriñe más de lo que podría pensarse

¿En qué consiste la realidad moral y espiritual que ha de reconocerse para poder progresar como individuos maduros?

¿Cuál es el medio idóneo que produce paradójica liberación en su limitación, tal como lo es el agua para el pez? Sencillamente, el amor. El amor es la limitación más liberadora que pueda haber.

Uno de los principios presentes en el amor –y tanto da que sea amor de amistad como amor de relación íntima– es que ha de perderse primero la independencia personal para poderse alcanzar un mayor grado de intimidad. Si en verdad se aspira a las “libertades” que se siguen del amor –plenitud, seguridad, aprecio– habrá que poner primero límites a la propia libertad en más de una manera. Y no va de hecho a ser nunca posible tener una relación profunda y seguir al mismo tiempo tomando decisiones unilaterales impidiendo con ello que la persona objeto de nuestro afecto exprese también su opinión y deseo. Para experimentar de forma real y con profundidad el gozo liberador del amor hay que renunciar primero a la autonomía personal. La novelista francesa Françoise Sagan lo expresó muy acertadamente en una entrevista concedida a *Le Monde*. Tras afirmar que estaba satisfecha con la manera en que había conducido su vida y que, por ello, no tenía remordimiento alguno, matizó:

Entrevistador: *Entonces, ¿ha disfrutado siempre de la libertad deseada?*

Sagan: *Sí [...] aunque obviamente era menos libre cuando estaba enamorada de alguien [...] Pero no se está todo el tiempo enamorado. Con esa única salvedad [...] puedo decir que sí soy libre.*²⁸

La autora francesa estaba sin duda en lo cierto. Una relación de amor pone límites a las opciones personales. Lo cual nos enfrenta, una vez más, a la complejidad que se sigue del concepto

“libertad”. Los seres humanos experimentamos, de hecho, mayor libertad en las relaciones fundamentadas sobre la base del amor. Y eso es tan cierto que puede decirse que no llegaremos a ser nosotros mismos mientras no conozcamos el amor. Y el amor sano no se producirá mientras no exista un servicio desinteresado mutuo y una correlativa pérdida de independencia. C. S. Lewis lo expresó de forma muy elocuente:

Ames lo que ames, a buen seguro que tu corazón experimentará algún tipo de quebranto. Si lo que quieres es asegurarte de que permanecerá intacto, no se te ocurra confiárselo a nadie, ni siquiera a un animal de compañía. Procúrale toda suerte de distracciones y caprichos; evita todo compromiso; enciérralo a buen recaudo en el cofre o ataúd de tu egoísmo. Ahora bien, sucederá que en ese cofre –puesto a buen recaudo, sin luz que lo altere, en quietud absoluta, y privado de aire que lo renueve– experimentará pese a todo un cambio radical. No será desde luego cambio para quebranto, por ser ahora su naturaleza impenetrable e imposible de rescatar. Pero la alternativa a la tragedia, o al menos al riesgo de la misma, es y será siempre la condenación.²⁹

La libertad no consiste en ausencia de limitaciones y restricciones, sean internas o externas, sino en encontrar las adecuadas, esto es, aquellas que mejor se adecuan a nuestra naturaleza y que, por ello mismo, nos liberan.

Para que una relación en amor sea saludable ha de darse una pérdida mutua de independencia. No podrá ser nunca algo unilateral. Ambas partes deberán decir conjuntamente: “Me adaptaré a ti. Cambiaré por ti. Te serviré aun cuando suponga un

sacrificio”. Pero si tan sólo una de las partes hace el sacrificio y la entrega, mientras que la otra parte se queda con todo el liderazgo y la recompensa, la relación se convertirá en explotación opresiva, trastornándose ambas vidas por igual.

En una primera instancia, la relación con Dios puede parecer que coarta nuestra individualidad. Podría incluso pensarse que el régimen en esa relación va a ser el que Dios quiera imponer. Dios, en cuanto que ser divino, puede sin duda imponer su voluntad, y habremos de ser nosotros los que nos adaptemos a Dios. No cabe de hecho pensar que vaya a ser Dios el que se amolde a nuestras condiciones y servicio.

Ahora bien, aun siendo eso algo muy cierto e innegable en otras religiones y creencias, no es ni mucho menos el caso en el cristianismo. De forma absolutamente radical, Dios se ha adaptado a nosotros –en su encarnación y en su obra de expiación–. En Jesucristo, Dios se humanó, haciéndose vulnerable al sufrimiento y a la muerte. En la cruz, se sometió a nuestra condición de pecadores y murió en nuestro lugar para perdón nuestro. En radical hondura, Dios ha dicho en Cristo: “Me adaptaré a vuestra realidad. Cambiaré por amor a vosotros. Os serviré aun a costa de terrible sacrificio”. Y si Dios ha hecho todo eso por nosotros, podremos entonces nosotros también decir y hacer lo mismo para con Dios y para con otros. El apóstol Pablo dice al respecto: “el amor de Cristo nos *constríñe*” (2 Corintios 5:14).

Un amigo de C. S. Lewis le preguntó en cierta ocasión: “¿Es fácil amar a Dios?”. A lo que Lewis respondió: “Es fácil para los que le aman”.³⁰ Algo que no es tan paradójico como pueda pensarse. Cuando se está profundamente enamorado de alguien, se desea agradar a la persona amada. No se espera a que esa

persona te pida que hagas algo por ella. Tú mismo te afanas por averiguar qué cosas le hacen feliz. El siguiente paso es ponerlo por práctica, sin que importen esfuerzo o coste, y aun por muy difícil que pueda ser. “Tu deseo es orden para mí” es algo muy real que no se vive como algo opresivo. A un observador externo, puede que ese afán le parezca sin sentido y fuera de toda proporción: “Está siendo dominado”. Pero a la persona involucrada le parece estar tocando el mismísimo cielo.

Esa es la experiencia que el creyente vive con Jesús. El amor de Cristo le constriñe y le impulsa. El cambio experimentado en Jesús como Salvador personal hace que desaparezca el miedo a perder la propia libertad, siendo el inesperado resultado una mayor y auténtica libertad.

Capítulo 4

La iglesia es la responsable de tanta injusticia

“Me veo en la obligación de dudar de cualquier religión que tenga en su seno tan grande número de fanáticos e hipócritas –aseveró vehemente Helen, estudiante de Derecho–. Hay millones de personas que no son en absoluto religiosas y que, sin embargo, son mejores personas que muchos cristianos que conozco”.

“La Iglesia tiene tras de sí una dilatada historia de alianza con la injusticia y de destrucción de la cultura –añadió Jessica, otra de las estudiantes–. Si el cristianismo es la religión verdadera, ¿cómo es que pasan esas cosas?”.

Mark Lilla, profesor de la Universidad de Chicago, publicó –en *The New York Times Magazine*– su experiencia de “nacido de nuevo” siendo adolescente. Ya en la Universidad, se “desconvirtió”, renunciando a la fe cristiana. ¿Por qué sucedió eso? Al trasladarse de Detroit a Ann Arbor, Michigan, ingresó en una comunidad cristiana famosa en el ámbito nacional por su vitalidad espiritual. Pero, lo cierto, es que la experiencia fue “un terrible desengaño”. La comunidad tenía un régimen autoritario y jerárquico, y sus miembros eran “dogmáticos...y estaban ansiosos por hacerme seguir su línea doctrinal”. Desilusionado por unas maneras manipulativas y hasta belicosas, la impresión que tuvo es que utilizaban la Biblia para controlar las vidas de las personas, “y empecé a pensar que quizás la Biblia estaba equivocada [...] Ese

fue el primer paso en mi alejamiento del mundo de la fe...”.¹

Son muchas las personas que rechazan el cristianismo desde una postura intelectual precisamente por haber tenido una experiencia personal negativa en relación con las iglesias y con los cristianos. Pero lo cierto es que todos, sin excepción, tenemos una serie de predisposiciones intelectuales sobre la base de nuestra propia experiencia. Si, en el curso de tu vida, has tenido oportunidad de tratar con cristianos sabios y amorosos, maduros y con las ideas claras, y si, además, has conocido iglesias devotas y fieles en sus creencias pero, al mismo tiempo, generosas y preocupadas por la realidad social, te resultará mucho más fácil de entender y aceptar un enfoque intelectual del cristianismo. Pero si, en el polo opuesto, tu experiencia ha sido con cristianos nominales (que tienen el nombre, pero que no obran en consecuencia), o con personas legalistas, cerrados de mente y extremistas, entonces los argumentos a favor de una realidad factible del cristianismo te serán difíciles de aceptar, argumentando para ello falta de coherencia interna. La conclusión de Mark Lilla: “la Biblia tiene que estar equivocada”, no estuvo motivada por pura reflexión filosófica. Se trató más bien de oposición a la forma particular de determinadas personas de tratar de ejercer un poder omnímodo e inapelable sobre él, invocando para ello una pretendida autoridad sobre la base de la fe cristiana.

De ahí la necesidad de analizar las conductas de algunos de los seguidores del cristianismo –tanto a título individual como a título corporativo– que han ido socavando los cimientos de credibilidad de la fe cristiana para tantísimas personas. Tres son las cuestiones para destacar en este sentido. La primera de ellas es la cuestión de los innegables fallos de carácter de muchos creyentes. Si el

cristianismo es la auténtica verdad, ¿cómo es que, en tantísimos casos, se portan mejor los no creyentes? En segundo lugar, está la cuestión de las guerras y la violencia. Si el cristianismo es la verdad definitiva, ¿cómo es que la Iglesia institucional apoyó guerras, injusticias y violencia extrema en el curso de la historia? La tercera de ellas sería la espinosa cuestión del fanatismo. Así, incluso en el caso de que el cristianismo tenga realmente mucho que ofrecer, ¿qué razón puede haber para unirnos a personas soberbias, legalistas, cerradas mentalmente y por ello peligrosas en su fanatismo?

Fallos de carácter

A toda persona comprometida en alguna manera con la vida de iglesia, pronto se le hacen evidentes los múltiples fallos de fondo y forma del cristiano medio. De hecho, y en comparación con los organismos voluntarios no religiosos, son muchas las congregaciones de creyentes que recuerdan más un campo de batalla de partidismos y luchas personales que un organismo de entrega voluntaria. Los fallos morales de los líderes cristianos son bien conocidos. Puede, claro está, que la prensa se encargue de magnificar, con apenas disimulada aflicción, los casos más notables. Pero, aun así, lo cierto es que no son invenciones sin un fundamento. Los líderes cristianos, además, parecen ser, como mínimo, si no aún más, igual de corruptos que algunos líderes seculares.

Las vidas ejemplares de personas que se declaran irreligiosas son un hecho innegable. Si el cristianismo se corresponde en su fondo con lo que proclama ser, ¿no deberían ser los cristianos, en su conjunto, mejores personas que el resto?

Este supuesto se basa, sin embargo, en una premisa equivocada acerca de lo que el cristianismo proclama realmente sobre sí. Para empezar, la teología cristiana ha enseñado de siempre lo que denominamos *gracia común*. Santiago 1:17 dice expresamente: “Toda buena dádiva y todo don perfecto descende de lo alto, del Padre de las luces”. Lo cual significa que, con independencia de quién la realice, todo acto de bondad, de sabiduría, de justicia y de belleza es reflejo de una dádiva divina. Dios nos otorga múltiples dones, patentes “por pura gracia” —esto es, sin que nosotros seamos merecedores de ello por agencia propia—. Dones que Dios ha dispuesto para beneficio de toda la humanidad, y ello con independencia de raza, género y convicciones religiosas. Dones que han de contribuir al enriquecimiento y preservación del mundo.

Aun así, la teología cristiana no olvida hacer mención de los fallos de los creyentes y sus consecuencias. De ahí que se recalque, de forma particular, que la relación con Dios es y será siempre por pura gracia. Todo esfuerzo moral humano es insuficiente para producir salvación. Jesús, con su muerte en la cruz y su resurrección, ha obrado esa salvación, a la que sólo se accede por gracia, nunca como un don merecido. Todas las iglesias así lo creen y afirman. El crecimiento en madurez y los cambios en la forma de pensar y hacer, se suceden de forma progresiva tras la conversión. El error está en creer que tenemos que “poner en orden nuestra vida” antes que podamos merecer esa gracia. Eso *no* es lo que enseña el cristianismo. Lo que nos advierte ya de entrada que en las iglesias podemos encontrar personas inmaduras, e incluso de conducta condenable, a las que aún les quedará mucho camino por recorrer en cuanto a su forma de pensar y hacer tanto en los afectos como en lo moral y, más

aún, en lo espiritual. Un dicho popular lo expresa muy acertadamente: “La iglesia es hospital para pecadores, no museo de santos”.

El carácter sano y maduro suele depender de un ambiente familiar seguro y acogedor, y de un entorno social favorable, condiciones que no pueden darse por propia voluntad. La triste realidad es que son muchas las personas que vienen de situaciones familiares problemáticas, con modelos familiares perjudiciales y un dilatado historial de situaciones lamentables con falta de oportunidades. El resultado de todo ello es una carga de inseguridad, una hipersensibilidad patológica y una falta absoluta de confianza en la propia valía. La ira descontrolada, las adicciones a sustancias perjudiciales, el carácter débil y una cortedad paralizante suelen componer el resto del cuadro.

Imaginemos ahora que alguien con un pasado particularmente difícil se hace cristiano y, de entrada, se opera un gran cambio para mejor en su vida. Aun así, puede que sea persona menos segura de sí misma y menos disciplinada que aquella otra que, en fácil ajuste con el entorno, no siente particular necesidad de afiliarse a ninguna religión. Supongamos que conocemos simultáneamente a ambas personas. De no existir ahí un conocimiento previo de cada circunstancia particular, nada más fácil entonces que llegar a la conclusión que el cristianismo no merece realmente la pena, y que, además, los cristianos no son en absoluto consecuentes con sus propios ideales de comportamiento. De hecho, suele ser con frecuencia el caso que las personas que han vivido circunstancias muy difíciles, con un carácter moral deficiente, tienen sin embargo mayores probabilidades de reconocer su necesidad de Dios, y buscar apoyo y consuelo en el

cristianismo. De lo que sigue que habrá muchos casos de personas convertidas de procedencia problemática cuyas vidas no puedan compararse a las de personas con circunstancias personales más favorables y, por ello mismo, no interesadas de forma particular en lo religioso.² Si ponemos como símil la salud, nada más lógico y normal que encontrar los hospitales llenos de enfermos (“pecadores”) y no de personas saludables (que no tienen esa necesidad inicial).

La religión y la violencia

En otro orden de cosas, ¿no es muy cierto que las religiones oficiales fomentan la violencia? Christopher Hitchens, autor de *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, sostiene que, de hecho, así es. En su capítulo “Religion Kills”, presenta un panorama de violencia real, instigada por la religión, en ciudades tan distintas como Belfast, Beirut, Bombay, Belgrado, Belén y Bagdad. Su tesis es que la religión se hace eco de las diferencias raciales y culturales agravándolas. “La religión en poco se diferencia del racismo –afirma–. Cada respectiva propuesta, azuza y provoca a la contraria. La religión ha sido agente instigador en las tensiones tribales, desencadenando rencillas y odio sin tregua...”³

El argumento de Hitchens tiene su punto de verdad. La religión vuelve “transcendentes e insuperables” las diferencias culturales más simples, y ello de forma tal que las partes enfrentadas creen estar librando una batalla de proporciones cósmicas entre el bien y el mal. De ahí que se sostenga que “la religión todo lo envenena”. Las naciones nominalmente cristianas institucionalizaron en su momento el imperialismo, la violencia y la opresión por agencia de

la Inquisición y a través del comercio de esclavos. El totalitarismo militar del Imperio japonés de mediados del siglo XX tuvo su origen en una cultura influida profundamente por el sintoísmo y el budismo. El islam es terreno abonado en la actualidad para gran parte del terrorismo mundial, mientras que las fuerzas militares israelíes han dado prueba de ser brutalmente despiadadas. Los nacionalistas hindúes, en nombre de su particular religión, llevan a cabo ataques sangrientos contra iglesias cristianas y mezquitas musulmanas por igual. Lo cual viene a probar que la religión puede potenciar y agravar las diferencias hasta el punto de convertirlas en motivo y ocasión para la guerra, ejerciéndose entonces violencia y opresión sobre las minorías en oposición.⁴

Esa es, sin embargo, conclusión que presenta varios problemas. Los regímenes comunistas del siglo pasado, de Rusia, China y Camboya, erradicaron en su momento todo vestigio de religión organizada y de creencia en Dios. Como ilustre precursora estaría la Revolución francesa, con su radical rechazo de la religión por puro razonamiento intelectual. Todas esas sociedades se habían vuelto, por razonada convicción, seculares e irreligiosas. Pero, aun así, y aunque libres ya de toda atadura o presupuesto religioso, fueron gradualmente desvirtuándose hasta el punto de ejercer una violencia inusitada contra su prójimo. ¿Cómo explicarlo? Alister McGrath hace notar en ese sentido que, cuando la noción de Dios desaparece, las sociedades buscan de inmediato algo que lo sustituya, convirtiendo en trascendente cualquier otra cosa, y ello con el fin de aparentar o contar con una moralidad o “espiritualidad” de índole superior. Los marxistas hicieron del Estado un absoluto y un fin en sí mismo, haciendo los nazis lo mismo con la raza y la pureza de sangre. Incluso los ideales más puros de libertad e igualdad pueden ser manipulados para ejercer

violencia gratuita. En 1793, cuando Madame Roland fue llevada al cadalso bajo falsas acusaciones, se inclinó por propia voluntad ante la estatua que personificaba la libertad en la Plaza de la Revolución, diciendo al mismo tiempo “*Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre*”.⁵

La violencia perpetrada en nombre del cristianismo es una terrible realidad que ha de ser reconocida y remediada. No hay posible excusa para su práctica. En el siglo presente, sin embargo, la violencia se ha nutrido por igual del secularismo y del absolutismo moral. Las sociedades que han desechado la religión se han vuelto, como mínimo, tan opresivas como aquellas permeadas por una realidad religiosa. Por lo que cabe pensar que hay un impulso tendente a la violencia profundamente arraigado en el corazón humano, que se exterioriza con independencia de las creencias que suscriban colectivos muy distintos, ya sean capitalistas o socialistas, religiosos o irreligiosos, individualistas o jerárquicos. En última instancia, la existencia de la violencia y la guerra en una sociedad dada no necesariamente rebate las creencias prevalentes en esa sociedad.

El fanatismo

Quizás el máximo factor de rechazo respecto al cristianismo para el ciudadano medio no sea tanto la violencia y los conflictos bélicos, pese a toda su crudeza, como la perniciosa sombra del fanatismo que planea sobre todo ello. Muchos de los que no creen, tienen familiares o amigos que han “nacido de nuevo” y que, aun así, están ahora inexplicablemente comprometidos con extremismos de todo signo y condición. Como hecho característico, comienzan a expresar en voz audible su desacuerdo

con distintos grupos y sectores de nuestra sociedad, con especial inquina hacia el cine y la televisión, o el partido demócrata, o los homosexuales, o los que creen en la realidad de la evolución, y asimismo los jueces activistas, los integrantes de otras religiones, y los valores que se enseñan en la actualidad en los colegios estatales. En la defensa de la verdad de su fe, se manifiestan intolerantes y farisaicos, actitud rabiosamente exclusivista que muchos no dudarían en calificar de fanatismo intolerante.

El común denominador del ciudadano medio es tratar de entender a los cristianos juzgando entre un “nominalismo” inane y un “fanatismo” radical. El cristiano nominal sería aquel que lo es sólo de nombre, que no practica su fe, y que puede incluso que no crea en su doctrina. El fanático, en cambio, es aquel que es percibido como excesivo en sus creencias y de práctica desmesurada en su fe. Dentro de ese esquema del ciudadano tipo, lo deseable sería un cristianismo entre esos dos extremos, que no lo toma demasiado en serio, que lo cree, sí, pero sin estar demasiado comprometido con ello. El problema con ese enfoque es que la fe cristiana queda básicamente reducida a poco más que reglas para mejorar la conducta moral. Los cristianos que viven con fervor su fe pueden ser vistos como moralistas intensos, o ser considerados como en tiempos de Jesús, como fariseos. Las personas farisaicas dan por sentado que están a bien con Dios porque se conducen correctamente y, aparentemente, creen la debida doctrina. Lo que fácilmente suscita un sentimiento de superioridad respecto a los que no comparten su religiosidad, pasando acto seguido a poner por práctica distintas formas de abuso, de exclusión y de opresión. Fanatismo, pues, destilado en su más pura esencia.

Ahora bien, ¿qué ocurriría si lo que entendemos como núcleo central de la fe cristiana es la salvación por la gracia, esto es, no salvación por aquello que hacemos sino por aquello que Cristo ha hecho por nosotros? El creer que Dios te acepta por pura gracia es una noción que induce a una profunda humildad. Las personas fanáticas lo son no porque estén demasiado comprometidas con el evangelio, sino porque no se han comprometido en la debida forma y comprensión de la fe.

Detengámonos a pensar en personas conocidas que consideremos fanáticas. Su actitud es de prepotencia, convencidas de lo acertado de sus opiniones, insensibles ante los sentimientos de los demás y despiadados en su trato con el prójimo. ¿A qué obedece semejante actitud? Evidentemente, no por ser excesivamente cristianos, sino porque no han entendido y experimentado la fe cristiana en su forma más genuina. Se manifiestan fanáticamente celosos y en exceso atrevidos, pero sin hacer de ese celo algo agradecido, humilde, amoroso, empático, perdonador y comprensivo —como fue en cambio el ejemplo que nos dejó Cristo—. Por estar convencidos de que el cristianismo es un método de progreso personal, imitan a Jesús en su ira contra los comerciantes del templo, olvidando al Jesús que dijo, “El que esté libre de culpa, que tire la primera piedra” (Juan 8:7). Lo que nos choca como fanatismo excesivo es en realidad un fracaso a la hora de verdaderamente comprometerse con Cristo y su evangelio.

La crítica bíblica de la religión

El extremismo y el fanatismo, con su posible derivación en injusticia y opresión, son un peligro constante para todo colectivo religioso. Pero, para los cristianos, el antídoto no está en rebajar el

fondo de su doctrina y moderar el tono de su fe, sino, y muy por el contrario, en tener una más sólida y bien cimentada fe en Cristo a la luz de la verdad de la Palabra y sus enseñanzas. Los profetas bíblicos así lo entendieron. El estudioso Merold Westphal documenta el modo en que el análisis de Marx de la religión como instrumento de opresión ya había sido anticipado por los profetas hebreos Isaías, Jeremías y Amós, y hasta por el propio mensaje de los Evangelios en el Nuevo Testamento. Marx, según Westphal, no fue original en su crítica de la religión, ¡la Biblia se le adelantó en unos cuantos siglos!⁶

Jesús hizo en su tiempo una muy sólida y bien trabada crítica de la falsa religiosidad. Su conocido Sermón del Monte (Mateo, capítulos 5, 6 y 7) no es una crítica alusiva a las personas irreligiosas, sino justamente a las extremistas en su religiosidad. En su célebre discurso, las gentes contra las que van dirigidas sus críticas oran, dan dinero para los pobres y se esfuerzan por poner en práctica los preceptos bíblicos, pero con la sola intención de obtener reconocimiento público y el poder civil que de ello pueda derivarse. De hecho, están convencidos de que van a situarse por encima de la media, e incluso hasta por encima de Dios, por razón de su escrupulosa práctica de la religión (“Piensan que serán oídos por su vana palabrería”, Mateo 6:7). Actitud que, en su engreimiento, les lleva a juzgar y condenar a los demás, dispuestos siempre para criticar, pero reacios a aceptar críticas acerca de ellos mismos. Lo que sobradamente justifica el calificativo de fanáticos.

En sus enseñanzas, Jesús se dirigió en muchas ocasiones, de forma expresa, a las gentes que se tenían por respetables y honrosas, “Hasta los publicanos y las ramera os preceden en el reino de los cielos” (Mateo 21:31). Condenó, además,

incesantemente el lenguaje hiriente del legalismo, el creerse moralmente superior a los demás, la estrechez de miras y el amor desmedido al poder y a las riquezas (“Limpiáis lo de fuera del vaso y del plato, pero por dentro estáis llenos de rapacidad y de maldad [...] Desatendéis la justicia y el amor a Dios [...] Cargáis a las gentes con cargas que no pueden soportar, y no levantáis ni un dedo para ayudarles [...] devoráis las casas de las viudas, y hacéis largas oraciones para que todo el mundo os vea”, Lucas 11:39-46; 20:47). No debería entonces sorprendernos que fuera el estamento jerárquico religioso el que condenó a Jesús a morir en una cruz. El teólogo suizo Karl Barth resalta que fue la iglesia, y no el mundo, la que crucificó a Cristo.⁷

Jesús dio continuidad a los profetas en la línea de Isaías, el cual no vaciló en dirigirse al pueblo israelita en los siguientes términos:

“Me buscan cada día, y quieren saber mis caminos, como gente que hubiese hecho justicia, y que no hubiese dejado la ley de su Dios; me piden juicios justos, y quieren acercarse a Dios. ¿Por qué, dicen, ayunamos, y no hiciste caso; humillamos nuestras almas, y no te diste por entendido? He aquí que en el día de vuestro ayuno buscáis vuestro propio gusto, y oprimís a todos vuestros trabajadores. He aquí que para contiendas y debates ayunáis y para herir con el puño inicualemente; no ayunéis como hoy, para que vuestra voz sea oída en lo alto. ¿Es tal el ayuno que yo escogí, que de día aflija el hombre su alma, que incline su cabeza como junco, y haga cama de cilicio y de ceniza? ¿Llamaréis esto ayuno, y día agradable a Jehová? ¿No es más bien el ayuno que yo escogí, desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión, y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo? ¿No es que partas tu pan con el hambriento, y

a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo, lo cubras, y no te escondas de tu hermano?” (Isaías 58:2-7).

¿Qué criticaban por igual Jesús y los profetas? Desde luego, no la oración y el ayuno, ni la obediencia a las directrices bíblicas para conducirse en la vida. La cuestión es que las personas que hacen de la religión una norma tienden a servirse de los preceptos éticos y espirituales como medio para tener poder sobre otros, incluyéndose ahí a Dios mismo, buscando ganarse, además, su favor mediante ritos y buenas obras, lo cual aboca a un énfasis excesivo en las formas religiosas externas y a una forma de avaricia encubierta, a un burdo materialismo y a una práctica sistemática de la opresión social. Aquellos que buscan agradar a Dios por su devoción y su integridad moral, creen que tienen por ello derecho a un trato deferente y a ejercer poder sobre los demás. Pero el Dios de Jesús y de los profetas concede la salvación gratuitamente. A Dios no puede manipularse por actos religiosos y una moral acomodaticia, a Dios se accede tan sólo a través de un arrepentimiento personal, *renunciando* por ello a toda ambición de poder. Si somos salvos por pura gracia, sólo podemos mostrarnos humildes y agradecidos, haciendo extensiva nuestra buena disposición al trato con los demás. Jesús así se lo encomendó expresamente a sus discípulos: “El que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos” (Marcos 10:43-45).

En las palabras de crítica de Jesús y de los profetas, la religión farisaica se caracteriza por su insensibilidad ante la justicia social, mientras que la fe verdadera se hace manifiesta en una genuina preocupación por los pobres y los marginados. El teólogo suizo

Juan Calvino, en sus comentarios acerca de los profetas hebreos, afirma que Dios se identifica hasta tal punto con los pobres que su clamor en la angustia no es sino manifestación del propio dolor divino. La Biblia nos enseña que el trato que les dispensemos será el que en realidad estemos dándole a Dios.⁸

Al no tener la Iglesia excusa alguna para su participación en la opresión de las gentes, es importante recordar que es la propia Biblia la que nos proporciona los instrumentos necesarios para un correcto análisis y para una crítica del apoyo prestado en nombre de la religión a causas injustas *desde la propia fe*. El historiador C. John Sommerville sostiene que, incluso en las más severas críticas seculares del cristianismo, se hace precisamente uso de los contenidos básicos de la fuente que critican para poder llevar a cabo su denuncia.⁹ Muchos critican a la Iglesia por su desmedida ansia de poder y por ocuparse en primer lugar de sus propios intereses; pero son, sin embargo, muchas las culturas y las sociedades en las que la adquisición de poder y respeto es considerado un bienpreciado y necesario. ¿Cuándo, pues, se elaboró esta lista de virtudes con las que juzgar los pecados de la Iglesia?, se pregunta Sommerville. La respuesta es que surgió en el propio seno de la fe cristiana.

Para ilustrar este punto a sus estudiantes, Sommerville les invita a hacer un experimento mental. Señala de entrada que las tribus europeas del Norte, anteriores a la llegada del cristianismo, como fue el caso de los anglosajones, vivían en sociedades fundamentadas en el concepto de honor. Eran culturas en las que la vergüenza era algo inaceptable y en las que se hacía particular hincapié en el mutuo respeto. Los monjes cristianos que trataron de convertirlos al cristianismo proponían una serie de valores

basados en la caridad y en desear lo mejor al prójimo. Para establecer la diferencia de fondo, les pide a sus alumnos que imaginen ver a una anciana caminando por la calle en dirección hacia ellos, es de noche y lleva un bolso enorme. ¿Por qué no darle un empujón y coger el bolso y el dinero que pueda tener? La respuesta en una cultura basada en el honor y la vergüenza es que eso es algo que *no* se debe hacer, porque si te aprovechas del débil serás una persona despreciable. Nadie te respetaría y tampoco tú te respetarías. Es, pues, una ética que parte de uno mismo. Y la cuestión de fondo ahí es cómo afectaría eso a tu honor y a tu reputación. Pero existe también la posibilidad de enfocar la cuestión desde la perspectiva de las consecuencias para la persona asaltada, viendo cómo afectaría esa pérdida de dinero tanto a la víctima como asimismo a posibles personas dependientes de ella. Si se opta entonces por no quitarle el bolso es por desear lo mejor para ella y para las posibles personas afectadas. Con lo cual estaríamos ante una ética que se plantea la situación ajena. El pensamiento habría estado por completo adentrado en la anciana.

Ahora bien, en su dilatada práctica profesional, Sommerville pudo constatar que la inmensa mayoría de los estudiantes razonaba sobre la base del segundo paradigma, aplicando una ética centrada en el otro. Como historiador, les hacía ver entonces cuán cristiana era su orientación en asuntos de ética y moral. El cristianismo cambió sustancialmente los valores de unas sociedades que se habían regido hasta entonces por nociones de orgullo personal y de consideración de uno mismo, anteponiendo el poder al servicio, la valentía a la concordia, la gloria a la humildad, la lealtad a la tribu a la igualdad de derechos.¹⁰

Las críticas del mundo acerca de la opresión y las injusticias

cometidas por la iglesia cristiana son posibles por su propio trasfondo cristiano. Los fallos de la Iglesia pueden de hecho entenderse desde una perspectiva histórica como una imperfecta aplicación y práctica de los principios básicos del evangelio cristiano. Sommerville señala que cuando las tribus anglosajonas oyeron por primera vez el evangelio se mostraron incrédulos. No entendían cómo iba a ser posible sobrevivir sin un respeto reverente al poder, a la fuerza bruta y al temor que inspiran. Al convertirse, no fueron del todo consecuentes, manteniendo sus antiguas ideas al respecto. Tendieron a fusionar la ética centrada en el respeto a lo ajeno y su antigua manera de hacer las cosas. Apoyaron las Cruzadas como forma de proteger el honor de Dios y el suyo propio. Dejaron, por tanto, que los monjes, las mujeres y los siervos pusieran por práctica unas virtudes que, en cambio, no se consideraban apropiadas para hombres de honor y guerra. No ha de extrañarnos, pues, que haya tanto que lamentar y subsanar en la historia de la Iglesia. Pero, aun así, la opción drástica de renunciar por completo a los principios cristianos nos dejaría sin ninguna base crítica.¹¹

¿Qué respuesta cabe dar, pues, a las críticas justas pero demolidoras de la historia de la Iglesia cristiana? Evidentemente, *no* se trata de renunciar a la fe cristiana, porque de así hacerlo nos encontraríamos sin la base y sin los recursos necesarios para poder corregir pasados errores. En su lugar, hay que hacer progresos en el camino hacia una más plena y profunda comprensión de lo que es en realidad el cristianismo. La propia Biblia nos precave de posibles abusos por parte de la religión, proporcionándonos por ello los medios necesarios para resolución de conflictos. Es justamente por eso que la historia cristiana nos ofrece notables ejemplos de autocorrección. Dos casos en concreto merecen una

atención particular.

Justicia en nombre de Jesús

Una terrible lacra en la historia del cristianismo ha sido el tráfico de esclavos. A la vista de que el cristianismo era la religión dominante en las naciones que comerciaron con seres humanos, las iglesias han de asumir ahora la responsabilidad que les corresponde, junto con las sociedades que lo permitieron. Ahora bien, aun siendo sin duda el caso que la esclavitud, en cualquiera de sus posibles formas, fue una práctica virtualmente universal en toda civilización, es también muy cierto que fueron los cristianos los primeros en alzar su voz para denunciarlo como algo inadmisible. El sociólogo de la Historia del cristianismo, Rodney Stark, lo explica así:

Pese a haberse negado de forma sistemática la evidencia al respecto, lo cierto es que las ideas de oposición a la esclavitud hicieron su aparición en la teología cristiana poco después del declive de Roma, resultando en la gradual desaparición de la esclavitud, salvo en algunos casos aislados y dispersos en la Europa cristiana. Posteriormente, la esclavitud fue introducida en el Nuevo Mundo por agentes europeos, y en patente oposición al dictado del Papa, hecho que ha sido convenientemente “olvidado” por la historia hasta época reciente. Finalmente, el movimiento de abolición de la esclavitud en el Nuevo Mundo tuvo su inicio con activistas cristianos viéndose finalmente coronado con el éxito.¹²

Los cristianos se pusieron a trabajar para poner fin a la esclavitud no desde una plataforma de reivindicación de los

derechos humanos, sino porque su práctica contravenía claramente la voluntad divina. Las formas de servidumbre de los tiempos antiguos y la costumbre bíblica de los siervos propiedad de su señor habían sido crueles, y los abolicionistas cristianos entendían que una forma de esclavitud de por vida, con prejuicio de raza y rapto con aplicación de violencia, no podía justificarse a la luz de la enseñanza bíblica, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.¹³ Figuras de la talla de William Wilberforce en Gran Bretaña, John Woolman en América, y muchos otros más, dedicaron su vida por entero a poner fin a la esclavitud en nombre de Cristo. Los beneficios de ese comercio eran tan grandes que había incluso en el seno de la propia iglesia quienes trataban de justificarlo. Fueron lamentablemente numerosos los líderes de iglesia que defendieron su continuidad. La batalla para corregir esos errores fue tarea titánica.¹⁴

Cuando los abolicionistas consiguieron finalmente tener a la sociedad de su lado para ponerle fin, los plantadores de las colonias pronosticaron que la emancipación les costaría a los inversores enormes sumas de dinero y que a ello seguiría un aumento astronómico en el precio de los bienes de consumo. Pero eso no hizo cejar a los abolicionistas en su lucha dentro del Parlamento. De entrada, accedieron a compensar a los plantadores por esclavo liberado con un coste total que suponía la mitad del presupuesto anual del Gobierno británico. El Acta de Emancipación se aprobó en 1833, con un coste final tan elevado para el pueblo británico que hubo un historiador que no dudó en calificar la abolición de la esclavitud de “economicidio voluntario”.

Rodney Stark hace notar el modo en que los historiadores han tratado desesperadamente de llegar a una conclusión respecto a la

razón que movió a los abolicionistas para hacer voluntariamente tantos sacrificios en aras del fin de la esclavitud. En cita del historiador Howard Temperley, la historia de la abolición es chocante dado que la mayoría de los historiadores creen que toda conducta política es siempre interesada. Pero aun a pesar del hecho que cientos de expertos en los últimos cincuenta años han buscado formas de explicarlo, dice Temperley, “ni uno sólo de ellos ha conseguido demostrar que aquellos que hicieron campaña para poner fin al comercio de esclavos [...] obtuvieron de ello ganancia alguna [...] o que las medidas tomadas fueran otra cosa que costosas para el país”. La esclavitud fue abolida porque era un mal injustificable y los cristianos fueron los primeros en señalarlo.¹⁵ La capacidad para la autocorrección del cristianismo, unida a su crítica de injusticias de respaldo religioso, quedó confirmada.

Otro caso clásico en esa misma línea es el del movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos a mediados del siglo XX. En un importante documento histórico sobre dicho movimiento, David L. Chappell demuestra que no se trató, en primera instancia, de un movimiento político sino que fue principalmente religioso y genuinamente espiritual. La población blanca liberal del norte del país, defensora de los líderes de los derechos civiles afroamericanos, no proponía una desobediencia civil, ni un ataque directo a la segregación. Dada su creencia secular en la bondad del ser humano, pensaron que la educación, unida a una ilustración, resultaría en un progreso social y racial inevitable. Chappell sostiene al respecto que los líderes negros tenían en cambio una más acertada comprensión de la pecaminosidad del corazón humano, evidente en su denuncia de la injusticia según el modelo de los profetas hebreos. Chappell pone asimismo de relieve que

fue la fe viva de los afroamericanos lo que les dio fuerzas para perseverar en su demanda de justicia aun a pesar de una violenta oposición. De ahí que Chappell concluya que no puede en verdad entenderse lo que realmente ocurrió de no considerarse el movimiento de los Derechos Civiles como un genuino avivamiento religioso.¹⁶

Cuando Martin Luther King, Jr., se enfrentó al racismo en el seno de la iglesia de raza blanca en el Sur, no hizo un llamamiento para que se volviera más secular. Basta para comprobarlo con leer sus sermones, y su “Carta desde la Prisión de Birmingham”, en la que su línea de argumentación invocaba, como principio básico, la ley moral instituida por Dios y las enseñanzas de las Escrituras. Instaba a los creyentes blancos a ser *más fieles* a sus propias creencias y a tomar conciencia de lo que la Biblia realmente enseña. No dijo en momento alguno: “La verdad es algo relativo y todo el mundo es libre de determinar lo que considera justo o injusto según propio criterio”. Ahora bien, si todo es relativo, no habría nunca un incentivo para que las gentes blancas del Sur renunciasen voluntariamente a su poder. A la vista de esa realidad, King invocó las palabras del profeta Amós: “Corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo” (Amós 5:24). El más grande paladín de la justicia en nuestra era sabía que el antídoto contra el racismo no era un cristianismo diluido, sino, y muy por el contrario, un cristianismo más profundo y verdadero.

Wilberforce y King no fueron los únicos líderes que han contribuido a cambiar el curso de la historia en contra de la injusticia en nombre de Cristo. Al ponerse fin al *apartheid* en Sudáfrica, todo el mundo temía que se produjera un auténtico baño de sangre, en el que las antiguas víctimas del sistema

tomaran violenta venganza en sus perseguidores, al tiempo que los antiguos opresores se defendían haciendo uso de la fuerza. Pero nada de eso ocurrió. En su lugar, a mediados de los años 90, líderes cristianos de la talla moral del obispo Desmond Tutu crearon una muy notable Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación. El propio nombre era ya indicativo de su misión y los principios que lo sustentaban. Se brindaba con ello a las víctimas la oportunidad de contar su historia en público. Pero no sólo eso. Los antiguos agentes de opresión y violencia tuvieron igualmente la oportunidad de contar la verdad de los hechos y solicitar amnistía. Ninguna de ambas partes quedó exenta de aparecer ante la comisión, donde hubo oportunidad de oír los distintos informes sobre la violación de derechos humanos y se tomaron en consideración las solicitudes de amnistía tanto de parte del antiguo estado de apartheid como por parte del Congreso Nacional Africano. Sin estar libre de fallos y críticas, la comisión cooperó en la transición a un Gobierno mayoritario con menor derramamiento de sangre de lo que podría esperarse.

A finales del siglo XX, la Iglesia Católica del este de Europa se negó a dejarse asfixiar por el comunismo. Con “paciencia, con velas, y con cruces” se puso en marcha una cadena de acontecimientos que marcó el fin de los regímenes totalitarios. El sacerdote polaco Jerzy Popieluszko, con sus palabras y sus acciones, lideró el movimiento hasta la obtención de unos sindicatos libres en la Polonia comunista de la década de los 80. Al ser asesinado por la policía secreta, más de 250.000 personas asistieron a su funeral, incluido Lech Walesa, cuyo movimiento Solidaridad fue instrumental en la caída definitiva del Gobierno comunista. Muchos de los que asistieron a ese funeral, desfilaron delante del cuartel de la policía secreta con pancartas en las que se

leía “Perdonamos”.¹⁷ El trasfondo cristiano del movimiento de resistencia fue una realidad innegable.

Hay una larga lista de mártires que se pusieron al lado de los oprimidos en nombre de Jesús, como fue el caso del arzobispo Óscar Romero en El Salvador. Romero fue nombrado Arzobispo por razón del talante conservador y ortodoxo de su visión de la doctrina. Desde su nuevo cargo, pudo constatar de forma irrefutable la violencia ejercida de forma crónica contra las clases más humildes por parte del Gobierno. Su valiente denuncia pública de tan flagrante conculcación de los derechos humanos le supuso ser abatido a balazos en 1980 mientras celebraba misa en su parroquia.

El conocido mártir luterano, Dietrich Bonhoeffer, pastoreaba dos comunidades de habla alemana en Londres al acceder Hitler al poder. Negándose a permanecer alejado del conflicto, regresó a Alemania para formar parte de un seminario no autorizado de la Iglesia Confesante, formando parte de las congregaciones cristianas que se negaron a firmar el juramento de adhesión y lealtad al régimen nazi. Bonhoeffer escribió un texto ya clásico, *El precio del Discipulado*, en el que hacía una crítica realista de la religión y de la iglesia del momento. En recuerdo de Jesús y de los profetas, Bonhoeffer resaltó la muerte espiritual y la fatua complacencia que habían hecho posible que muchos decidieran colaborar con Hitler, desentendiéndose de los marginados y anulados por el sistema. Bonhoeffer fue finalmente arrestado y ahorcado por “traición” al nazismo.

En las cartas redactadas durante su encarcelamiento, Bonhoeffer da razón del modo en que la fe cristiana le dio fuerzas para poder renunciar a cualquier privilegio en beneficio de otros. Karl Marx

sostenía que si se cree en otra vida tras la muerte, no vas a preocuparte de hacer mejor el mundo presente. Aunque también puede afirmarse lo contrario. Si sólo existe esta vida, y lo único que vamos a sacar de ella son bienes materiales, sea amor, comodidades, o riquezas ¿qué podría impulsarnos a sacrificarlo por otros? Pero Bonhoeffer tenía un gozo y una esperanza en Dios que daban sentido a lo que quiso hacer:

No son los actos religiosos los que hacen al cristiano, sino el participar en el sufrimiento de Dios en la vida secular. En eso consiste la metanoia [arrepentimiento]: en no pensar en primer lugar en las propias necesidades y problemas, en nuestros pecados y temores, sino en dejarse prender en el camino de Jesucristo [...] El dolor es ángel santo [...] A través suyo los seres humanos han alcanzado más grandes cimas que por medio del disfrute de las cosas del mundo [...] El dolor de la espera, que puede llegar a ser incluso físico, tiene que manifestarse, y no hay razón para querer siempre evitarlo. Pero sí que es sin duda igualmente cierto que hay un ángel todavía más santo que el del dolor, y ese es el del gozo que disfrutamos en Dios.¹⁸

¿Qué sentido tiene traer a colación todos esos ejemplos? Martin Luther King estaba en lo cierto. Cuando se cometen injusticias en nombre de Cristo se traiciona el verdadero espíritu de aquel que murió injustamente y que, aun así, solicitó perdón para sus enemigos. Cuando las personas entregan sus vidas para liberar a otros tal como hizo Jesús, están de hecho actualizando el cristianismo genuino al que apelaban Martin Luther King, Jr., Dietrich Bonhoeffer y otras muchas voces de creyentes en el curso del tiempo.

Capítulo 5

¿Cómo puede un Dios bueno condenar a las personas al infierno?

“Yo dudo de la existencia de un Dios que todo lo juzga y que exige sangre para ser aplacado –comentó con gesto perplejo Hartmut, estudiante de postgrado procedente de Alemania–. Resulta que alguien tuvo que morir para que el Dios del cristianismo pudiera perdonarnos. Pero yo me pregunto, ¿por qué no puede sencillamente perdonar? Además, están también todas esas historias del Antiguo Testamento en las que Dios ordena la matanza de miles de personas”.

“Estoy de acuerdo contigo en que todo eso plantea un grave problema –respondió Josie, encargada de una galería de arte en el Soho–. Pero para mí el problema principal es el infierno. El único Dios que sería creíble para mí es un Dios de amor. El Dios de la Biblia es una divinidad primitiva que hay que aplacar con el dolor y el sufrimiento de seres humanos”.

En 2005, Rick Warren, pastor de una megaiglesia y autor del éxito de ventas *Una vida con propósito*, tuvo un intercambio de ideas con un destacado periodista en un foro de opinión patrocinado por Pew Foundation. A algunos de los allí presentes les suponía un problema la posible implicación civil de una creencia cristiana particular, a saber, que Dios condena a algunas personas a castigo eterno. Uno de los participantes se dirigió a Warren en los siguientes términos:

Puede que para Vd. no sea un problema la contradicción implícita en que Wendy [una de las periodistas presentes, no cristiana] sea plena ciudadana norteamericana, y merecedora por ello de toda la protección que en la vida presente pueda merecer el miembro más veterano de su congregación, y que cuando ella muera vaya a ir al infierno porque no es salva, tal como Vd. lo entiende en cristiano. La pregunta entonces es, ¿cree verdaderamente que los seguidores de su iglesia —o las personas que asisten a cualquier otra iglesia, las personas que leen los libros que Vd. escribe, y las personas a las que Vd. se dirige incluso al nivel mundial— tienen realmente una mente tan sofisticada como para poder aceptar semejante contrasentido?...¹

A lo que Warren respondió que, en su opinión, no había contradicción alguna entre ambas cuestiones. Respuesta que, sin embargo, no convenció a la mayoría de los periodistas asistentes, y objetaron que el infierno como destino para algunos lleva implícita una desigualdad en cuanto a la dignidad y la valoración de las personas. Lo cual no hacía sino poner de relieve las dudas de muchos respecto al concepto cristiano de un Dios que juzga a las personas, condenándolas al infierno y que, además, semejante creencia resulta en exclusión, abuso, división y manifiesta violencia.

En nuestro entorno cultural y social, el juicio divino es una de las doctrinas cristianas que más ofenden. Como ministro de culto y como predicador, me encuentro a menudo hablando acerca de textos bíblicos que tratan de la ira de Dios, del juicio final y de la doctrina de la condenación al infierno. Durante muchos años

mantuve abierto un foro para responder dudas y preguntas tras los cultos del domingo. La dinámica era de “tormenta” de preguntas acerca de todas esas enseñanzas. Yo entendía perfectamente que les causaran problemas estos aspectos de la fe cristiana histórica. Y aun siendo, sin duda, la objeción al juicio y al infierno una actitud más visceral que duda metódica, siguen estando ahí presentes unas creencias muy específicas. Procedamos a examinarlas por orden.

No puede haber un Dios de juicio

Robert Bellah, en su muy influyente libro *Habits of the Heart*, se ocupa del “individualismo de expresión” dominante en la cultura americana. En ese sentido, apunta que el 80% de los norteamericanos piensa que “cada individuo tiene derecho a su propia fe o religión con independencia de cualquier iglesia o sinagoga”.² La conclusión de Bellah es que, para el común de la mentalidad nacional, la verdad moral es algo relativo que tiene que ver exclusivamente con la conciencia personal. Así, se piensa más bien en un Dios de amor, favorable al ser humano independientemente de su conducta. Pero, en el punto opuesto de la cuestión, se resiente la idea de que ese Dios pueda castigar a las personas por creencias personales que puede que sean erróneas. Lo interesante a notar es que tal actitud viene avalada por una visión del desarrollo de la cultura en la historia.

En su libro *The Abolition of Man*, ya todo un clásico, C. S. Lewis indica lo que él veía cómo las principales diferencias entre la visión antigua y moderna de la realidad. Para ello empieza por desmontar la creencia de que los antiguos creían en la magia y que después hizo su aparición la ciencia moderna y ocupó su lugar.

Como experto en estudios medievales y la posterior transición a la modernidad, Lewis sabía bien que había habido muy poco de mágico en ese período y que la verdadera edad dorada de lo mágico habían sido los siglos XVI y XVII, coincidiendo justamente con el desarrollo de la ciencia moderna y, según contendía, con una misma génesis.

La indagación seria en lo mágico y en lo científico nació en parto doble: la primera de esas criaturas era débil y enfermiza y pronto murió, la otra era fuerte y prosperó. Aun así, fueron gemelas en su primer momento, naciendo de un mismo impulso.³

Lewis da razón de ese impulso como novel aproximación a la realidad moral y espiritual:

Hay un nexo de unión entre la magia y las ciencias aplicadas, pero desmarcándose ambas por igual de la “sabiduría” de épocas anteriores. Así, para los sabios de otros tiempos, el problema principal había sido cómo adecuar el alma espiritual a la realidad física, siendo su respuesta el conocimiento obtenido mediante autodisciplina y virtud. Tanto para la magia como para las ciencias aplicadas, el problema consistía en someter la realidad a los deseos del hombre: la solución era, pues, la técnica; y ambas disciplinas, en la aplicación de su técnica, se hallan en disposición de hacer cosas hasta entonces tenidas por deleznable y impías...⁴

En los tiempos antiguos, se daba por supuesta la existencia de un orden moral externo al yo, intrínseco al entramado propio del universo. El violar ese orden metafísico tenía consecuencias tan

graves como las de la trasgresión de la realidad física al poner la mano en el fuego. La actitud sabia era la de obrar en conformidad con los distintos órdenes de lo creado. Sabiduría que, por otra parte, se adquiría ejercitando el propio carácter en humildad, en compasión, en valor, en discreción y en lealtad.

El advenimiento de la modernidad alteró por completo ese modelo. En última instancia, la realidad era cosa no tanto de un orden sobrenatural sino de un mundo natural maleable. Así, en vez de tratar de amoldar nuestros deseos a la realidad, nos afanamos por controlar y configurar la realidad según intereses personales. Donde antes se discernía ansiedad, prescribiéndose un cambio de carácter espiritual, la modernidad habla de técnicas de manejo del estrés.

Lewis era consciente de que sus lectores podían pensar que estaba en contra del progreso científico como tal, asegurando vehemente todo lo contrario. Su intención era hacernos ver que la modernidad se había gestado en un ámbito de “sueños de poder”. Escribiendo durante la Segunda Guerra Mundial, Lewis era consciente de vivir en medio de uno de los más amargos frutos del espíritu moderno. J. R. R. Tolkien, amigo de Lewis, reflejó en su trilogía, *El Señor de los anillos*, las consecuencias de un ansia desmedida de control y poder, que para nada tiene en cuenta la sabiduría y el disfrute gozoso de la creación de Dios, tal como ésta es.⁵

El espíritu de la modernidad nos dejó la carga de discriminar entre lo que está bien y lo que está mal. Esa recién adquirida confianza en que podemos controlar el entorno físico a nuestro antojo ha ido creciendo hasta el punto de hacernos creer que podemos incluso remodelar el ámbito de lo metafísico. De ahí que

no nos parezca justo que podamos primero determinar que el sexo fuera del matrimonio es algo permisible, para luego encontrarnos con que existe un Dios que va a castigarnos por ello. Estamos tan convencidos de que nos asisten derechos personales que la mera idea de un Día del Juicio Divino nos parece imposible. Aun así, y tal como Lewis se esfuerza por hacernos ver, esa renuencia va ligada a la búsqueda desmedida de control y poder que tan terribles consecuencias ha tenido en la historia más reciente. Pero no toda la raza humana ha aceptado la visión de las cosas de la modernidad. ¿Qué razones hay para que pensemos que es un proceso ya irreversible?

En una de las sesiones del foro tras el culto, una de las personas presentes dijo que la mera idea de la existencia de un Dios que juzga era ya algo ofensivo. A lo que yo respondí preguntando: “¿Por qué en cambio no le ofende la idea de un Dios que perdona?”. Ante su expresión de perplejidad, proseguí: “Con todo respeto, le animo a que reflexione acerca del origen y trasfondo cultural de ese rechazo suyo de la doctrina cristiana sobre el infierno como algo ofensivo”. Acto seguido, procedí a señalar que el espíritu secularizado actual de Occidente se siente incómodo con la doctrina acerca del infierno, pero consideran en cambio muy aceptable la enseñanza bíblica que insta a poner la otra mejilla y a perdonar al enemigo. Finalmente, le pedí que se detuviera a pensar en cómo ven el cristianismo gentes de otras culturas. En sociedades tradicionales, la enseñanza de “poner la otra mejilla” no tiene ningún sentido. De hecho, ofende sus más íntimas convicciones acerca de lo que está bien y es justo. En cambio, la doctrina de un Dios que juzga no es algo problemático. Rechazan, pues, lo que en Occidente se considera aceptable, y se sienten atraídos por aspectos que el Occidente secularizado no

puede tolerar.

Como apunte final, ¿qué razones pueden aducirse para que las sensibilidades occidentales se arroguen el derecho de juzgar si el cristianismo es válido o no? Mi pregunta a esa persona fue entonces si creía que su cultura era superior a otras distintas. Su respuesta fue un claro y rotundo “no”. “En ese caso –proseguí– ¿qué razones hay para que las objeciones de nuestra cultura al cristianismo trastornen sus distintas opiniones?”.

En un deseo de profundizar aún más, imaginemos que el cristianismo no es producto exclusivo de una cultura particular, sino que es de hecho la verdad definitiva y transcultural sobre Dios. Si esa fuera la realidad del caso, cabría esperar que generara polémica y ofendiera a toda posible entidad cultural en alguno de sus puntos, y ello por la simple razón que no hay cultura o sociedad que no sea imperfecta y que no esté en perenne cambio. Si el cristianismo es cierto tendría al mismo tiempo que ofender y corregir en sus pronunciamientos. La doctrina cristiana del juicio divino podría ser ese punto de inflexión.

Un Dios de juicio no puede ser un Dios de amor

En el cristianismo, Dios es a un tiempo Dios de amor y Dios de justicia. A muchas personas esto les crea un conflicto. Creen que un Dios amoroso no puede ser a la vez un Dios de juicio. Al igual que a la mayoría de responsables en una iglesia, se me ha hecho miles de veces esta pregunta: “¿Cómo puede un Dios de amor ser también un Dios de ira y enojo? Si es amoroso y perfecto, debería perdonar y aceptar a todas las personas, en vez de enojarse y mostrar ira”.

Mi respuesta en estos casos es empezar señalando que las personas gentiles y amorosas también se enfadan y se muestran iracundas en muchas ocasiones, y no precisamente por falta de amor, sino justamente por ese sentimiento. Cuando en verdad se ama a una persona, y ves cómo alguien le está arruinando la vida –con perjuicio asimismo para el agresor– no puedes menos que sentir enojo. Becky Pippert así lo refleja en su libro *La esperanza tiene sus razones*:

Piensa en cómo nos sentimos cuando vemos a alguien a quien amamos destrozado por actuaciones o relaciones poco sabias. ¿Reaccionamos entonces con benévola tolerancia, como si de alguien ajeno a nosotros se tratara? Nada de eso [...] El enojo no es lo opuesto al amor. Lo es el odio, y la forma total y definitiva del odio es la absoluta indiferencia [...] La ira de Dios no es una explosión de rabia, sino su reacción preventiva ante un cáncer [...] que está devastando el interior de la raza humana, que Él ama con todo su ser.⁶

La Biblia dice que la ira de Dios tiene su origen en el amor y el deleite que siente hacia su Creación. El mal y la injusticia es lo que le mueve a ira por ser agentes de destrucción de esa paz y de esa integridad.

Justo es Jehová en todos sus caminos, y misericordioso en todas sus obras.

Jehová guarda a todos los que le aman, mas destruirá a todos los impíos.

(Salmo 145:17-20)

Es en ese punto donde muchos se quejan de que los que crean

en un Dios de juicio no van a dirigirse a sus enemigos con un deseo de reconciliación. Si se cree en un Dios que castiga a los que hacen el mal, puede que se vea incluso justificado participar en el castigo. El teólogo de Yale Miroslav Volf, croata de nacimiento y testigo directo de la violencia desatada en los Balcanes, no ve la doctrina del juicio divino de esa forma. En palabras suyas:

Si Dios no se enojara ante el engaño y la injusticia, y no pusiera fin a la violencia, no sería un Dios digno de adoración [...] La única forma de poner coto a la violencia por propia agencia es insistiendo en que la violencia tan sólo es legítima cuando proviene de Dios mismo [...] Mi tesis que afirma que la práctica de la no violencia requiere creer en la venganza divina no va a ser bien recibida por una gran mayoría [...] en Occidente [...] [Pero]se necesita la paz de un hogar estable para alumbrar la tesis que la no violencia [tiene su origen en la creencia en] un Dios que rehúsa juzgar. En una tierra quemada por el sol, y empapada de la sangre de víctimas inocentes, esa tesis pronto caería por tierra, a la par que tantos otros sutiles cautiverios de la mente liberal.⁷

En ese fascinante pasaje, Volf argumenta que es precisamente la *falta* de creencia en un Dios de venganza de lo que “se nutre en lo oculto la violencia”.⁸ El impulso humano de hacer que los violentos paguen por sus delitos es irrefrenable. Y de nada van a servir frases manidas en la línea de “¿No ves que la violencia de nada va a servir?”. Si has visto cómo quemaban tu casa, violado y matado a tu familia, esa forma de hablar es risible, y pone en evidencia una ausencia de auténtico interés en la justicia. Aun así,

no deja de ser también muy cierto que las víctimas de la violencia se sienten impulsadas a ir incluso más allá de un mero “Tú me has perjudicado con el ojo por ojo, y yo voy a sacarte los dos tuyos”. De hecho, se ven inexorablemente impelidos a poner en marcha un ciclo sin fin de desquite y venganza, de golpe por golpe, alimentados y justificados por el recuerdo de terribles atrocidades.

¿Puede nuestra pasión por la justicia ser honrada de forma tal que no fomente un deseo de venganza sanguinaria? Volf argumenta en ese sentido que la mejor solución al problema es creer firmemente en la justicia divina de Dios. Si no creo en la existencia de un Dios que hará que al final todo esté bien, *empuñaré* la espada y me dejaré arrastrar por el torbellino implacable de la revancha. Tan sólo si estoy seguro que hay un Dios que enderezará todo lo torcido, saldando toda deuda pendiente, tendré fuerzas para contenerme.

Czeslaw Milosz, poeta polaco galardonado con el Premio Nobel, fue el autor de un muy notable ensayo titulado *El discreto encanto del nihilismo*. En sus páginas trae a la memoria que Marx descalificaba la religión como “el opio del pueblo” porque la promesa de una vida eterna tras la muerte llevaba a los pobres y a las clases trabajadoras a soportar con resignación condiciones sociales injustas. Lo que le llevaba a Milosz a concluir que:

Estamos siendo ahora testigos de una transformación. El verdadero opio del pueblo es creer que no existe nada tras la muerte –el gran consuelo de pensar que todas nuestras traiciones, nuestra codicia, nuestros crímenes, no van a ser juzgados [...] [pero] todas las religiones reconocen que las trasgresiones son imperecederas.⁹

Muchas personas se quejan que el creer en un Dios de juicio nos abocará a una sociedad todavía más brutal. Milosz ha sido testigo ocular, tanto en el nazismo como durante el comunismo, que la pérdida de la creencia en un Dios de juicio desemboca en brutalidad. Si disponemos de libertad para configurar nuestra vida y moral en la forma que queramos, sin tener en momento alguno que dar cuenta de nuestros actos, puede fácilmente degenerar en violencia incontrolada. Volf y Milosz sostienen por igual que la doctrina de un juicio final por parte de Dios es garantía indispensable para que pueda hacerse manifiesto el amor y la paz.

Un Dios de amor no va a permitir que exista el infierno

“¡Ah! –puede que mi lector exclame llegado a este punto– pero es que una cosa es luchar contra el mal y la injusticia en el mundo, y otra muy distinta enviar a las personas al infierno. La Biblia habla de un castigo eterno. ¿Cómo puede eso conciliarse con el amor de Dios? Personalmente, no puedo siquiera aceptar la *idea* de la existencia de un Dios amoroso y la realidad de un infierno”. ¿Cómo, pues, responder ante ese comprensible rechazo?

La mentalidad moderna lleva inevitablemente a las personas a pensar que el infierno funciona de la siguiente manera: Dios nos da un cierto período de tiempo y, si al final de nuestra vida no hemos tomado las decisiones adecuadas, arroja al infierno las almas perdidas por toda la eternidad. Según van cayendo las almas hacia ese terrible lugar, claman en su angustia pidiendo misericordia, a lo que Dios responde: “¡Demasiado tarde! ¡Tuviste tu oportunidad y la desaprovechaste! ¡Ahora te corresponde sufrir!”. Esta forma un tanto caricaturesca de entenderlo comete el error de no entender

debidamente la verdadera naturaleza del mal. Lo que la Biblia dice es que el pecado nos separa de la presencia de Dios, que es la fuente de todo gozo, de todo amor, de toda sabiduría, y de toda posible cosa buena. Dado, además, que fuimos creados en origen para estar en la presencia de Dios, únicamente delante de su rostro podremos prosperar y realizar el máximo de nuestras potencias. En verse por completo apartados de su presencia, es en lo que consiste el infierno –en la ausencia de capacidad para dar y recibir amor y poder sentir gozo.

Una forma muy común de representar el infierno en la Biblia es mediante fuego.¹⁰ El fuego todo lo desintegra. Pero incluso en la vida presente podemos ver cómo el alma va desintegrándose por estar en exceso centrado en uno mismo. Sabemos que el egoísmo y el interés desmedido en los propios intereses dan lugar a lacerante amargura, a envidia implacable, a ansiedad paralizante, a pensamientos paranoicos, y a negaciones y distorsiones mentales como secuela inevitable. La pregunta que cabe hacer sería: “¿Qué pasaría si al morir no se produjera un fin, sino que nuestra vida espiritual se prolongase en la eternidad?”. El infierno sería entonces la trayectoria de un alma que vive centrada exclusivamente en sí misma por los siglos de los siglos.

La parábola de Lázaro y el hombre rico, en Lucas 16, da credibilidad a esa visión nuestra del infierno. Lázaro es un hombre pobre que pide limosna ante la puerta de un hombre rico pero cruel. Al morir, Lázaro va al cielo, y el hombre rico al infierno. Desde allí, eleva la mirada hacia donde está Lázaro en los cielos “en el seno de Abraham”:

Entonces él, dando voces, dijo: Padre Abraham, ten misericordia de mí, y envía a Lázaro para que moje la

punta de su dedo en agua, y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama. Pero Abraham le dijo: Hijo, acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro también males; pero ahora este es consolado aquí, y tú atormentado. Además de todo esto, una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quisieren pasar de aquí a vosotros, no pueden, ni de allá pasar acá. Entonces le dijo: Te ruego, pues, padre, que le envíes a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les testifique, a fin de que no vengan ellos también a este lugar de tormento. Y Abraham le dijo: A Moisés y a los profetas tienen; óiganlos. Él entonces dijo: No, padre Abraham; pero si alguno fuere a ellos de entre los muertos, se arrepentirán. Mas Abraham le dijo: Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se persuadirán aunque alguno se levantara de los muertos. (Lucas 16:24-31)

Lo sorprendente del relato es que aun a pesar del abismal cambio en su respectiva condición, el hombre rico parece no ser consciente de lo ocurrido. Sigue por ello esperando todavía que Lázaro sea su siervo, y le trata como si fuera un simple aguador. No pide ser sacado del infierno, dando sin embargo a entender que Dios no le dio en vida toda la información necesaria sobre la vida tras la muerte. Los comentaristas del relato han notado ahí una tremenda negación, una expropiación de culpa, y la ceguera espiritual de esta alma en pena. Otro punto señalado es que, a diferencia de Lázaro, al rico no se le pone nombre. Se alude a él únicamente como “un hombre rico”, dándose a entender que, puesto que su identidad depende de sus riquezas y no de Dios, una vez perdidas estas habrá perdido igualmente su singularidad.

En resumen, el infierno es consecuencia de una identidad de propia elección, con independencia de Dios, en una trayectoria que desemboca en la eternidad. Este es de hecho el proceso que encontramos actuando, a escala menor, en las adicciones a las drogas, al alcohol, al juego y a la pornografía. En primer lugar, se produce una desintegración progresiva porque, a medida que pasa el tiempo, se necesita mayor cantidad de esa sustancia adictiva para conseguir el efecto inicial, lo que supone una disminución igualmente progresiva de la satisfacción que se deriva. En segundo lugar, está el aislamiento, como resultado de culpar a las circunstancias y a los demás en justificación del propio comportamiento. “¡Nadie me entiende! ¡Todo el mundo está en contra de mí!”. Acusaciones que tienen su origen en una actitud de propia conmiseración y un estar centrado en uno mismo. Cuando construimos la vida sobre algo que no es Dios, ese “algo”, por muy buena cosa que pueda ser, acaba por esclavizarnos, convirtiéndose en algo que hay por fuerza que *tener* para poder ser felices. La desintegración personal se produce a gran escala, siendo una constante en la eternidad. La soledad, la negación, el autoengaño, y el estar centrado en uno mismo van igualmente en aumento. Cuando se pierde toda noción de humildad se pierde también el contacto con la realidad. Nadie pide que le saquen del infierno, quizás porque la noción de cielo se percibe como algo falso.

En su fantasía *The Great Divorce*, C. S. Lewis describe un autocar lleno de gente procedente del infierno que llega a las puertas del cielo. Se les insta entonces a que dejen atrás los pecados que allí les retienen –negándose todos ellos unánimes a hacerlo—. Las descripciones de Lewis son sorprendentes porque reconocemos, aunque puede que a escala menor, nuestro propio

autoengaño y ensimismamiento.¹¹

El infierno tiene su inicio con un gesto hosco, una queja continua, un echar siempre la culpa a los demás [...] si bien aun se mantiene una clara delimitación. Puede incluso que se reconozca su existencia sometiéndola a crítica, deseando poder ponerle fin. Pero lo más probable es que llegue el día en que no puedas seguir haciéndolo así. Dejará de haber un yo con el que poder criticar o con el que disfrutar, permaneciendo tan sólo las quejas en perpetuación mecánica de sí mismas. No es entonces una cuestión de Dios “enviándonos” al infierno. En cada persona a título individual hay algo que va en aumento, y que se convertirá en INFIERNO, a no ser que ese “algo” se extirpe de raíz.¹²

En el infierno, las personas son desdichadas, y Lewis nos dice el porqué. Así, vemos cómo serpean cual furiosas lenguas de fuego el orgullo humano, la paranoia, la auto-compasión y la creencia de que todo el mundo está en un error por puro cretinismo. La noción de humildad desaparece y con ello todo atisbo de cordura. Ese ensimismamiento mortecino les tiene cautivos en la prisión creada por un orgullo que crece desmesuradamente. El deterioro personal va en aumento, derivándose la culpa hacia otros de forma sistemática. El infierno está ya ahí, y a escala mucho mayor.

Esa es la razón de que sea un disfraz de la verdad el presentar a Dios arrojando al hoyo a pobres seres humanos que solicitan a voces clemencia: “¡Me arrepiento! ¡Déjame libre!”. Los pasajeros del autocar de Lewis preferían antes su “libertad” a una auténtica liberación. Su nivel de engaño llegaba a un punto tal que, si rendían gloria a Dios, perderían en alguna manera poder y

libertad, y en suprema y trágica ironía, esa elección suya echa a perder su potencial para algo infinitamente superior. El infierno, como bien señala Lewis, “es el más grande monumento que erigirse pueda a la libertad humana”. En Romanos 1:24 leemos que Dios “los entregó a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones”. Dios termina concediendo a cada ser humano lo que en verdad este más desea, incluida esa libertad que nos lleva a separarnos de él. ¿Qué trato más honesto cabe esperar? En palabras de este autor:

En realidad, existen tan sólo dos clases de personas, aquellas que le dicen a Dios, “Sea hecha tu voluntad”, y aquellas otras a las que Dios les dice en última instancia, “Sea tal como queréis”. Todos aquellos que terminan en el infierno es por propia elección. De no existir esa elección personal dejaría de ser infierno. Ni una sola alma que, de forma honesta y comprometida, desee encontrar el verdadero gozo, errará el camino.¹³

El infierno y la igualdad entre las personas

Volvamos ahora con Rick Warren y los escépticos periodistas del Pew Forum. Su preocupación era que un cristiano que crea que algunas personas van a terminar en el infierno, las colocará en desigualdad y menos merecedoras de unos derechos civiles básicos. Pero se está incurriendo ahí en un error básico de comprensión respecto a lo que la Biblia realmente enseña sobre la naturaleza de la salvación y la condenación.

Tal como C. S. Lewis señala, el camino que lleva al infierno es todo un proceso, que puede comenzar con algo en apariencia tan

inocuo como una queja. Nadie puede de hecho contemplar la congregación un domingo por la mañana, o la multitud congregada en un estadio de fútbol, o los espectadores en un teatro, y saber con seguridad quién va a ir al cielo y quién va a ir al infierno. El creyente profeso de hoy podrá ser el apóstata de mañana, y el que se proclama incrédulo ahora, ser un converso más adelante. Ni se puede, ni se debe arriesgar juicios valorativos respecto al destino espiritual de las personas.

Tras una charla sobre la fe cristiana en una reunión informal en una casa particular en Manhattan, se me acercaron dos mujeres que habían estado atentas a mi disertación. Las dos sostenían que creer en un juicio de carácter eterno me convertía en persona de mentalidad muy limitada. Mi pregunta entonces fue: “Vds. piensan que estoy equivocado respecto a las cuestiones religiosas, y yo pienso que son Vds. las que se equivocaban al así creerlo. ¿Por qué no supone eso una estrechez de miras por parte suya?”. A lo que una de ellas replicó: “Eso es algo muy distinto. ¡Es Vd. el que cree que vamos a estar condenadas por la eternidad! Nosotras, en cambio, no creemos que Vd. vaya a perderse. Y eso le hace más limitado que nosotras”. Al no estar yo de acuerdo con esa conclusión, les propuse lo que sigue.

Cristianos y no cristianos creen por igual que la crueldad y el pensar exclusivamente en uno mismo tienen consecuencias desastrosas. Por creer los cristianos que el alma no perece tras la muerte, creen asimismo que los errores morales y espirituales afectan al alma de forma permanente. Las personas liberales creen también que hay errores morales y espirituales, como la opresión y la explotación. Pero, al no creer en una vida tras la muerte, no piensan que las consecuencias de esa conducta errónea se

perpetúen en la eternidad. El que los cristianos crean que la conducta equivocada tiene infinitamente mayores consecuencias a largo plazo de lo que se piensa en una postura secular, ¿les convierte automáticamente en personas más estrechas en su pensamiento?

Imaginemos a dos personas discutiendo sobre la cualidad de una galleta de chocolate. Jack piensa que esa galleta es puro veneno, y Jill cree que no es así. Jack piensa que Jill está en un error que puede costarle ir al hospital. Jill está convencida de que la opinión que tiene Jack de la galleta va a impedirle disfrutar de una cosa muy rica. ¿Es Jack más estrecho de mente que Jill tan sólo por pensar que las consecuencias del error de Jill van a ser mas graves? No mantengo que nadie lo creyese así, lo que significa que los cristianos no son más limitados por creer que un pensamiento equivocado y una conducta indebida tengan consecuencias eternas.

“Yo creo en un Dios de amor”

Durante mis años de estudiante universitario, y antes de cumplir los treinta, me cuestioné, al igual que tantísimas personas, la fe cristiana en la que había sido criado. Las razones de mis dudas eran todas de carácter subjetivo. El cristianismo había dejado de parecerme algo real en el ámbito experimental. No acostumbrado a orar como norma, puedo decir que no había experimentado a Dios de forma personal. Por otra parte, estaban también las cuestiones de índole intelectual respecto al cristianismo y sus doctrinas, cuestiones que trato en diversos capítulos en este libro. Pero, en este punto, quisiera centrarme en una en concreto.

Me preocupaban los cristianos que ponían un énfasis particular

en el fuego del infierno y en la condenación. Al igual que tantos otros jóvenes de mi generación, yo estaba convencido de que, de existir un núcleo común de fe en todas las religiones, era precisamente el de un Dios de amor. Yo quería creer en un Dios de amor que aceptaba a todas las personas con independencia de sus creencias y sus prácticas. Me matriculé en distintas asignaturas sobre las principales religiones del mundo –el budismo, el hinduismo, el islam, el confucianismo y el judaísmo–. A día de hoy, puedo decir que fueron en extremo provechosos. No obstante, esas indagaciones mías en otras formas de fe me demostraron que me equivocaba al creer en un núcleo común de un Dios de amor.

Descubrí que no hay ningún otro texto religioso aparte de la Biblia que diga que Dios creó el mundo por amor y para deleite suyo. La mayoría de las antiguas religiones paganas creían que el mundo había sido creado como consecuencia de violentas luchas entre distintos dioses en competencia, y en alianza con terribles fuerzas sobrenaturales. Me dediqué, en consecuencia, a examinar más atentamente el budismo, la religión que más me atraía por entonces. Sin embargo, y aun a pesar del énfasis que pone en la renuncia al yo y al servicio desinteresado a los demás, el budismo no cree en la existencia de un Dios personal, siendo el amor mera acción humana.

Pasado un tiempo, después de haberme ordenado como pastor protestante, dediqué muchos años a una labor de conferenciante y ponente en distintos foros en un programa de debate semanal en Filadelfia entre una iglesia cristiana y una mezquita. Cada mes, el conferenciante de parte de la iglesia y el portavoz de la mezquita presentaban su visión de un punto concreto desde la perspectiva

de la Biblia y las enseñanzas del Corán. Al debatirse el tema del amor de Dios, fue chocante comprobar hasta qué punto divergían las distintas concepciones. Los ponentes musulmanes insistieron enfáticos en que Dios era en verdad amoroso en cuanto que misericordioso y benévolo para con las criaturas humanas. Pero cuando los cristianos hablábamos del Señor como nuestro esposo, de conocer, además, a Dios de forma íntima y personal, y de recibir una efusión de su amor en nuestros corazones a través del Espíritu Santo, nuestros amigos musulmanes se retraían. En su opinión, decir que se puede conocer a Dios de forma íntima y personal constituía una grave falta de respeto.

En la actualidad, muchos de los escépticos con los que tengo ocasión de hablar sostienen, al igual que lo hice yo durante un tiempo, que no pueden creer en ese Dios de la Biblia que juzga y condena, y ello por creer exclusivamente en “un Dios de amor”. Mi pregunta entonces es ¿qué les hace creer que Dios es amor? ¿Pueden contemplar la realidad del mundo y decir “Lo que veo prueba que el Dios del mundo es un Dios de amor”? ¿Pueden contemplar el curso de la historia a través de los tiempos y decir, “Todo lo sucedido prueba que el Dios de la historia es un Dios de amor”? ¿Pueden examinar los textos religiosos de todas partes del mundo y llegar a la conclusión de que Dios es un Dios de amor? Nada más lejos de la realidad como atributo dominante de Dios en las principales religiones del mundo. Tan sólo cabe decir que la fuente y origen de un Dios de amor es la Biblia. Y la Biblia nos informa que ese Dios de amor es asimismo un Dios de juicio que pondrá todas las cosas en su debido lugar al final de los tiempos.

El creer en un Dios de puro amor –que acepta a todo el mundo sin emitir juicio alguno– es un poderoso acto de fe. De hecho, no

sólo carecemos de evidencia al respecto en el orden natural del mundo, sino que no hay ningún texto religioso externo al cristianismo que así lo proclame. Cuanto más se indaga en ese sentido, menos probable parece.

Capítulo 6

La ciencia ha demostrado que el cristianismo está en un error

“Mi preparación como científico hace que me sea muy difícil aceptar las doctrinas del cristianismo –me comentó Thomas, residente en Medicina y oriundo de Asia–. Por creer en la evolución, me resulta del todo imposible aceptar los relatos precientíficos de la Biblia sobre el origen de la vida”.

“La Biblia está además llena de historias de milagros –añadió Michelle, estudiante de Medicina–. Es del todo imposible que todas esas cosas pasaran de verdad”.

Los libros escritos, respectivamente, por Richard Dawkins, Daniel C. Dennett y Sam Harris han sido increíbles éxitos de ventas, dándose por sentado en todos ellos que la ciencia, en general, y la teoría de la evolución, en particular, han hecho que el creer en Dios sea algo por completo innecesario y caduco. Dawkins ha sostenido –en célebre comentario– que “aun cuando el ateísmo fuera ya una noción sostenible de forma previa a Darwin, este hizo que fuera, además, posible ser un ateo de probada solvencia intelectual”.¹ En *El Espejismo de Dios* va más allá todavía. En su opinión, no puede aspirarse a un pensamiento científico inteligente y seguir suscribiendo doctrinas religiosas. O se cree una cosa, o se cree la otra. En respaldo de su tesis, señala que un estudio llevado a cabo en 1998 puso de relieve que tan sólo un 7% de los científicos norteamericanos pertenecientes a la Academia Nacional

de Ciencias cree en un Dios personal.² Lo que venía a querer decir que cuanto más inteligente, racional y científico seas, menos podrías creer en Dios.

¿Está Dawkins en lo cierto? ¿Ha demostrado la ciencia ser falsas las creencias cristianas? ¿Hay, por tanto, que elegir entre pensar científicamente y creer en Dios?

¿No son los milagros algo científicamente imposible?

La primera razón por la que muchos piensan que la ciencia ha demostrado como errónea la religión tradicional es por la creencia en los milagros en las principales religiones del mundo, y ello como intervención directa de Dios en el orden natural. Lo milagroso es particularmente importante en la fe cristiana. El cristianismo celebra cada Navidad el milagro de la encarnación en el nacimiento de Jesús, y el milagro de su resurrección en la Pascua. El Nuevo Testamento relata varios milagros realizados por Jesús durante su ministerio. La desconfianza por parte de los científicos respecto a los relatos bíblicos tuvo su inicio en la Ilustración con la idea de que era imposible reconciliar los milagros con una visión moderna y racional del mundo. Partiendo de ese presupuesto, los expertos examinaron la Biblia, siendo su conclusión que “Los relatos bíblicos no pueden ser fidedignos por cuanto incluyen hechos milagrosos”. La premisa subyacente ahí es, pues, que “La ciencia ha demostrado que los milagros no existen”.³ Pero lo cierto es que dicha proclamación constituye en sí misma un verdadero salto de fe.

Una cosa es decir que la ciencia está únicamente equipada para poner a prueba las causas naturales, sin que le corresponda

dictaminar respecto a otras posibles, y otra, muy distinta, insistir en que la ciencia demuestra que no existen otras posibles causas. John Macquarrie opina en ese sentido: “La ciencia procede en base a la asunción que todo lo que ocurre en el mundo puede ser explicado con relación a otros fenómenos [...] en cuanto que inmanentes y pertenecientes al mundo físico. [De ahí] que la noción de milagro no pueda compararse con la comprensión moderna partiendo de la ciencia y de lo histórico”.⁴

Macquarrie está en lo cierto cuando afirma que, al estudiar un fenómeno, sea este cual sea, el científico tiene que asumir de entrada que hay una causa natural que explica su existencia. Y eso es así por ser las causas naturales el único fenómeno del que puede dar razón su metodología. Es, sin embargo, algo muy distinto insistir a renglón seguido en que la ciencia ha demostrado que *no* puede haber ninguna otra causa que lo explique. No hay modelo experimental que pruebe fehacientemente el aserto: “No es posible aplicar posibles causas sobrenaturales a un fenómeno natural”. Pero eso presupone un enfoque de índole filosófico y no un verdadero hallazgo científico. El argumento de Macquarrie no hace sino dar vueltas sobre sí mismo, y ello por cuanto afirma que la ciencia, por razón de su naturaleza, no puede discernir o poner a prueba las causas sobrenaturales, y que, por lo tanto, esas causas no pueden existir.

El filósofo Alvin Plantinga responde en ese sentido:

Macquarrie quizás esté con ello queriendo decir que el ejercicio de la ciencia requiere que se rechace la idea (por poner un caso) de Dios levantando a alguien de entre los muertos [...] Pero como argumento viene a ser como la persona ebria que insiste en buscar las llaves que ha

*perdido a la luz de un único farol, aduciendo que ahí se ve mejor. De hecho, está incluso yendo más allá de la persona ebria: por cuanto insiste en que al ser difícil buscar algo a oscuras, las llaves tienen por fuerza que estar bajo la luz del farol.*⁵

La otra premisa solapada tras la afirmación “los milagros no pueden existir” es que “no puede existir un Dios que haga milagros”. Si en verdad existe un Dios Creador, no hay nada de ilógico en la posibilidad de que existan realmente los milagros. Después de todo, si Dios creó todo de la nada, apenas sería problema que ensamblara nuevamente aquello que hubiera perdido su forma original según su divina voluntad. Para estar por completo seguros de que los milagros no pueden ocurrir, se tendría que tener la certeza absoluta de que Dios no existe, siendo semejante afirmación otro artículo de fe. La existencia de Dios no puede probarse, pero tampoco demostrarse falsa.

¿Está la ciencia en conflicto con el cristianismo?

Suele creerse en la actualidad que existe una lucha a muerte entre la ciencia y la religión. Una de las razones de esa percepción es que los medios de comunicación necesitan dar constantemente noticia de cosas nuevas, sobre todo de historias que cuenten con protagonistas y también con antagonistas. Se da por ello amplia publicidad a las discusiones entre la postura religiosa y la secular en relación con la enseñanza de la evolución, la investigación con células madre, la fertilización in Vitro, y otras muchas áreas de la ciencia y la medicina. Esas batallas parecen dar crédito a los postulados de Dawkins, Harris y otros más, de que se trata de una

disyuntiva inapelable: o se es científico y racional, o se es religioso.

En el transcurso de los años, en mi iglesia de El Redentor, he tenido oportunidad de hablar con muchas personas formadas en ciencias y en biología que tenían cierta prevención respecto a las creencias cristianas tradicionales. Un joven médico me dijo en una ocasión: “La Biblia niega la evolución, que es algo que toda persona con un mínimo de formación académica acepta sin reparos. Me preocupa muchísimo que haya tantos cristianos que, por creer en la Biblia, rechazan sin más los hallazgos de la ciencia”. Su preocupación era comprensible. Lo que sigue a continuación es mi respuesta.

La ciencia de la evolución asume que las formas de vida más complejas evolucionaron a partir de formas más simples por un proceso de selección natural. Muchos cristianos creen que Dios creó la vida de ese modo. Así, por poner un ejemplo, la Iglesia Católica, con la comunidad de creyentes más numerosa en el ámbito mundial, se ha pronunciado de manera oficial en apoyo de la teoría evolutiva como compatible con las creencias cristianas.⁶ Aun así, son muchos los cristianos que creen en un proceso evolutivo sin por ello creer igualmente en el “naturalismo filosófico” —la idea que todo tiene una causa natural en su origen y que la vida orgánica es únicamente producto de fuerzas que actúan al azar sin que nadie las guíe—. Ahora bien, cuando se hace de la evolución una Teoría de la Totalidad, que sirve para explicar todo aquello que creemos, sentimos y hacemos como consecuencia de una selección natural, estaremos alejándonos del ámbito de lo científico para entrar de lleno en el campo de lo filosófico. La evolución como Teoría de la Totalidad tiene

numerosos escollos que salvar en su visión del mundo. En el capítulo 9 lo analizaremos con detalle.

Dawkins argumenta al respecto que si se cree en la evolución como mecanismo biológico ha de creerse asimismo en el naturalismo filosófico. Pero ¿qué razón hay para que tenga que ser así? En el mismo año en que Dawkins publicó *El espejismo de Dios*, Frank Collins publicó *The Language of God (Cómo habla Dios)*. Collins es un eminente científico e investigador, y responsable principal del Proyecto Genoma Humano. A título personal, cree en la ciencia de la evolución y se muestra crítico del movimiento Diseño Inteligente, que niega por principio la transmutación de las especies. Aun así, Collins cree asimismo que la belleza y la sintonización fina del orden de la naturaleza apuntan a un Creador divino, dando por ello razón de su conversión del ateísmo al cristianismo. En su persona y testimonio se da lo que Dawkins dice que es imposible que exista, alguien que cree firmemente en la evolución como mecanismo biológico, pero que al mismo tiempo rechaza el naturalismo filosófico. Collins, además, no está solo en su postura.⁷

A la contra del esquema simplista de Dawkins, existe toda una serie de distintas propuestas respecto a la intervención de Dios en el desarrollo de las distintas formas de vida tal como las encontramos en la actualidad. Ian Barbour ha señalado cuatro posibles vías de relación entre la ciencia y la religión: conflicto, diálogo, integración e independencia. En el punto más alejado del espectro –y en estado de “conflicto”–, estarían los que proponen la “ciencia de la creación” y, un tanto irónicamente, los pensadores en la línea de Dawkins. Cada una de ambas partes se ha sumado a la batalla que se libra entre la ciencia y la fe. La postura de

muchos de los defensores del creacionismo con relación a Génesis 1 hace que sea imposible todo proceso evolutivo, mientras que el naturalismo filosófico de Dawkins hace nula toda creencia religiosa. En el otro extremo del espectro, están los que creen que la fe ha de circunscribirse al ámbito de lo privado y subjetivo, y que nada tiene que ver con lo empírico. Entendido así, la ciencia y la religión no tienen nada que decirse entre sí. Barbour cree, sin embargo, que esa postura peca de extremista, decantándose por ello a favor de propuestas más moderadas y complejas dentro de ese espectro donde la ciencia y la fe religiosa reconocen sus respectivas parcelas de autoridad.⁸

Es, aun así, el paradigma de conflicto el que recibe mayor cobertura y publicidad. Afortunadamente, esta postura está empezando a declinar entre los especialistas. La historia de la secularización de las instituciones norteamericanas ha recibido adecuado trato en un muy importante e influyente libro editado por Christian Smith.⁹ En sus páginas, Smith sostiene que el modelo de conflicto en la relación entre ciencia y religión fue en sus inicios una exageración deliberada de la que se sirvieron científicos y responsables en el área de la educación, a finales del siglo XIX, con la intención de desbancar a la iglesia en el control de las instituciones públicas, y poder así incrementar su propia influencia dentro del ámbito de la cultura.¹⁰ El modelo de lucha sin cuartel de la ciencia aliada con la razón no fue tanto el producto de una genuina necesidad intelectual como una estrategia cultural particular orquestada con plena intención. Muchos científicos no ven de hecho incompatibilidad alguna entre una fe en Dios y el trabajo que hacen en sus respectivas áreas.

Dos famosos estudios que respaldan esta conclusión vieron la

luz, respectivamente, en 1916 y 1997. El psicólogo norteamericano James Leuba llevó a cabo el primero de esos estudios entre científicos, preguntándoles si creían en un Dios que se comunicara de forma activa con los seres humanos, aunque sólo fuera a través de las oraciones. El 40% contestó afirmativamente, otro 40% dijo no creerlo, y un 20% se manifestó inseguro. En 1997, Edward Larson y Larry Witham repitieron ese mismo estudio, haciendo las mismas preguntas a otros científicos. El resultado, tal como apareció publicado en la revista científica *Nature*, demostró que los porcentajes no habían cambiado de forma significativa pese a haber transcurrido ocho décadas.¹¹

¿Qué decir entonces cuando Dawkins proclama que la mayoría casi absoluta de los científicos más destacados no creen en Dios? En su libro *El Espejismo de Dios*, Dawkins cita la correspondencia de seguimiento de Edward Larson y Larry Witham en *Nature* un año después. Entre otras observaciones, constatan que, al hacer esa misma pregunta a miembros de la Academia Nacional de Ciencias, tan sólo un 7% había contestado afirmativamente.¹² Dawkins lo saca a colación por ser una estadística que respalda su tesis de que todo pensamiento científico inteligente lleva prácticamente siempre a concluir que Dios no existe. Pero lo cierto es que la forma en que interpretan esos datos tanto Larson y Witham como Dawkins plantea problemas de índole mayor.

En primer lugar, hay que tener presente la pregunta formulada a los científicos en ambos estudios. Así, se les preguntó si creían en un Dios que se comunica de forma personal con la humanidad. El sostener que un Dios trascendente creó el universo no es suficiente para incluir a esa persona en la categoría de “creyente”.

Todo científico perteneciente a la Academia Nacional de Ciencias (NAS) que crea en un Dios que no se comunica con las personas es automáticamente adscrito a la categoría de incrédulo. El estudio se había diseñado con la única intención de “encontrar” científicos con creencias tradicionales conservadoras. Aquellos otros que tuvieran una creencia menos específica en Dios se quedaban fuera del filtro por la manera misma en que había sido formulada la pregunta. En segundo lugar, Dawkins interpreta los datos resultantes como indicativos de relación causal entre la mente científica y el ateísmo. Asume por ello que todo científico de la ANC (NAS) es incrédulo por tener una mente científica. Ahora bien, el estudio como tal ni prueba ni puede probar cuál sea en realidad la verdadera causa de que los científicos de la ANC (NAS) no crean en Dios. Alister McGrath, teólogo con un doctorado en Biofísica por la Universidad de Oxford, ha escrito en ese sentido que muchos científicos no creyentes que él conoce son ateos por razones que nada tienen que ver con la ciencia. Son muchos y complejos los factores que llevan a una persona a creer o no creer en Dios. En algunos casos es por experiencias personales y, en otros, por cuestiones intelectuales y hasta por motivos sociales. Sociólogos del conocimiento como Peter Berger han demostrado hasta qué punto la presión de grupo y las relaciones primarias moldean nuestras creencias en mayor medida de lo que estamos dispuestos a admitir. Los científicos, al igual que los que no lo son, se ven afectados por las creencias y las actitudes de personas por las que sienten particular respeto. En experiencia de McGrath, la mayoría de sus colegas ateos aplican su propia forma de pensar acerca de Dios a la ciencia, en lugar de hacer ciencia aplicando lo que la ciencia descubre.¹³

Por otra parte, además, Dawkins transmite a sus lectores la

impresión de que todo científico ateo estará de acuerdo con él en que ninguna mente científica y racional puede creer en Dios. Pero ese no es ni mucho menos el caso. Stephen Jay Gould, el conocido científico de Harvard y partidario acérrimo de la teoría de la evolución, que era, además, ateo, conocía esos estudios, pero sin por ello concluir con Dawkins que la ciencia entra ineludiblemente en conflicto con la fe cristiana. A este respecto, dijo:

*O bien la mitad de mis colegas son tremendamente estúpidos, o es el caso que la ciencia del darwinismo es totalmente compatible con las creencias religiosas convencionales
—e igualmente compatibles con el ateísmo.¹⁴*

Al aludir Gould a la mitad de sus colegas, es muy probable que no estuviera pensando en cifras exactas. Simplemente, sabía que un número considerable de científicos que él respetaba tenían creencias religiosas tradicionales respecto a Dios. Una de las razones por las que Gould no está de acuerdo con Dawkins es que está mucho más dispuesto a conceder que puede que no le sea posible a la ciencia dar razón de absolutamente todo lo concerniente a la realidad de la existencia y la experiencia humana, para entera satisfacción de todo pensador e investigador.

Otro académico que se pronuncia en términos parecidos es el filósofo Thomas Nagel, con una oportuna reseña crítica de la postura de Dawkins —a la vista de su libro *El Espejismo de Dios*, publicada en la revista *The New Republic*—. Nagel —que se declara también ateo—, piensa aun así que Dawkins se equivoca al insistir en que, si es que vamos en verdad a actuar científicamente, hay por fuerza que asumir un “naturalismo fisicista [...] en el sentido

que la explicación final y definitiva de todo lo ocuriente ha de estar en partículas físicas, en la teoría de las cuerdas, o en las posibles leyes puras de extensión que rijan en conexión con los elementos integrantes de la materia de la que está compuesto el mundo”. En ese sentido se pregunta, por poner un caso, si realmente creemos que nuestras intuiciones morales, como pensar que el genocidio está moralmente mal, no son en verdad reales sino tan sólo el resultado de una química neuronal inscrita en nuestro organismo. ¿Puede, pues, la ciencia de la física hacer plena justicia a la realidad tal como la experimentan los seres humanos? Nagel lo duda. A ese respecto escribe:

El proyecto reduccionista trata por lo general de reclamar algunos de los aspectos del mundo excluidos en principio, en base a analizarlos en términos de lo físico, esto es, en términos conductistas o neuropsicológicos; negando cualidad de real a todo aquello que no pueda ser reducido a tales términos. Creo, por ello, que ese proyecto está condenado. Las experiencias conscientes, los pensamientos, los valores y demás aspectos de la vivencia humana, no son mera ilusión, y ello aun cuando no puedan ser identificados en términos de lo físico.¹⁵

Esa es la razón de que muchos ateos militantes creen que Dawkins se equivoca, y que la ciencia no puede explicar absolutamente todo, y asimismo por qué el pensamiento científico puede ser perfectamente compatible con la creencia religiosa.

Aun cuando la noción de lucha entre la ciencia y la religión siga contando con amplios credenciales en el ámbito popular, deberíamos dejar de creer que hay por fuerza que elegir uno u otro, o que si uno es cristiano entrará irremisiblemente en conflicto

con la ciencia. La mayoría de los científicos se consideran entre moderada y profundamente religiosos –con cifras al respecto que han aumentado en décadas recientes–.¹⁶ No hay por lo tanto una obligada disyunción entre la ciencia y una fe devota.

¿No demuestra la evolución que la Biblia se equivoca?

A este respecto, ¿por qué no plantearlo en términos de la cuestión más específica de cómo la ciencia evolutiva encaja con el relato bíblico de la Creación en Génesis 1 y 2? A no dudar, el choque frontal estaría ahí servido. Pero, en realidad, ese no es ni mucho menos el caso.

Son varios los pensadores cristianos que aplican los distintos modelos propuestos por Barbour a la hora de poner en relación la ciencia con la fe, esto es, conflicto, diálogo, integración e independencia. Hay, de hecho, cristianos, dentro del ampliamente publicitado movimiento de la Ciencia de la Creación, que asumen el modelo del conflicto, insistiendo por ello en que Génesis 1 enseña que Dios creó todas las formas de vida en un período de seis días de veinticuatro horas hace no muchos miles de años atrás. En el otro extremo del espectro, están los cristianos que se decantan por el modelo de independencia, diciendo sencillamente que Dios fue la causa primera del principio del mundo y que, a partir de ahí, las causas naturales siguieron su curso. Otros pensadores optan por las posturas centrales. Hay quien piensa que Dios creó la vida y que a continuación guió la selección natural para que se fueran desarrollando las distintas formas de vida con toda su complejidad partiendo de las más simples. Visto así, Dios habría actuado como causa principal en una escala descendente

sin, por ello, interrumpir el proceso evolutivo. Otros, en cambio, creen que hay vacíos en el registro fósil, sosteniendo así que la impresión general es que las distintas especies hicieron su “aparición” y no que se desarrollaran a partir de formas más simples, creyendo en consecuencia que Dios llevó a cabo actos creativos a gran escala en distintos puntos a lo largo de un dilatado período de tiempo.

La relación entre la ciencia y la Biblia se articula no sólo sobre la base de qué lectura se haga de la evidencia científica, sino asimismo sobre cómo interpretemos ciertos pasajes bíblicos clave, como es el caso con Génesis 1. Los cristianos que aceptan la autoridad de la Biblia admiten que el objetivo primario de la interpretación bíblica es descubrir la intención del autor del relato en origen según su propósito de cara al lector implícito; lo cual ha significado siempre interpretar un texto según su género literario. Un ejemplo de ello lo tendríamos en la lectura que hacen algunos cristianos de los salmos como poesía, o de Lucas, en cuanto autor que asegura ser testigo presencial de los hechos que narra (véase Lucas 1:1-4), aceptando su escrito como historia. Cualquier lector puede percibir que el relato histórico debe ser leído como información sobre hechos históricos y que las imágenes poéticas han de entenderse en un sentido metafórico.

La dificultad surge, sin embargo, en aquellos pocos casos en la Biblia en los que el género no es tan fácil de identificar, y no puede por ello concluirse de forma clara y explícita qué esperaba el autor que entendieran sus lectores. Génesis 1 es el pasaje por excelencia que más se presta a debate y contienda entre los propios creyentes, incluso entre aquellos que aceptan el carácter inspirado de las Escrituras.¹⁷ Mi postura personal es que Génesis 1

y 2 se relacionan entre sí de la misma forma en que lo hacen Jueces 4 y 5, y Éxodo 14 y 15. En cada uno de esos dobles, uno de los capítulos da razón de un evento histórico mientras que el otro hace una loa poética o cántico respecto al sentido teológico de lo ocurrido. Cuando se lee Jueces 4 es obvio que estamos ante una muy sobria crónica de lo ocurrido en batalla, mientras que al leer Jueces 5, con el Cántico de Débora, nos encontramos con la visión poética y metafórica de ese mismo hecho. Cuando Débora dice que hasta los astros del cielo descendieron para luchar al lado de los israelitas, entendemos que se trata de una metáfora. Creo que Génesis 1 es relato en cierta manera poético y que, por ello mismo, se trata de un “cántico” de maravillado asombro ante lo creado por Dios. En Génesis 2, en cambio, se da razón del modo en que ocurrió esa creación. Los debates y disensiones respecto a su posible interpretación nunca cesarán. E idéntico es el caso con otros muchos pasajes –no faltando nunca, claro está, Génesis 1–. Pero no deja de ser una lógica defectuosa la que sostiene que si una parte de las Escrituras no puede ser entendida en sentido literal, entonces tampoco puede serlo ninguna otra. Eso no es cierto en ninguna forma de comunicación humana.

¿Cuál puede ser entonces la conclusión final? A la vista de las distintas posturas de los propios creyentes respecto al significado de Génesis 1 y de la naturaleza de la teoría de la evolución, aquellos que tienen en consideración el cristianismo en toda su extensión no deberían permitir que les distraiga este debate de puertas adentro. El investigador con amplitud de mente no necesita decantarse por ninguna de las posturas en pugna para poder aun así abrazar el cristianismo. Muy por el contrario, podría y debería centrarse en los postulados básicos de la fe y la doctrina cristiana, y en su fuerza específica. Únicamente tras llegar a

ciertas conclusiones respecto a la persona de Cristo, la resurrección y los postulados fundamentales del mensaje cristiano deberá acometerse el estudio de las distintas propuestas relativas a la Creación y la evolución.

Los representantes de cada una de esas distintas posturas suelen dar a entender que su postura es la postura verdaderamente cristiana sobre la evolución.¹⁸ Llegados a este punto, soy consciente de que muchos de mis lectores sentirán una cierta frustración por no dedicar un espacio a sentenciar, de forma definitiva, entre las posturas en oposición. Para que conste en acta, creo en verdad que Dios guió alguna clase de proceso de selección natural, y aún así, no creo en el concepto de evolución como Teoría de la Totalidad de los Hechos. Un comentarista bíblico ha captado muy acertadamente ese notable equilibrio:

*Si [...] elevamos la “evolución” al estatus de noción general acerca de la manera en que las cosas son, se produce de inmediato un conflicto directo con la fe bíblica. Pero si la “evolución” como propuesta se mantiene en el nivel de las hipótesis científicas dentro del ámbito de la biología, parecería haber muy poca razón para que surja un conflicto entre el postulado cristiano de un Creador y la indagación científica acerca del modo en que –en el ámbito de lo biológico– Dios ha procedido en su Creación.*¹⁹

Sanando al mundo

No quiero ser excesivamente severo con las personas a las que les supone un problema la idea de Dios interviniendo en el orden natural. Cuesta sin duda creer en los milagros, y no tiene por qué

ser de otra manera. En Mateo 28 se nos informa que los apóstoles se encontraron con un Jesús resucitado a las afueras de Galilea. “Y cuando le vieron, le adoraron; pero algunos dudaban” (v. 17). Esa es ciertamente una admisión fuera de lo común. Encontramos a un autor de uno de los primeros textos del cristianismo que nos dice que a algunos de los fundadores de esa fe les costaba creer en el milagro de la resurrección, aun al tener delante de sus ojos a Jesús y poder tocarle con la mano. Y lo notable de ese texto es que no había razón alguna para incluir ese episodio a menos que realmente hubiera ocurrido.

El pasaje en sí nos muestra varias cosas. De entrada, es un aviso para que no pensemos que tan sólo los científicos modernos tienen que luchar con la noción de lo milagroso, mientras que para las personas de otros tiempos no era así. Los apóstoles reaccionaron como cualquier colectivo del tiempo presente –algunos creyeron lo que estaban viendo y otros no–. Es asimismo un estímulo para ejercitar la paciencia. Los apóstoles acabaron siendo grandes líderes de la iglesia y, aun así, es evidente que algunos tuvieron más dificultades para creer que el resto.

Lo más instructivo de ese texto es, sin embargo, lo que nos dice acerca del propósito de los milagros en la Biblia. Lejos de promover un conocimiento meramente cognitivo, impulsan a la *adoración*, al asombro y a un temor respetuoso. Los milagros de Jesús no fueron nunca trucos de magia, ejecutados para impresionar y coaccionar. En ni un solo caso vemos a Jesús diciendo, por ejemplo, “¿Veis aquel árbol allá lejos? ¡Observad cómo hago ahora que arda en llamas!”. Muy por el contrario, aplicó el poder que dimana de los milagros para sanar a los enfermos, alimentar a los hambrientos y revivir a los muertos.

¿Con qué intención? La mentalidad moderna piensa en los milagros como la suspensión del orden natural, pero la intención de Jesús era la restauración a través de él de ese mismo orden. La Biblia dice que, en origen, Dios no creó el mundo para que estuviera afectado por las enfermedades, las hambrunas y la muerte. Jesús vino al mundo para redimirlo y para restaurar todo cuanto había sufrido quebranto. Los milagros que él hizo no fueron mera prueba de su poder, sino prodigioso anticipo de lo que ocurrirá con ese poder. Los milagros de Jesús no son un desafío para la mente, sino una promesa para el corazón, porque ese mundo que todos anhelamos ha empezado a ser ya una realidad.

Capítulo 7

La Biblia no puede tomarse al pie de la letra

“Me parece que muchas de las cosas que se dicen en la Biblia no concuerdan con la realidad de la historia – comentó Charles, inversor en el sector bancario—. No hay modo de estar seguro de que la Biblia cuente los hechos tal como sucedieron”.

“Estoy convencida de que tienes razón, Charles –intervino Jaclyn, empleada en el sector financiero—. Pero, para mí, el mayor problema con la Biblia es que es culturalmente obsoleta. Muchas de sus enseñanzas en lo social (por ejemplo, en lo relativo a la mujer) son políticamente regresivas. Eso hace que sea imposible aceptar la Biblia como la máxima autoridad, como hacen los cristianos”.

En mi época de estudiante universitario, allá para finales de los 60, me apunté a unos cursos sobre la Biblia como literatura, intentando penetrar en la sabiduría dominante en el momento. Los distintos profesores me fueron enseñando que los Evangelios, tal como los encontramos en el Nuevo Testamento, comenzaron siendo tradiciones orales generadas en las distintas comunidades cristianas de la franja del Mediterráneo. Las narraciones relativas a Jesús fueron tomando cuerpo en esas iglesias para dar respuesta a distintas necesidades y a los interrogantes que iban surgiendo en cada congregación en particular. En principio, los líderes responsables habían tenido buen cuidado en asegurarse de que la persona y enseñanzas de Jesús ratificaran sus creencias y sus

prácticas. Esas tradiciones orales, al irse transmitiendo en el curso de los años, fueron incorporando nuevos materiales procedentes de leyendas. Finalmente, transcurrido ya mucho tiempo desde los sucesos reales, los Evangelios se pusieron por escrito. Para entonces, era ya desde cualquier punto de vista imposible saber en qué medida, de ser realmente así, se habían recogido los verdaderos acontecimientos históricos.

¿Quién podemos decir, pues, que fue el Jesús original? Los expertos que yo leí proponían que el “Jesús histórico” real, fue un maestro carismático, lleno de justicia y sabiduría que provocó a la oposición, siendo por ello ejecutado. Tras su muerte –afirmaban– fueron haciendo su aparición entre sus seguidores diferentes partidos, con distintas visiones respecto a quién era Jesús en realidad. Algunos creían que era una persona divina que había resucitado de entre los muertos; otros, en cambio, pensaban que había sido tan sólo un maestro humano que pervivía, en un sentido espiritual, entre sus discípulos. Enzarzadas ambas partes en una lucha por el poder, el partido del “Jesús divino” se había alzado con el triunfo, elaborando a continuación textos que promovían su postura. Para ello –se conjeturaba– habrían suprimido y hasta destruido todo posible texto que mostrara a un Jesús distinto. En investigaciones y estudios más recientes, algunas de esas concepciones alternativas han salido a la luz –como era el caso con los Evangelios “gnósticos” de Tomás y de Judas–. Eso vendría a demostrar que el cristianismo de los primeros tiempos había sido muy diverso en sus creencias doctrinales.

De ser cierta esa tesis acerca del origen y desarrollo de los escritos del Nuevo Testamento, cambiaría de forma radical nuestra comprensión del contenido y significado del cristianismo.

Supondría que nadie podría saber con exactitud lo que Jesús había hecho y dicho en realidad y que, además, la Biblia no podría ser considerada la norma y autoridad final en lo relacionado con nuestras creencias y nuestra manera de conducirnos. Lo que significaría que la mayor parte de las enseñanzas cristianas tradicionales, a saber, la deidad de Jesús, su obra expiatoria y su resurrección tras la muerte, contenían errores originados en las leyendas.

Como estudiante, esas ideas vinieron a alterar todas mis ideas previas. ¿Cómo podía ser que personas tan expertas estuvieran equivocadas? Pero, según fui estudiando e investigando por mi cuenta, me sorprendió ver qué poca evidencia había en realidad para esas reconstrucciones históricas. Para mi tranquilidad, además, las pruebas aportadas para todas esas visiones alternativas se han puesto en cuestión y, en gran medida, han sido desestimadas en estas últimas décadas, y ello aun a pesar del respaldo popular derivado de libros en la línea de *El Código Da Vinci*.

Anne Rice fue una de las personas en quedarse sorprendida al descubrir qué poca base tenían los argumentos a favor de un Jesús meramente “histórico”. Rice había alcanzado éxito y fama como autora de *Entrevista con el Vampiro* y otros libros más encuadrados en el género “erotismo gótico”. Criada en el seno del catolicismo, había perdido la fe a su paso por una institución secular, se había casado además con un ateo practicante y se había hecho rica escribiendo novelas sobre Lestat, personaje de ficción que a la vez era vampiro y estrella del rock. El mundo de las publicaciones y los medios de comunicación se conmocionaron al anunciar Rice que había vuelto a ser cristiana.

¿Qué le había movido a hacerlo? En la conclusión final de su novela *Christ the Lord: Out of Egypt*, explicaba que había comenzado a investigar de forma exhaustiva la figura del Jesús histórico, leyendo para ello los escritos de los expertos en Jesús de las instituciones académicas más respetadas. La tesis preponderante había sido que los documentos bíblicos que tenemos no son históricamente fiables. Su sorpresa había sido, pues, grande, al constatar lo endeble de los argumentos ofrecidos.

Algunos de esos libros no eran más que un cúmulo de presuposiciones [...] Se llegaba a conclusiones en base a escasa o nula evidencia [...] La tesis de un Jesús no divino que había llegado a Jerusalén por casualidad y que había sido crucificado sin saberse muy bien por qué [...] las posturas prevalentes en los círculos liberales que yo había frecuentado por espacio de tres décadas [...] se venía abajo por falta de una base con fundamento. Y no sólo brillaba por su ausencia una tesis bien fundamentada, sino que vine a tener conocimiento de las más obtusas y sesgadas investigaciones académicas que jamás haya leído.¹

La fe cristiana requiere creer en la Biblia,² lo que viene a suponer una auténtica piedra de tropiezo para muchos. He tenido ocasión en estos últimos años de conocer a bastantes neoyorquinos tras su primera visita a los cultos de El Redentor. La parte central de cada culto es un sermón basado en un texto de la Biblia. El visitante promedio suele quedarse sorprendido y hasta un poco escandalizado al ver cómo se escucha con atención lo que dice la Biblia. La mayoría admitiría saber que hay muchos grandes relatos contenidos en sus páginas, pero que en la actualidad ya no

se pueden interpretar *literalmente*. Lo que quieren en realidad decir es que no pueden conceder a la Biblia credibilidad absoluta, pues hay partes –puede incluso que la mayoría– que son científicamente imposibles, históricamente insostenibles y culturalmente regresivas. Ya nos hemos ocupado en el capítulo anterior de la primera de esas cuestiones, la de la ciencia y la Biblia. Ahora nos ocuparemos de las otras dos.

“La Biblia no es fiable históricamente”

Es creencia ampliamente difundida que la Biblia es una colección de relatos o leyendas no fiables desde el punto de vista histórico. Un renombrado foro de expertos y estudiosos, “the Jesus Seminar”, ha dicho al respecto que no más del 20% de los dichos y hechos de Jesús, tal como nos son presentados en la Biblia, pueden ser validados históricamente.³ ¿Qué podemos decir al respecto? Dado que supera los límites de este libro el examinar la certeza histórica de cada libro integrante de la Biblia, me limitaré a analizar la fiabilidad de los Evangelios, en cuanto que relatos del Nuevo Testamento acerca de la vida y del ministerio de Jesús.⁴ Cuando nos referimos a los Evangelios hablamos de los cuatro considerados canónicos, a saber, Mateo, Marcos, Lucas y Juan, que la Iglesia reconoció desde los primeros tiempos como auténticos y autoritativos.

Suele afirmarse, con relativa frecuencia, que los Evangelios fueron redactados bastante después de los acontecimientos, no pudiendo, por tanto, concedérseles gran verosimilitud, entre otras cosas por estar embellecidos y ser incluso el resultado de la imaginación. Son muchos los que creen que los cuatro Evangelios canónicos son una exigua parte de docenas de otros textos más, y

que fueron escritos con la intención de apuntalar el poder jerárquico de la Iglesia, siendo esos “otros” desestimados o incluso eliminados, estando ahí incluidos los denominados “Evangelios gnósticos”. Creencia, por otra parte, que ha adquirido cierto aire de plausibilidad con la publicación, y muy amplia difusión, de la novela de Dan Brown, *El código Da Vinci*. En las páginas de esa novela, Jesús es presentado como un maestro ciertamente excepcional, pero enteramente humano, que, muchos años después de su muerte, fue exaltado como Dios resucitado por parte de los líderes eclesiásticos con la intención de alcanzar mayor estatus y relevancia dentro del Imperio romano.⁵ A la vista de semejantes teorías, es del todo imprescindible sostener y afirmar la fiabilidad histórica de los Evangelios y no como mera fábula o leyendas.⁶

El período de su redacción es demasiado temprano como para poder pensar en los Evangelios como leyenda

Los Evangelios canónicos fueron escritos, como fecha más tardía, entre cuarenta y sesenta años después de la muerte de Jesús.⁷ Las cartas de Pablo, escritas entre quince y veinticinco años después de la muerte de Jesús, proporcionan un bosquejo de los hechos y obra de Jesús según lo registrado asimismo en los Evangelios –sus milagros, sus afirmaciones respecto a sí mismo, su crucifixión y su posterior resurrección–. Eso viene a significar que los relatos bíblicos acerca de la vida de Jesús circulaban ya mientras todavía vivían cientos de los testigos presenciales de su ministerio. El autor del Evangelio de Lucas asegura estar contando lo visto y oído por testigos oculares de los hechos de Jesús (Lucas

1:1-4).

En un libro que ha supuesto todo un hito, *Jesus and the Eyewitnesses*, su autor, Richard Bauckham, aporta todo un cúmulo de datos históricos que demuestra fehacientemente que en el tiempo en el que fueron redactados los Evangelios, todavía vivían numerosos testigos oculares de la vida y enseñanzas de Jesús, que habían atesorado en su memoria los hechos, estos testigos permanecían activos en su transmisión y difusión en la esfera pública de sus iglesias, desempeñando un papel crucial en su conservación de manera fiel y fidedigna, sirviendo todos esos relatos de fuente y garantía de la verdad puesta posteriormente por escrito. Bauckham aplica la evidencia que aportan los propios Evangelios para demostrar que sus diferentes autores citaban las fuentes testimoniales oculares y fidedignas en prueba de su autenticidad para seguridad de sus lectores.

Así, Marcos afirma que el hombre que ayudó a Jesús a cargar con la cruz hasta el Calvario “era el padre de Alejandro y de Rufo” (Marcos 15:21). El asunto es que no hay ahí razón alguna para que el evangelista Marcos mencione esos nombres a no ser que el lector implícito los conociera o pudiera hacer oportunas comprobaciones. Lo que Marcos está ahí comunicándonos es que “Alejandro y Rufo dan fe de la verdad de lo que yo aquí afirmo, si es que os sentís inclinados a comprobarlo”. El apóstol Pablo también apela a sus lectores para que contrasten con testigos oculares la determinación de la verdad de lo que afirma acerca de Jesús, y su vida y ministerio (1 Corintios 15:1-6).⁸ Pablo hace además referencia a más de quinientos testigos presenciales que vieron conjuntamente al Jesús resucitado. Y, desde luego, no puede consignarse por escrito una afirmación de tal magnitud de

no tenerse absoluta confianza en esos testigos para confirmación de esa verdad. Todo lo cual no hace sino refutar, de forma decisiva y concluyente, la tesis de los Evangelios como escritos anónimos y de carácter colectivo, desarrollados a partir de testimonios orales, compilados de forma anónima y colectiva. En realidad, se registró el testimonio oral de los testigos oculares aún vivos, que preservaron las palabras y hechos de Jesús en todos sus pormenores.

Pero no eran sólo los que seguían a Jesús los únicos con vida. Estaban asimismo todos los testigos casuales, los oficiales militares, y los que se oponían a sus enseñanzas y ministerio, que habían escuchado sus palabras, contemplado sus hechos prodigiosos, y presenciado su muerte en la cruz. Todos ellos habrían sin duda protestado de haberse proclamado al respecto algo que no fuera cierto a la vista de la realidad de la que eran testigos de excepción. Para que un relato ficticio cale en el imaginario colectivo es primero necesario que los testigos (y sus descendientes hasta una tercera generación) de los hechos en cuestión ya no estén vivos, para que no puedan contradecir o echar por tierra todo lo superficial o falso añadido para embellecer una historia con fines propios. En este sentido, los Evangelios fueron escritos demasiado pronto para que algo semejante pudiera haber tenido lugar.

Habría sido imposible, pues, que esa nueva fe se difundiera tal como lo hizo si Jesús no hubiera dicho y hecho en verdad todo cuanto quedó registrado en los relatos de los Evangelios. Pablo pudo, en absoluta fidelidad a la verdad, asegurar a los oficiales gubernamentales que los hechos de la vida de Jesús eran de público conocimiento: “No se ha hecho todo ello en ningún

rincón”, afirma Pablo ante el rey Agripa (Hechos 26:26). El pueblo de Jerusalén *había estado allí* presente, entre el gentío que escuchaba y contemplaba las palabras y acciones de Jesús. El Nuevo Testamento no podía afirmar impunemente que Jesús había sido crucificado mientras estaban todavía vivas muchas personas que habían sido testigos presenciales de los hechos. Y si no hubiera habido apariciones de Jesús resucitado, tras encontrarse su tumba vacía, y no se hubiera proclamado esa gloriosa realidad a los cuatro vientos, el cristianismo no habría podido cobrar fuerzas y despegar con brío inusitado. Los que oyeran tal pretensión, lo habrían denunciado burlones para su vergüenza.

Los cuatro Evangelios canónicos fueron escritos con mucha anterioridad a los conocidos como Evangelios gnósticos. El Evangelio de Tomás, el mejor conocido de los documentos gnósticos, es de hecho una traducción del siríaco, y los expertos han demostrado que las tradiciones siríacas en los escritos de Tomás pueden datarse hacia el año 175 de nuestra era, como fecha más temprana; esto es, un siglo posterior respecto a los Evangelios canónicos, ya en dilatado uso y difusión.⁹ Adam Gopnik escribió a este respecto en *The New Yorker* que los Evangelios gnósticos eran de fecha tan tardía que “...no suponían mayor reto para la base de la fe de la Iglesia que el que podría suponer el descubrimiento de un documento del siglo XIX, escrito en Ohio en defensa del rey Jorge de Inglaterra, para la democracia en los Estados Unidos”.¹⁰ Es más, los respectivos Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron reconocidos como autorizados en su testimonio de manera casi inmediata a su redacción. De ahí que Ireneo de Lyon declarara taxativamente, en el año 160, que los auténticos Evangelios eran cuatro, y nada más

que cuatro. La noción, difundida y publicitada a raíz de la obra de ficción *El Código Da Vinci*, que el emperador Constantino había sido el artífice del canon del Nuevo Testamento, desechando para ello unos Evangelios gnósticos, supuestamente más auténticos, es ficción insostenible.¹¹

La tesis propuesta en *El Código Da Vinci* –libro y correspondiente película, es una ficción enmascarada que, aun así, muchos creen cierta– y es admitida pese a todo por ciertos sectores públicos como verdadera en cuanto a su trasfondo histórico. En su libro, Dan Brown presenta al emperador Constantino decretando en el año 325 la divinidad de Jesús, suprimiendo para ello toda posible evidencia de su realidad como maestro humano. Ahora bien, en un documento de la categoría de la epístola de Pablo a los Filipenses, que la práctica totalidad de los expertos fechan en no más de veinte años tras la muerte de Cristo, encontramos a los creyentes cristianos adorando a Jesús como verdadero Dios (Filipenses 2). La creencia en la deidad de Cristo formaba parte de la dinámica propia del crecimiento en auge de la Iglesia de los primeros tiempos. En este sentido, un historiador lo expresa así:

[Dan Brown afirma] que el emperador Constantino impuso una novel interpretación del cristianismo en el Concilio de Nicea celebrado el año 325. Lo que viene a querer decir que decretó por ley la creencia en la divinidad de Jesús, suprimiendo al mismo tiempo toda evidencia de su humanidad. Eso supondría que el cristianismo se alzó vencedor en la pugna religiosa dentro del Imperio romano mediante poder coercitivo y no por razón de su posible atractivo. Sin embargo, la verdad

histórica es que la Iglesia ya se había alzado con el triunfo con mucha anterioridad, y de forma previa a su posible reconocimiento por parte del poder, cuando estaba aún sometida a persecución y castigo. Con talante reivindicativo y un tanto cínico, podría incluso decirse que Constantino se decantó por el cristianismo por ser ya para entonces una fe triunfante, siendo su objetivo respaldar una religión ganadora.¹²

El contenido de los Evangelios es demasiado contraproducente como para poder ser meras leyendas

La teoría más aparentemente difundida en la actualidad es que los Evangelios fueron escritos por los propios líderes de la iglesia de los primeros tiempos con el fin de promocionar su propia política, consolidar su poder y hacer crecer el movimiento. Pero esa teoría no cuadra en manera alguna con lo que encontramos en los Evangelios.

Si esa idea popular fuera correcta, cabría esperar que los Evangelios presentaran a Jesús tomando partido en los debates ya presentes y activos en la iglesia de aquel entonces. Esa sería la razón (se aduce) de que los Evangelios hubieran sido configurados por los líderes cristianos para respaldo de su propio partido. Pero eso no es ni mucho menos lo que la evidencia pone al descubierto. Sabemos, por ejemplo, que una de las principales controversias de los primeros tiempos del cristianismo tuvo que ver con la pretendida imposición de la circuncisión a los cristianos de origen gentil. A la vista de tan grande conflicto, es de destacar que en ninguno de los Evangelios se muestra a Jesús pronunciándose al

respecto. La razón más probable para ello es que la iglesia de los inicios *no* se sintiera libre para poner en boca de Jesús palabras que Él no hubiera pronunciado.

¿Qué podría haber impulsado a los líderes del movimiento cristiano de los inicios a inventar el relato de la crucifixión si no hubiera tenido verdaderamente lugar? Cualquier posible receptor del mensaje del Evangelio, y tanto da que fuera de origen judío o griego, habría sospechado de inmediato que alguien ajusticiado en cruz habría sido por fuerza un criminal, por mucho que algunos se esforzaran por decir lo contrario. ¿Por qué iban los cristianos a presentar a Jesús rogándole a Dios en Getsemaní que le librara de la terrible misión que tenía por delante? ¿O por qué presentar a Jesús en la cruz clamando por verse abandonado de Dios? Esas serían cuestiones que tan sólo servirían para ofender y confundir a posibles conversos. La conclusión a la que habrían llegado es que Jesús daba muestras de debilidad en la prueba, no estando por tanto a la altura de lo que Dios había esperado de él. Por otra parte, además, ¿por qué inventarse a las mujeres como primeros testigos de la resurrección de Jesús en una sociedad en la que estas ocupaban un puesto tan bajo en el escalafón social, hasta el punto de que su testimonio no era válido ante los tribunales?¹³ Habría tenido sin duda mucho más sentido (puestos a inventar historias) poner a figuras masculinas como pilares de la comunidad de creyentes como testigos de la salida de Jesús de la tumba. La única razón plausible es que todas esas incidencias fueran incluidas por ser precisamente ciertas.

¿Qué razón podría haber para presentar a los apóstoles –futuros e incipientes líderes de la Iglesia de los inicios– como limitados en su visión y celosos unos de otros en cuanto a su función, y hasta

cobardes con relación al maestro crucificado? Richard Bauckham propone argumentos similares en relación con la negación de Pedro, hasta el punto de renegar incluso del Maestro (Marcos 14:71). Ahora bien, ¿por qué querría nadie en el seno de una Iglesia en su punto de arranque poner en evidencia a su más sólido líder? Nadie se inventaría una historia así y, aun siendo sin duda cierta, aduce Bauckham, nadie salvo el propio Pedro se habría atrevido a consignarla dentro de los escritos cristianos, como protagonista del suceso y capacitado por ello para su registro y divulgación.¹⁴

Una vez más, la comparación con los “Evangelios gnósticos” es sumamente instructiva. El Evangelio de Tomás, y otros documentos en esa misma línea, hacen expresa la filosofía propia del “gnosticismo”, en la que el mundo material es materia oscura, un lugar de maldad del que nuestros espíritus deben ser rescatados mediante iluminación particular o “gnosis”. Esa propuesta casa bien con la clásica cosmovisión griega y romana, pero discrepa por completo de la noción judía del siglo I de la que Jesús participaba.¹⁵ En total oposición a lo aducido en *El Código Da Vinci*, no eran los Evangelios canónicos los que rendían “tributo” a los “poderes fácticos” del momento, sino justamente los textos gnósticos. Fueron los Evangelios canónicos, con su visión positiva de la creación material, y con su énfasis en la defensa y ayuda a los pobres y a los oprimidos los que resultaban ofensivos y molestos para la mentalidad imperante en el mundo grecorromano. Los Evangelios canónicos no sólo proporcionan una semblanza más creíble del Jesús histórico, sino que interpelan muy certeramente a los lectores de trasfondo griego o romano.

La forma literaria de los Evangelios es lo

suficientemente detallada históricamente como para no ser leyenda

C. S. Lewis puso en claro esta cuestión desde la perspectiva de un experto en literatura clásica. Así, a propósito de su lectura personal de los Evangelios, decía así:

*He pasado prácticamente toda mi vida leyendo poemas, romances, literatura visionaria, leyendas y mitos. Sé cómo están configurados y conozco bien su contenido. Nada de todo ello se parece a esto. A este respecto [los Evangelios] sólo caben dos posibles juicios. O bien se trata de un reportaje... o, sino, algún autor desconocido [de los tiempos antiguos]... sin posibles predecesores o sucesores conocidos, se anticipó en siglos a la técnica propia de la narrativa moderna de ficción realista...*¹⁶

Lewis estaba ahí llamando la atención sobre el hecho cierto de que la ficción de los tiempos antiguos en nada se parece a la ficción moderna, realista y profusa en detalles y diálogos que la asemejan a un informe ocular de primera mano. Pero este género de ficción cuenta con tan sólo tres siglos de existencia. En la antigüedad remota, los romances, las gestas épicas y las leyendas eran de tono elevado pero comedimiento en los detalles, proporcionando tan sólo aquellos que caracterizaban al héroe y servían al propósito de la trama. Esa es la razón de que cuando leemos *Beowulf* o *La Iliada* los personajes no sientan la lluvia, ni se queden dormidos con un suspiro. En la novelística moderna, los detalles se incluyen con la intención de crear un aura de realismo. Algo que no era así en la ficción antigua.

Los relatos que encontramos en los Evangelios no son ficticios.

En Marcos 4, se nos dice que Jesús dormía recostado en un cabezal en la proa del barco. En Juan 21, en el episodio de la pesca milagrosa, se nos informa que la distancia que separaba a Pedro en la barca de Jesús en la playa era de doscientos codos. Fuera ya del agua, los peces capturados ascienden a ciento cincuenta y tres. En Juan 8, según Jesús está escuchando a los hombres que habían sorprendido a la mujer en adulterio, se nos presenta a Jesús escribiendo en la tierra con el dedo. Nada se nos dice en cambio ni de las palabras en concreto ni de su razón o intención. Pero es que tampoco son detalles relevantes para la esencia del relato o el carácter de sus protagonistas. Si nosotros quisiéramos escribir algo interesante sobre Jesús, seguramente incluiríamos también detalles de orden menor para aportarle realismo. Pero la cuestión es que esa forma de ficción novelada era desconocida en el siglo I de nuestra era. La única explicación plausible de la inclusión del cabezal, del número exacto de peces, y de los escritos en tierra es que eran detalles percibidos muy vívidamente por los testigos presentes y retenidos posteriormente en la memoria.

Richard Bauckham ha reunido datos procedentes de estudios llevados a cabo por psicólogos en relación con la impronta que deja la memorización de datos, constatando las diferencias entre un testimonio ocular de primera mano y las reconstrucciones históricas. La memoria de datos almacenados es de carácter selectivo, centrándose en las partes más relevantes y la secuencia de acontecimientos, pero reteniendo a la vez los detalles de orden menor (tal como hace asimismo notar C. S. Lewis), y aprovechando asimismo la posición de ventaja del participante antes que la del narrador omnisciente, con síntomas evidentes en muchos casos de frecuente repetición.¹⁷ Bauckham pasa acto

seguido a señalar la presencia de todas esas características en las narraciones de los Evangelios. Los acontecimientos más importantes y vívidos permanecen en la memoria durante décadas cuando se evocan con cierta frecuencia y/o se cuentan a terceras personas. Si se tiene, pues, en cuenta que de los discípulos en la antigüedad se esperaba que memorizaran las enseñanzas de sus maestros, y que muchos de los dichos de Jesús nos son presentados en forma particularmente apta para su memorización, descubrimos que hay más que sobradas razones para confiar en la veracidad de los relatos.

Bauckham presta igualmente atención al factor antropológico en busca de evidencia que confirme que los autores de los Evangelios no podían permitirse inventar o embellecer los hechos relativos a la vida de Jesús. Los expertos de principios del siglo XX asumieron por cuenta propia que los primeros cristianos habrían recurrido a un proceso relativamente fluido en la transmisión de historias del folclore popular, sintiéndose por completo libres para alterar a voluntad los relatos del pasado con la intención de adecuarlos a las realidades del presente. En ese sentido, Bauckham trae a colación el estudio de las tradiciones orales realizado por Jan Vansina en relación con las manifestaciones culturales africanas más primitivas, donde las leyendas y los relatos históricos se diferencian claramente entre sí, prestándose de hecho sumo cuidado a la preservación de relatos históricos precisos. Ese descubrimiento socava los pretendidos cimientos de más de cien años de análisis crítico de los Evangelios en el ámbito académico.

Los expertos en los Evangelios, partiendo de la crítica de las formas en adelante, [creían] que los primeros

*cristianos no habrían diferenciado entre el tiempo pasado de la historia de Jesús y su propio presente, y ello por cuanto las sociedades de tradición oral no hacen semejante distinción. Pero eso no era ni mucho menos así.*¹⁸

Según escribo yo hoy, parece estar produciéndose un flujo de lo que David Van Biema de *Time* magazine califica de “revisionismo bíblico”, muy probablemente como secuela de los pasos seguidos por Dan Brown en *El Código Da Vinci*. Así, hace referencia al pretendido hallazgo de la tumba de Jesús, y a un inverosímil matrimonio de Jesús y María Magdalena, hijos incluidos. Otros expertos han publicado libros afirmando haber encontrado nuevas vías de interpretación de los Evangelios gnósticos. Y es de suponer que no serán los últimos. Van Biema cita al editor jefe de *Publishers Weekly*, Lynn Garrett, que habla de lo que ella denomina “el efecto *Código Da Vinci*”: ‘Todas esas historias especulativas habían ya circulado con anterioridad a Dan Brown – apunta Garrett– la única diferencia es que nunca habían figurado en las listas de los libros más vendidos, y sus autores no habían aparecido en *The Daily Show*’.¹⁹

Todas esas historias de talante revisionista ignoraban olímpicamente el creciente corpus de meticulosa investigación llevada a cabo por expertos, que pone de relieve el elevado número de testigos oculares de la vida y hechos de Jesús que vivieron hasta muchos años después. El académico británico, Vincent Taylor, comentó, con frase célebre, que si los escépticos respecto a la Biblia están en lo cierto, “los discípulos tuvieron que haber sido trasladados al cielo de forma inmediata tras la resurrección de Jesús”.²⁰ Esa sería la única forma posible de que

los elementos de índole legendaria hubieran podido ser incluidos en la historia de Jesús para el tiempo en que se escribieron los Evangelios. Pero eso es algo que no fue evidentemente así. En consecuencia, y un tanto irónicamente, en simultaneidad con la promoción por parte de los medios de comunicación de una vida de Jesús basada en estudios bíblicos de tendencia sumamente escéptica, con una antigüedad que supera el siglo, los cimientos de esa clase de investigación académica están desmoronándose a ojos vista.²¹

“No se puede dar crédito a la Biblia desde una perspectiva cultural”

Al trasladarme a Nueva York, hace ya más de dos décadas, el principal problema con la Biblia era su fiabilidad en contraste con la ciencia, y la veracidad histórica de los hechos. En la actualidad, el panorama ha cambiado de forma radical y es cada vez mayor el número de personas que califican las enseñanzas bíblicas de regresivas y pasadas de moda, creyéndose incluso que está a favor de la esclavitud y la sumisión de la mujer. Esas posturas causan tal indignación en la sociedad moderna que las gentes tienen de hecho dificultades en aceptar cualquier otra parte del mensaje bíblico.

En los primeros días tras la apertura de mi iglesia, El Redentor, dediqué un tiempo considerable a atender a aquellas personas que habían empezado a leer la Biblia por vez primera. Como resultado de ello, escuchaba a personas que parecían a punto de sufrir “empacho” por causa de algún versículo difícil de “digerir”. Recuerdo de forma muy particular a un joven artista, vestido totalmente de negro, que se me acercó al terminar el culto. Acababa justo de leer por vez primera el versículo en Efesios

6:5ss en el que se insta a los esclavos a “obedecer a sus amos”, y no podía, furioso, dar crédito a lo que leía. Incluyo a continuación mis consejos respecto a cómo leer un texto de las Escrituras que parezca de entrada objetable o patentemente ofensivo.

Son muchas las personas que se apartan coléricas de la Biblia cuando tropiezan con un pasaje de esas características. Mi consejo es que no se precipiten, que se calmen primero y que traten a continuación de aplicar distintas perspectivas a las cuestiones que les causan un problema. De ese modo, se puede seguir leyendo, aprendiendo y aprovechando el mensaje central de los textos, aun persistiendo cierta lucha con los conceptos expuestos.

Una posibilidad que les insto a considerar es que el pasaje que les incomoda puede que no encierre la enseñanza que creen haber entendido de entrada. Muchos de los textos que las personas encuentran ofensivos pueden aclararse leyendo un buen comentario bíblico que ponga en el debido contexto y la adecuada perspectiva la circunstancia histórica en que el texto fue escrito. Pongamos por caso el texto “esclavos obedeced a vuestros amos”. El lector medio relacionará de inmediato el comercio de esclavos africanos de los siglos XVIII y XIX, o la trata de mujeres en la actualidad. Lo que nos lleva a interpretar ese versículo como aprobación de esa forma de esclavitud, y como algo incluso permisible.

Ese sería, sin embargo, ejemplo típico de falta de comprensión cultural e histórica del contexto en el que se escribió ese pasaje del Nuevo Testamento. En el Imperio romano del siglo I, no había gran diferencia entre los esclavos y las personas libres de condición común. Todos vivían de forma muy similar, y desde luego no estaban segregados del resto de la sociedad en modo

alguno. Desde la perspectiva económica, los esclavos tenían la misma paga que los jornaleros libres, no siendo su caso el de una pobreza extrema. Además, los esclavos tenían la posibilidad de reunir capital suficiente para comprar su libertad. Y, más importante todavía, pocos esclavos lo eran de por vida. La mayoría podían esperar ser manumitidos (concesión de la libertad a un esclavo) transcurridos diez o quince años, o ya próximos a los cuarenta años de edad como muy tarde.²²

En total contraste, el tipo de esclavitud que se implantó en el Nuevo Mundo era más sistemáticamente brutal. Los esclavos recibían el mismo trato que el ganado, siendo el esclavo posesión de su amo sin condiciones y sin límite de tiempo. De lo que se seguía que podía ser violado, mutilado o, incluso, matado a voluntad de su dueño. En la antigua forma de servidumbre, los amos tan sólo tenían derecho al producto del trabajo de sus esclavos –en cuanto a su tiempo y sus capacidades–, y ello además de forma temporal. La esclavitud de los negros africanos se asentaba sobre prejuicios de raza, y el patrón por defecto era el de esclavitud de por vida. Además, el tráfico de esclavos africanos tuvo sus comienzos mediante raptos y secuestro sistemático. La Biblia condena sin paliativos esas prácticas (1 Timoteo 1:9-11; cf. Deuteronomio 24:7). En consecuencia, si bien los cristianos de los primeros tiempos no iniciaron una campaña de abolición de la servidumbre de forma absoluta, los cristianos de tiempos posteriores sí que lo hicieron, destacando de forma muy particular la esclavitud de opresión de la raza negra, que en manera alguna podía ser admitida con la Biblia en la mano y a la luz de sus enseñanzas.²³

Algunos textos no quieren en realidad decir lo que podría

parecer en una primera lectura superficial. Aun así, hay personas que se aplican a estudiar con detalle determinados pasajes y que, aun habiendo llegado a entenderlos, *siguen* encontrándolos regresivos y escandalosos. ¿Qué alternativa queda entonces?

Mi consejo, en esos casos, es que analicen el fondo del problema que les plantean determinados textos, porque podría tener su origen en conceder incuestionable superioridad de juicio al momento histórico en que viven por encima de cualquier otra posible consideración. No se puede universalizar como superior una época en detrimento de otra. Piénsese un poco en las posibles implicaciones del término “regresivo”. El rechazar la Biblia como regresiva supone dar por sentado que se ha llegado a un momento histórico de mayor peso y entidad, a partir del cual se juzga qué es regresivo y qué es, por el contrario, progresivo. Noción que peca sin duda de la estrechez de miras y del exclusivismo que se imputa a esa Biblia que tanto parece ofender a algunos.

Detengámonos también a considerar las ideas prevalentes en la sociedad británica y cómo se diferencian de las suscritas por sus antepasados remotos, los anglosajones, hace ya mil años. Imaginemos que ambas partes están leyendo la Biblia y que llegan al Evangelio de Marcos, capítulo 14. Lo primero que leen es que Jesús afirma ser el Hijo del Hombre, que vendría al final de los tiempos, acompañado de ángeles para juzgar al mundo en su totalidad según propia justicia (versículo 62). Más adelante leen acerca de Pedro, principal entre los apóstoles, que niega a su maestro tres veces consecutivas para salvar su vida (versículo 71). Y más adelante todavía, Pedro es perdonado por ello e incluso restaurado en su liderazgo (Marcos 16:7; Juan 21:15ss.). La primera secuencia causaría rechazo en los lectores británicos

modernos, por su aparente exclusivismo y por permitirse juzgar con omnipotencia. En cambio, estarían sin duda encantados con el pasaje del perdón y restauración de Pedro. La primera historia no les causaría en cambio ningún problema a sus antepasados remotos, por tener clara conciencia de un juicio futuro, ¡estando incluso muy dispuestos a conocer más detalles al respecto! En cambio, les dejaría totalmente sorprendidos y confusos esa segunda historia. La desleal traición de Pedro no merecería perdón a sus ojos. De hecho, ni siquiera merecería vivir, por lo que menos aún pasar a ser discípulo principal y muy estimado. La estupefacción que sentirían sería de tal magnitud que bien podría ser el caso que dejaran en ese punto de leer la Biblia rechazándola sin contemplaciones.

Ahora bien, si nosotros nos permitimos pensar en los anglosajones como gentes primitivas, puede igualmente suceder que haya quien nos encuentre a nosotros y nuestra sociedad y cultura asimismo primitiva. ¿Cómo podemos justificar nuestra noción de “progresivo” como baremo unívoco con el que juzgar qué partes de la Biblia son válidas y cuáles en cambio no lo son? Muchas de las creencias de nuestros abuelos y bisabuelos nos parecen ahora insostenibles e incluso nos causan cierto rubor. Y ese es a no dudar un proceso que no va a detenerse por el momento. Nuestros nietos encontrarán pasadas de moda muchas de nuestras ideas. ¿No sería entonces trágico que rechazáramos la Biblia nosotros ahora por una idea que, no pasando mucho tiempo, parecería insostenible e incluso por completo errónea? El apartarse del cristianismo porque algunas de las enseñanzas de la Biblia nos pueden parecer ofensivas supone implícitamente que no estamos dispuestos a aceptar a un Dios que nos causa un problema. ¿Tendría esa actitud algún sentido?

Tengo todavía otro consejo más que dar a aquellos que luchan contra alguna de las enseñanzas de la Biblia. De entrada, hay que diferenciar muy claramente entre los temas principales y el mensaje de la Biblia como tal, junto con las enseñanzas de índole no primaria. La Biblia trata de la persona y obra de Cristo y, en otro orden de cosas, también de la consideración en que ha de tenerse a las viudas en la iglesia. El primero de esos temas reviste sin duda mayor importancia. Sin esa noción, la ordenanza del segundo carecería de sentido. Lo que nos lleva a considerar las enseñanzas de la Biblia según su orden.

Pongamos como ejemplo un tema controvertido de plena actualidad. Así, si decimos: “No puedo aceptar la distinción que se hace en la Biblia respecto al género”, habrá que tener presente que los propios cristianos disienten entre sí acerca del significado de ciertos textos, tal como sin duda lo hacen respecto a otras muchas cosas. Aun así, se muestran todos unánimes respecto al Credo Apostólico en que Jesús fue resucitado de entre los muertos al tercer día. De nada sirve darle vueltas a la cuestión del género hasta no llegar a una conclusión respecto a las enseñanzas centrales de la fe.

Llegados a ese punto, habrá quien diga: “Pero es que yo no puedo aceptar la Biblia si lo que dice acerca de la mujer es anticuado”. A lo que yo respondería a mi vez con otra pregunta: ¿Estás con eso queriendo decir que, por no gustarte lo que dice la Biblia respecto al género, Jesús no pudo haber sido resucitado de entre los muertos? Estoy más que convencido que nadie sostendría semejante postura. Si Jesús es el Hijo de Dios, es de rigor que nos tomemos sus enseñanzas en serio, quedando ahí incluida la plena confianza de Jesús en la autoridad de la Biblia en

su conjunto. Si Jesús no es en cambio quien dice ser, ¿por qué habría de preocuparnos lo que la Biblia diga respecto a cualquier otro tema?

Piénsese al respecto de la siguiente manera. Si se bucea en la parte más somera de las profundidades de la Biblia, donde se producen incontables controversias respecto a su posible interpretación, puede que acabemos malparados. Pero si, por el contrario, se lanza uno a fondo en aquello en lo que hay consenso general –esto es, la deidad de Cristo, su muerte, y su posterior resurrección– estaremos a salvo y en terreno seguro. Es de capital importancia detenerse primero a considerar las verdades cruciales sobre la obra, vida, muerte y resurrección de Jesús antes de pensar en rechazarlas por cuestiones y enseñanzas de mucho menor peso aunque quizás más tendentes a suscitar controversia.

¿Una Biblia fiable o un Dios sustituto?

Si dejamos que ciertas creencias no bien examinadas socaven nuestra confianza en la Biblia, el coste a la larga será mayor de lo que pudiéramos pensar.

Si no te fías de la Biblia como para dejar que rete y corrija tu pensamiento, ¿cómo vas a poder llegar a tener una relación *personal* con Dios? En toda relación verdaderamente personal, la otra persona tiene que poder contradecirte. Por ejemplo, si a la esposa no se le permite que contradiga a su marido, no habrá posibilidad de una relación íntima. ¿Recuerda mi lector la situación que se produce en la película *Las mujeres de Stepford*? Los maridos de esa localidad del estado de Connecticut deciden hacer de sus esposas robots que nunca les lleven la contraria, plegándose siempre a los deseos del marido. Una mujer Stepford es siempre

complaciente y perfecta en su indumentaria y aspecto externo, pero dudo que pudiera darse ahí una relación genuinamente íntima y personal.

Volviendo al tema que nos ocupa, ¿qué pasaría si elimináramos de la Biblia todo aquello que ofende nuestras sensibilidades y se interpone en nuestro camino? Si nos dedicamos a decidir qué queremos creer, rechazando de plano el resto, ¿cómo vamos a poder nunca admitir un Dios que nos contradiga? ¡Sería del todo punto imposible! Y se trataría en todo caso de un Dios robot, que manipularíamos a nuestro antojo por ser un Dios fabricado por nosotros y no un Dios con el que relacionarse en genuina comunicación. Tan sólo un Dios que pueda decirnos cosas que nos remuevan y nos impelan a luchar por llegar al fondo de la cuestión (como ocurre en la amistad y en el matrimonio) podremos llegar a conocer al Dios real, y no a una sombra producto de nuestra imaginación. Una Biblia investida de autoridad no es enemiga de una relación personal con Dios. Es, sencillamente, el requisito previo.

Intermedio

Venid y discutamos eso, dice el Señor.

Isaías 1:18

El intermedio hace referencia literal a lo que sucede en medio de un camino o misión. Y ese es justamente el punto en que nos encontramos nosotros ahora. Por detrás de toda duda respecto al cristianismo hay creencias alternativas y presupuestos imposibles de probar acerca de la naturaleza de las cosas. Hasta aquí hemos venido examinando las creencias que subyacen tras siete de las principales objeciones o dudas que las personas formulan en la sociedad actual en relación con la fe cristiana. Respeto mucho de esos razonamientos, pero, en última instancia, no creo que ninguno de ellos haga que sea imposible, o siquiera improbable, la verdad del cristianismo. Tenemos, pues, otro camino más que recorrer. Ahora bien, una cosa es argumentar que no hay razones suficientes para negarle crédito al cristianismo, y otra muy distinta afirmar y demostrar que sí que hay razones más que suficientes *para* creerlo. Y ese es justamente mi propósito en esta segunda parte del libro.

«Un momento –debería interrumpirme ahí mi lector–. ¿Va en verdad a darnos razones suficientes para creer en el cristianismo? ¿Cuál es su definición de cristianismo? Y ¿cómo define “suficientes”?». Preguntas sin duda muy legítimas. Veamos, pues, por orden, qué respuesta puede darse a cada una de ellas.

¿Qué clase de cristianismo?

Contemplado desde fuera, las diversas iglesias y tradiciones pueden parecer muy distintas, incluso religiones diferentes. Eso es así, en parte, porque las formas de celebrar los cultos y actos religiosos no siguen un modelo único. Y asimismo porque, tal como señalábamos en el Capítulo 3, el cristianismo es la fe de mayor difusión en culturas y regiones muy distintas. Esa es la razón de que haya ido incorporando una cantidad más que notable de formas culturales distintas. Otra razón de las diferencias de práctica entre cristianos tiene que ver con divisiones internas por cuestiones teológicas ocurridas a lo largo de los siglos. La primera gran división se produjo en el siglo XI entre la iglesia griega oriental y la iglesia romana occidental. Iglesias que se conocen en la actualidad como Iglesia Ortodoxa e Iglesia Católico-Romana. El segundo cisma importante tuvo lugar dentro de la iglesia occidental, entre el catolicismo romano y el protestantismo.

Todos los cristianos que se tomen en serio la verdad y la doctrina estarán de acuerdo en que las diferencias surgidas revisten gran importancia. De hecho, afectan grandemente al modo en que la fe es mantenida y practicada. Aun así, ortodoxos, católicos y protestantes asienten y aceptan por igual los grandes credos desarrollados a lo largo del primer milenio de la historia de la Iglesia. Ese es el caso con el Credo apostólico, el Credo Niceno, el Credo de Calcedonia y el Credo de Atanasio. Todos ellos, sin excepción, contienen la visión cristiana de la realidad. Está la formulación clásica de la comprensión cristiana respecto a Dios como tres personas reunidas en una. La creencia en la Trinidad marca una diferencia abismal respecto a la visión politeísta de algunas religiones, de las monoteístas no trinitarias, y del ateísmo, tal como tendremos ocasión de comprobar en el Capítulo 13. Se da, asimismo, una total afirmación de la plena deidad y humanidad

de Jesucristo en todos esos Credos. El cristianismo no ve a Jesús tan sólo como maestro o profeta, sino como el verdadero Salvador del mundo. Enseñanzas todas ellas que hacen que sea más lo que une a los cristianos que lo que les separa.

¿En qué consiste, pues, el cristianismo? En primer lugar, y para el propósito que aquí nos ocupa, defino el cristianismo como el cuerpo de creyentes que asienten y suscriben esos grandes credos ecuménicos. Los cristianos creemos que el Dios Trino creó el mundo, que la humanidad incurrió en pecado y maldad, que Dios vino al mundo en la persona de Cristo para rescatarnos, y en su muerte y resurrección Jesús llevó a cabo nuestra salvación para que podamos ser recibidos por gracia, estableció su Iglesia, su pueblo, como vehículo que da continuidad a su misión de rescate, reconciliación y salvación, y que al final de los tiempos Jesús regresará para renovar los cielos y la Tierra, desterrando de este mundo el mal, la injusticia, el pecado y la muerte.

Eso es lo que creemos y suscribimos todos los cristianos por igual –pero sin que ello suponga la totalidad de lo que se cree y practica–. En el momento en que se nos ocurra preguntar: “¿En qué manera actúa la iglesia como vehículo de la obra de Jesús en el mundo?” y “¿Cómo opera la muerte de Jesús en nuestra salvación?” o “¿Cómo somos aceptos por gracia?”, católicos, ortodoxos y protestantes darán respuestas distintas. Y aun siendo muchos los cristianos que afirman serlo sin filiación específica, lo cierto es que no existen realmente cristianos “genéricos” no adscritos a denominación alguna. Todo el mundo tiene por fuerza, en una u otra manera, que responder a la cuestión del “cómo” para poner por práctica su vivencia cristiana. Respuestas que de inmediato quedarán encuadradas en una u otra denominación o

tradición.

Es importante que mis lectores entiendan bien esto. Mi línea de argumentación tiene como razón y fondo la verdad del cristianismo en sus puntos principales y en un ámbito general –sin distinciones particulares y menos aún particularistas–. Mis posibles lectores de trasfondo presbiteriano se habrán, quizás, dado ya cuenta de que no he hecho manifestas mis propias creencias teológicas en mi intención de hacer todo cuanto esté en mi mano para representar a todos los cristianos en general. Aun así, y llegado el momento de describir el evangelio cristiano de pecado y de gracia, lo haré necesariamente como cristiano protestante y sin tocar notas que un autor católico sin duda incluiría.

¿Qué clase de racionalidad?

Mi intención es demostrar que hay razones suficientes para creer en el cristianismo. Los incrédulos al respecto de mayor prominencia en la actualidad –como es el caso de Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris y Christian Hitchens– insisten en que no hay razones suficientes para creer en la existencia de Dios. Dawkins, por ejemplo, sostiene que la proclamación de la existencia de Dios es una hipótesis científica que debería poder someterse a demostración racional.¹ Tanto Dawkins, como tantos otros escépticos que secundan sus ideas, aspiran a un argumento lógico o empírico sobre Dios que fuera irrefutable y que, en consecuencia, fuera convincente de manera universal. No están dispuestos a creer en Dios mientras no esté disponible la prueba necesaria.

¿Hay algo que objetar al respecto? Por mi parte, creo que sí. Todos esos autores están evaluando los argumentos cristianos

desde los presupuestos de lo que ha dado en llamarse “racionalismo radical”.² Sus proponentes sentaron un principio que denominaron “principio de la verificación”, en virtud del cual no debería creerse en proposición alguna que no pudiera demostrarse aplicando la lógica o mediante verificación empírica sensorial.³ Ahora bien, ¿qué es lo que en realidad quiere decirse con “demostrado”? La prueba, en ese punto de vista, consiste en un argumento lo suficientemente fuerte como para que ninguna persona, en adecuado ejercicio de sus facultades mentales, pueda desestimarlos. Ateos y agnósticos por igual demandan esa clase de “prueba” respecto a Dios, pero sin ser ni mucho menos los únicos que se atienen a un racionalismo radical. Son muchos los cristianos que aseguran que sus argumentos a favor de la fe tienen la fuerza suficiente como para que todos aquellos que los rechacen estén sencillamente “cerrándose” a la evidencia de la verdad, sea por miedo, sea por pura obcecación.⁴

A pesar de la notable cantidad de libros que demandan de los cristianos pruebas respecto a sus creencias, no encontraremos ahí a los filósofos haciéndolo así, ni siquiera a los ateos más recalcitrantes. La inmensa mayoría de ellos están de hecho convencidos que el racionalismo radical es prácticamente imposible de defender.⁵ Para empezar, la demanda no está en consonancia con sus propias exigencias. ¿Cómo puede demostrarse, de forma empírica, que nadie puede creer algo sin una prueba empírica? De todo punto, algo imposible. Lo que pone al descubierto que, en el fondo, el ateísmo es asimismo una creencia.⁶ El racionalismo radical asume igualmente que es posible llegar a una “perspectiva desde cero”, una postura de completa objetividad ideal, opinando en cambio la práctica totalidad de los filósofos que eso es algo imposible. Todos sin excepción

evaluamos las cosas a partir de experiencias y presupuestos previos, con un trasfondo personal de creencias que influyen sobremanera en nuestro pensamiento y en el modo en que funciona nuestra mente razonante. De lo que se sigue que no es honesto demandar argumentos a los que todo el mundo sin excepción deba doblegarse.

El filósofo Thomas Nagel es ateo, pero en su libro, *The Last Word*, admite que no puede tratar la cuestión de Dios de forma aséptica. De hecho, confiesa que tiene el “temor de la religión”, y que duda mucho de que nadie pueda tratar esa cuestión sin motivos poderosos para pronunciarse de una u otra forma al respecto.

Me refiero al [...] miedo a la religión como tal. Hablo, además, por propia experiencia, al padecer yo mismo ese temor: Deseo que el ateísmo sea cierto [...] No es tan sólo que no crea en Dios y, como es lógico y natural, espere estar acertado en esa ausencia de creencia. ¡Es que realmente espero que Dios no exista! Es más, no quiero en modo alguno que haya un Dios: No quiero que el universo esté configurado de esa manera [...] Tengo, además, curiosidad por saber si hay alguien a quien le sea verdaderamente indiferente la existencia de Dios o ausencia de la misma –alguien que, con independencia de su creencia al respecto, no desee de forma particular que se demuestre definitivamente como correcta una u otra alternativa.⁷

Imaginemos un juez al que le llega un caso en el que una de las partes contendientes es una empresa en la que ha invertido una gran cantidad de dinero. Ahora bien, a la vista de su particular

interés en que el caso discorra de determinada manera, renuncia por principio a hacerse cargo del mismo. Lo que Nagel está ahí diciendo es que, en lo que respecta a Dios, todos nos parecemos al juez. Dependiendo de la experiencia personal que se haya tenido con la religión, y de posibles compromisos y creencias en otras áreas, y asimismo del modo en que nos estemos conduciendo en la vida, todos queremos realmente que la cuestión de Dios se resuelva en uno u otro sentido. El problema surge cuando no hay salida alternativa y hay que asumir el caso se quiera o no. Con su rechazo del racionalismo radical, Nagel, aun a pesar de su escepticismo, muestra un extraordinario respeto para con las creencias y la religión. Diferenciándose por ello, tanto en tono como en posición, de Dawkins y de Harris.

La imposibilidad de defender el “racionalismo radical” con presupuestos filosóficos se ha hecho patente en las severas, y un tanto sorprendentes, críticas de parte del mundo académico en revistas especializadas a los libros de Dawkins y Dennett. Como ejemplo emblemático, Terry Eagleton, académico de filiación marxista, escribió una acerba reseña crítica del libro de Richard Dawkins, *El espejismo de Dios*, publicada en *London Review of Books*. Su crítica se centra en la ingenua pretensión de Dawkins de que la fe carece de componente racional, y que la razón no se asienta en manera notable en la fe.

Dawkins considera que toda fe es de por sí ciega, y que a los niños cristianos y musulmanes se les adoctrina para que crean sin cuestionamientos. Pero es de hecho el caso que ni siquiera los clérigos de pocas luces, que ejercían de mentores míos en el instituto, creían que eso tuviera que ser así. Para la corriente principal del cristianismo la

*razón, el recurso de la argumentación y la duda honesta, han sido siempre parte integral de las creencias [...] La razón aunque está presente y activa en todo momento para el creyente no es el único instrumento que le permite profundizar hasta la esencia de las creencias,; como tampoco lo está en el caso de creencias no religiosas de fina percepción y trasfondo ilustrado. El propio Dawkins vive más por fe que basándose en una razón empírica. Todos suscribimos, en una u otra área, creencias que no cuentan con justificación racional intachable, pero que, aun así, es razonable concederles algún crédito [...]*⁸

Ahora bien, ¿es realmente el caso que si rechazamos el racionalismo radical, vamos a quedarnos estancados en un relativismo, sin posible manera de juzgar y diferenciar entre distintas posturas? Creo rotundamente que no. En los Capítulos 2 y 3 señalaba la imposibilidad fáctica de mantener un relativismo absoluto.⁹ Mi enfoque en lo que queda del libro será la conocida como “racionalismo crítico”.¹⁰ Asume por ello que hay argumentos que un elevado número de personas racionales encontrarán convincentes, aunque no haya un argumento que sea igual de persuasivo para todos sin excepción. La premisa de partida es que algunos sistemas de creencias son, por su propia naturaleza, más razonables que otros, pero que todo posible argumento que se aduzca será racionalmente evitable al final. Lo que viene a querer decir que siempre se puede encontrar una razón para zafarse de una argumentación en particular que no peque, aun así, ni de juicio sesgado ni de empecinamiento. Sea como fuere, eso no significa que no podamos evaluar las creencias, sino sencillamente que no deberíamos esperar pruebas concluyentes inapelables o incuestionables, y que el así pretenderlo no sería justo. Ni siquiera

en el campo científico se procede así.

Los científicos son reacios a afirmar que una teoría ha quedado definitivamente “demostrada” o “confirmada”. Incluso Richard Dawkins admite que las teorías de Darwin no pueden ser probadas de forma irrecusable. Y ello por cuanto pueden surgir “nuevos datos que forzarán a nuestros sucesores [...] a abandonar el Darwinismo o a modificarlo más allá de todo posible reconocimiento”.¹¹ Pero eso no significa que la ciencia no vaya a seguir experimentando con propuestas de teorías, descubriendo sin duda que unas son empíricamente más verificables que otras. De hecho, una teoría se considera empíricamente verificada si es capaz de organizar la evidencia disponible de forma coherente y, al mismo tiempo, explicar los fenómenos que la acompañan en mejor manera que ninguna otra teoría alternativa concebible. Lo que viene a querer decir que, de ser puesta a prueba, nos lleva a esperar, con cierto grado de precisión, múltiples y variados eventos en comparación con otras teorías en competencia sobre los mismos hechos y datos, y que es por tanto aceptable, aunque sin estar inapelablemente “demostrada” (en el sentido del racionalismo radical).

En *Is There a God?*, el filósofo Richard Swinburne argumenta con fuerza que la creencia en Dios puede ser puesta a prueba y justificada (pero no demostrada) en esa misma manera.¹² La idea que existe un Dios –señala– nos lleva a esperar la realidad de las cosas que observamos, que el universo en verdad existe, que se rige por leyes científicas, que hay seres humanos que lo habitan con conciencia de ello y con un sentido moral indeleble. La teoría que propone que no hay Dios –insiste en señalar– no nos lleva a esperar ninguna de esas cosas. De lo que en buena lógica se sigue

que la creencia en Dios es más plausible empíricamente, y que, además, da cumplida razón de aquello que percibimos como explicación superior de lo existente. No hay desde luego forma alguna irrefutable de demostrar la existencia de Dios, pero eso no significa que no podamos sopesar y analizar las razones subyacentes en las creencias religiosas, descubriendo incluso que una en concreto, de entre varias otras, es de hecho la más razonable.

Dios como dramaturgo

No quisiera que nadie pensara que estoy asumiendo la postura del “racionalismo crítico” como mejor opción secundaria, o a falta de algo mejor. Si el Dios de la Biblia realmente existe, el “racionalismo crítico” sería la manera apropiada de acercarnos a la gran cuestión de su ser y existencia.

A su regreso a la Tierra tras un viaje espacial, uno de los cosmonautas rusos informó que no había encontrado a Dios, señalando al respecto C. S. Lewis que era algo así como si Hamlet hubiera subido a la torre más alta de su castillo en busca de Shakespeare. Si Dios en verdad existe, no será desde luego como un objeto más dentro del universo, como materia que nosotros podamos analizar en el laboratorio empíricamente. Su relación con nosotros sería la del dramaturgo que se relaciona con los personajes de su obra. Nosotros (sus personajes) podremos llegar a saber muchas cosas acerca de nuestro autor, pero tan sólo en la medida que él considere oportuno. Lo que viene a querer decir que no va a ser en modo alguno posible “demostrar” o “probar” la existencia de Dios como si de un objeto presente en el universo se tratara, como pueda ser el caso con el oxígeno y el hidrógeno, o el

de una isla en el océano Pacífico.

Lewis propone otra metáfora para conocer la verdad acerca de Dios al afirmar que cree en Dios “como creo que el sol ha salido, no sólo porque lo veo, sino porque con su luz veo todo lo demás”.

¹³ Imaginemos por un momento que intentamos mirar directamente al sol para poder desentrañar su naturaleza. Imposible hacerlo. La retina humana quedaría dañada de forma irremisible. Una manera mucho mejor de hacerlo sería indagar acerca de la existencia, poder y cualidad de ese astro con relación al mundo que hace manifiesto, reconociendo con ello que sustenta todo cuanto percibimos al tiempo que nos permite asimismo verlo.

Esa sería, pues, una vía de progreso al respecto. De nada servirá, en consecuencia, empeñarnos en “mirar directamente al sol”, por así decirlo, en busca de pruebas irrefutables de la existencia de Dios. En su lugar, deberíamos “ver lo que el sol nos muestra”. ¿Qué explicación acerca del mundo cuenta con “mayor poder explicativo” para dar sentido a lo que observamos en el mundo y en nosotros mismos? Tenemos la sensación de que el mundo no es como debería ser. Nos percibimos a nosotros mismos, a un tiempo, como grandiosos y también llenos de fallos. Anhelamos experimentar amor verdadero y plenitud de belleza, pero en una medida tal que el mundo no puede ofrecer. Tenemos una necesidad profunda de encontrarle sentido a las cosas y a la existencia. ¿Qué cosmovisión sería la más acertada y satisfactoria en ese sentido tan plural?

Los cristianos no sostienen que su fe les proporcione omnisciencia o un conocimiento absoluto de la realidad. Eso tan solo puede hacerlo Dios. Pero sí que se sostiene que la razón que da respecto a todo aquello que nos rodea –la Creación, la caída del

hombre, su redención y restauración— da pleno sentido al mundo. Le pido ahora a mi paciente lector que asuma por un momento la visión cristiana de las cosas, como si de unas nuevas gafas se tratara, y contemple el mundo desde esa perspectiva. Que compruebe si tiene poder para explicar lo que vemos y sabemos.

Si el Dios de la Biblia existe, no va a tratarse del escritor en su torre, sino de un auténtico y genial Dramaturgo. Eso significa que no vamos a encontrarle en la manera y con la facilidad que encontramos un objeto pasivo en virtud de los poderes empíricos de la investigación. Se tratará más bien de dar con las pistas que nos guíen a la realidad que ha dejado impresa en el universo, nosotros incluidos. Esa es la razón de que, si Dios existe, podamos esperar encontrarle apelando a nuestras facultades racionales. Si en verdad hemos sido hechos a su “imagen y semejanza”, seres racionales y personales, tendrá que darse una cierta correspondencia entre su mente y la nuestra. Significando, sin embargo, asimismo que la sola razón no bastará. Al genial Dramaturgo tan sólo se accede a través de una revelación personal. Es por eso que tenemos que dirigirnos a la Biblia para saber qué dice acerca de Dios y la condición humana.

En la perspectiva cristiana, la evidencia final acerca de la existencia de Dios es la persona de Jesucristo. Si hay un Dios, los personajes de su obra pueden esperar tener la necesaria información respecto a su persona dentro de la propia obra. Pero los cristianos creemos que nos dio más que mera información. Dios se incluyó a *sí mismo* en su historia, como personaje principal, con el nacimiento de Jesús en el establo, y en su gloriosa resurrección tras su muerte. Es a Él, por tanto, a quien hemos de dirigirnos.

Segunda Parte

Las razones de la fe

Capítulo 8

Los indicios de Dios

Si dejamos a un lado la posible existencia de Dios y la pervivencia tras la muerte como eventualidades dudosas [...] surge inapelable la cuestión de decidir el sentido y uso de la vida. Si la muerte pone fin a todo, si no hay razón para esperar lo bueno, ni temer lo malo, habrá que preguntarse para qué estamos en el mundo, y cómo hemos de comportarnos a la vista de ello. La respuesta es sencilla, pero tan difícil de aceptar que será quizás mayoría los que no estén dispuestos a asumirla: no hay razón que justifique la vida, [luego] la vida no tiene sentido.

Somerset Maugham, *The Summing Up*

Es muy cierto. Estuve siempre convencido de ello, no tengo “derecho” alguno a existir. Yo aparecí en el mundo por casualidad, con la misma clase de existencia que pueda tener una piedra, una planta, un microbio. Mi propia percepción no iba mucho más allá de un insustancial zumbido. Se me ocurría entonces pensar que [...] ahí estaba yo, comiendo y bebiendo, haciendo lo posible por preservar la vida, siendo sin embargo la

verdad del caso que no había ni una sola razón, nada en absoluto, que justifique la existencia.

Jean-Paul Sartre, *La náusea*

¿Cómo creer en el cristianismo si ni siquiera sabemos si Dios en verdad existe? La auténtica cuestión, sin embargo, es que aun no siendo posible una prueba irrefutable y fehaciente de su existencia, son muchas las personas que tienen indicios sólidos de su realidad –huellas de Dios, por así decirlo– presentes en múltiples formas y lugares.

Durante un tiempo, tuve encuentros periódicos con un joven y brillante científico, atormentado por un sentido general de la existencia real de Dios. Soy de hecho deudor de mucho del contenido de este capítulo a lo descubierto en mis conversaciones con él. Este joven examinaba incansable argumento tras argumento de la razón de Dios y, aun teniendo muchos de esos argumentos un mérito indudable, para él todos podían recusarse racionalmente en uno u otro punto, suponiéndole un terrible desasosiego. “No voy a poder creer hasta que encuentre al menos *una* razón absolutamente irrefutable de la existencia real de Dios”, me confesaba intranquilo. El que yo le señalara entonces que estaba con ello asumiendo un “racionalismo radical”, le proporcionó cierto alivio, sobre todo al llegar conjuntamente a la conclusión de que no había prueba irrefutable que demostrara que *ese* objetivo había sido alcanzado. A partir de ese momento empezamos a dar marcha atrás con el propósito de revisar las principales vías de razonamiento que había hasta entonces considerado “auténticas pruebas”, considerándolas indicios. El consiguiente repaso, con esa perspectiva en mente, le ayudó a ver que, acumulativamente, los indicios disponibles acerca de la

existencia de Dios tenían una fuerza realmente extraordinaria.

El filósofo Alvin Plantinga está convencido de que no hay pruebas sobre la existencia de Dios que puedan convencer racionalmente a todas las personas. Aun así, cree que hay al menos entre dos y tres docenas de buenos argumentos para la existencia de Dios.¹ Los lectores que se tomen la molestia de repasar la lista que propone Plantinga, encontrarán, en su mayoría, que algunos de esos argumentos les atraen y otros no. Sea como fuere, lo cierto es que el peso total de los que parezcan apropiados puede llegar a ser realmente formidable. En las páginas que siguen trataré tan sólo un número limitado de ellos.

El estallido misterioso

Los individuos de mente más racional se han sentido de siempre fascinados por la cuestión: “¿Cómo es que existe algo y no justamente lo contrario?”, cuestión que se ha hecho más interesante todavía con la teoría del Big Bang. Existe evidencia suficiente como para asegurar que el universo se está expandiendo en forma explosiva, y hacia el exterior, a partir de un único punto. Stephen Hawkins ha escrito al respecto lo siguiente: “En la actualidad, prácticamente todo el mundo cree que el universo, y asimismo el tiempo, tuvieron su inicio a partir de un tremendo Big Bang”.² El científico Francis Collins lo explica en lenguaje popular en su libro *The Language of God*:

Disponemos de una muy sólida conclusión que el universo se originó a partir de un tremendo Big Bang. Hace quince mil millones de años, el universo tuvo su inicio con un deslumbrante fogonazo de energía inimaginable a partir de un punto infinitesimalmente pequeño. Lo cual implica

*que, de forma previa a ese momento, no existía nada. Soy incapaz de imaginar en qué manera la naturaleza, en este caso el universo, pudo haberse creado a sí misma. Del hecho que el universo tuviera un principio se sigue que alguien tuvo la capacidad necesaria para iniciarlo. Y soy personalmente de la opinión que eso tuvo que ocurrir desde fuera.*³

Todo cuanto conocemos en este mundo es “contingente”, es decir, obedece a una causa externa. En lógica consecuencia, el universo, que no es más que un inmenso cúmulo de entidades contingentes, ha de depender asimismo de una causa externa para su existencia. Algo tuvo que hacer posible el Big Bang. Pero ¿qué, en concreto y de forma particular? Evidentemente, algo externo a la propia naturaleza; esto es, un ser sobrenatural no contingente, existente por sí y en sí.

Sam Harris, en su reseña del libro de Francis Collins, hace la clásica objeción a esa línea de argumentación. “Sea como fuere – insiste– y aun aceptando que nuestro universo tenga por fuerza que haber sido creado por un ser inteligente, de ello no se sigue que haya sido necesaria y obligadamente por el Dios de la Biblia”.⁴ Y le asiste, sin duda, toda la razón. Si nos planteamos esa propuesta como demostración de la existencia de un Dios personal, es evidente que no completa toda esa expectativa. Pero, si lo que estamos buscando es un indicio –una pista indicativa de la existencia de algo más allá del mundo natural– esta propuesta, innegablemente es muy provocadora para un número estimable de personas.

La alfombra cósmica de bienvenida

Para que la vida orgánica pueda existir, las regularidades fundamentales y las constantes de la física –la velocidad de la luz, la constante gravitacional, el empuje de las fuerzas nucleares débiles y fuertes– han de tener y mantener valores que, en su conjunto, queden limitados a unos parámetros notablemente estrechos. Ahora bien, la probabilidad de que esa calibración tan perfecta y ajustada ocurra por pura casualidad es tan escasa como para ser considerada estadísticamente irrelevante.⁵ Collins lo expresa una vez más de forma acertada:

Al contemplar el universo desde la perspectiva del científico, la impresión es que anticipaba nuestra llegada. Hay de hecho 15 constantes –la constante gravitacional, las diversas constantes relativas a las fuerzas nucleares fuertes y débiles, etc.– que tienen valores sumamente precisos. Si alguna de esas constantes se alterara, aun tan sólo en un millonésima parte, o, en algunos casos, en una sola parte en un conjunto de millones de millones, el universo no existiría tal como lo conocemos. La materia no habría podido concretarse y, en consecuencia, no habrían existido ni las estrellas, ni las galaxias, ni los planetas, ni el ser humano.⁶

Como alguien ha señalado, es como si un notable número de esferas se hubieran programado al unísono dentro de unos parámetros muy precisos, que es, en efecto, lo ocurrido. Y que un fenómeno de esa naturaleza pueda haber ocurrido de forma casual es algo extremadamente improbable. Stephen Hawkins dice en ese sentido: “Las probabilidades en contra de que un universo como el nuestro surgiera a partir de algo parecido al Big Bang son tremendas. Personalmente, creo que encontramos ahí unas muy

claras implicaciones religiosas”. A lo que aún añade: “Sería muy difícil de explicar que el universo haya hecho su aparición de ese modo a no ser por un acto externo y voluntario por parte de un Dios que tuviera en mente crear a seres como nosotros”.⁷

Esta teoría se conoce como el “Principio Antrópico”, esto es, que el universo fue dispuesto en forma adecuada para la aparición y existencia del ser humano. Como argumento, debe de ser de una fuerza extraordinaria, y ello justamente por la tremenda cantidad de protestas y refutaciones que ha ido suscitando. La más común de todas ellas –utilizada por Richard Dawkins en su libro *El espejismo de Dios*– es que podrían existir trillones de universos. Dada la enorme cantidad de universos, existentes en una enorme acumulación de tiempo y espacio, es de suyo inevitable que algunos de ellos reúnan las características necesarias para hacer posible nuestra forma de vida. El universo en que nosotros nos encontramos cumple con esos requisitos. Lo cual explica que nos encontremos aquí.⁸

Como “prueba definitiva”, la “sintonización fina” o “principio antrópico”, puede sin duda obviarse racionalmente. Y aun sin haber prueba alguna de la existencia de múltiples universos, tampoco puede demostrarse su ausencia.

Aun así, y en cuanto que indicio potencial, esa vía de pensamiento tiene su fuerza. Alvin Plantinga propone una ilustración práctica al respecto. Imagina, para ello, a un hombre que se reparte a sí mismo cuatro ases, veinte veces seguidas, en una misma partida de póker. Según sus compañeros echan mano de los revólveres, ese jugador se apresura a explicar: “¡Sé que parece sospechoso! Pero ¿qué pasaría si hubiera una infinita sucesión de universos, de modo tal que para cualquier posible

distribución de las cartas de póker, hubiera un universo que lo permitiera? ¡Y es justamente el caso que nosotros nos encontramos en un universo que cumple esas características, y en el que yo puedo repartirme cuatro ases seguidos sin hacer trampas!”.⁹ Ese argumento no surtiría efecto alguno en los otros jugadores de la partida. Es técnicamente posible que ese jugador se diera sin trampas veinte manos seguidas de cuatro ases. Pero, aun sin poder demostrar que hubiera hecho trampa, tampoco sería razonable que no hubiera sido así.

El filósofo John Leslie propone una ilustración similar. Imagina a un hombre que ha sido sentenciado a ser ejecutado por un pelotón de fusilamiento integrado por cincuenta expertos en tiro.¹⁰ Llegado el momento, todos ellos disparan, pero ni uno solo da en el blanco. Dado que es posible que incluso un avezado tirador falle en distancias cortas, cabe igualmente la posibilidad de que los cincuenta fallaran a la vez. Y, aun sin poder probar que se hubieran puesto de acuerdo para errar el blanco, sería de todo punto irrazonable llegar a la conclusión que no había sido en efecto así.

Es, pues, técnicamente posible que nosotros estuviéramos por puro azar en el universo en el que se desarrolló la vida orgánica. Y aun no pudiendo demostrarse que la sintonía fina del universo obedeciera a un diseño particular, sería irrazonable concluir que no había sido en efecto así. Y aunque la vida orgánica pudiera haber hecho su aparición sin un Creador, ¿tiene sentido vivir como si esa remota posibilidad fuera cierta?

La regularidad de la naturaleza

Hay algo acerca de la naturaleza que es, sin embargo, mucho

más sorprendente e inexplicable que su diseño. Todo razonamiento inductivo científico se basa en el supuesto de la regularidad de la naturaleza (según sus leyes), así, pongamos por caso, que el agua hervirá mañana bajo las mismas condiciones que lo ha hecho hoy. El método inductivo se basa en generalizaciones a partir de lo observado para llegar a una ley general. Sin el razonamiento inductivo no sería posible aprender a partir de la experiencia, no sería posible servirse del lenguaje, y tampoco podríamos fiarnos de lo almacenado en la memoria.

La mayoría de las personas encuentran todo eso muy normal y nada inquietante. ¡Pero no así los filósofos! A David Hume y a Bertrand Russell, como profanos en la materia que eran, les preocupaba el hecho de no tener la más mínima intuición que dé razón de la regularidad observable en la naturaleza, y más aún que no tengamos ni la más mínima justificación racional para asumir que seguirá siendo igualmente así mañana. Si a alguien se le ocurriera decir: “Bien, el futuro siempre ha sido igual que el pasado en el pasado”, Hume y Russell replicarían que se está ahí asumiendo justo lo que se está queriendo establecer. Dicho de otra forma, la ciencia no puede demostrar la regularidad continuada de la naturaleza, que es algo que, de suyo, hay que dar por sentado por fe.

Han sido muchos los estudiosos que han sostenido por espacio de varias décadas que la ciencia moderna se desarrolló en su forma más sostenible en la civilización cristiana por razón de su creencia en un Dios personal y Todopoderoso, Creador y Sustentador de un universo ordenado.¹¹ Como prueba de la existencia de Dios, la regularidad de la naturaleza no es algo inapelable. Así, siempre se podrá decir: “No sabemos por qué las

cosas son como son”. Sin embargo, como indicio de la existencia de Dios es altamente valioso.

El indicio de la belleza

Arthur. C. Danto, crítico de arte de *The Nation*, describió una vez una obra de arte que le impresionaba por un “oscuro pero ineludible significado”.¹² Dicho con otras palabras, aun siendo muy cierto que las grandes obras de arte “no te impactan” con un mensaje simplista, sí que te dan siempre la sensación de que la vida no es “una fábula contada por un idiota, llena de ruido y de furia, y carente de significado”. La realidad del caso es que te llena de esperanza y que te proporciona la fuerza necesaria para seguir adelante, aun sin poder precisar qué es lo que en realidad te mueve.

Leonard Bernstein se explayó en cierta ocasión acerca del efecto que surtía en él la música de Beethoven:

Beethoven [...] compuso piezas tan verdaderas y exactas que te dejan literalmente sin aliento. Ahora bien, si al escuchar una música la sensación que se tiene es que cualquier nota que se escoja al azar es la exacta y adecuada, tanto en relación con la anterior como respecto a la que le sigue, lo mas probable es que estemos escuchando a Beethoven. Melodías, fugas, ritmos, dejémoslos para los Tchaikovskys, Hindemiths y Ravels. Nuestro muchacho es el que ofrece la buena mercancía, la creada en el Cielo, la que tiene el poder de hacerte sentir al terminar de escuchar: Algo va bien en el mundo. Y se hace entonces evidente la presencia y guía de una ley consecuente en sí misma: algo en lo que verdaderamente

*confiar, algo que no va a fallarnos nunca.*¹³

Si en verdad Dios no existe, y todo lo que hay en este mundo es producto (en celeberrima expresión de Bertrand Russell) de “una disposición accidental de átomos”, entonces no habrá propósito ni sentido en nuestra existencia: seremos tan sólo meros accidentes. Si somos el producto de fuerzas naturales accidentales, entonces lo que denominamos “belleza” no será más que una respuesta neurológica ante unos datos particulares. El que encontremos un paisaje hermoso será porque nuestros ancestros sabían cómo encontrar ahí comida, sobreviviendo precisamente gracias a ese factor neurológico que nosotros hemos heredado y que sigue, por tanto, presente y activo. De la misma forma, aun experimentando la música como algo particularmente significativo, no dejará de ser algo meramente ilusorio. El amor también será entendido de esa manera. Si no somos más que el resultado de fuerzas ciegas de la naturaleza, se sigue que aquello que denominamos “amor” no es más que una reacción bioquímica heredada de nuestros antepasados por transmisión a través de sucesivas generaciones, por ser un rasgo que fomentaba la supervivencia.

Bernstein y Danto dan con sus palabras testimonio del hecho que aun cuando las gentes crean que el amor y la belleza son meras respuestas biológicas, en la presencia de un arte verdaderamente grande y sublime sentimos ineludiblemente que la vida *tiene* un sentido real, que *hay* verdad y justicia que no van a fallarnos, y que el amor significa todo en este mundo. Nótese aquí que Bernstein, aun no siendo ni mucho menos una persona religiosa en el sentido más ortodoxo, no puede evitar usar el término “Cielo” al referirse a Beethoven. De lo que se sigue que uno puede ser un materialista secular convencido de que

conceptos tales como la verdad y la justicia, y el bien y el mal son meros espejismos. Pero, aun así, en presencia de lo bello en la naturaleza, o de lo sublime en el arte, el corazón humano nos advierte que puede que no todo escepticismo esté justificado.

Otro artista de renombre que, aparentemente, sostiene la misma teoría es John Updike. En su relato breve “Pigeon Feathers”, un adolescente le dice a su madre: “Si resulta que cuando nos morimos no hay nada, el sol, los campos, ni cualquier otra posible cosa, será un horror? Ese horror se lo tragará todo, como un océano”. Más adelante en la historia, ante la belleza milimétrica del plumaje de una paloma, ese mismo adolescente se siente abrumado ante la certidumbre interna de la existencia de un Dios que preside por detrás de la Creación y que le permitirá vivir por la eternidad.¹⁴ Updike parece estar diciendo ahí que, con independencia de creencias personales acerca del azar y el probable sinsentido de la existencia, ante la realidad de lo bello sabemos bien qué pensar.

“Vale, ¿qué conseguimos con eso? –podría objetar alguien–. El que sintamos que es algo es cierto ¡no le confiere esa cualidad!”. Pero ¿es que estamos hablando aquí tan sólo de sentimientos? Lo que se evoca en esas experiencias es, más exactamente, un apetito o un deseo. Goethe se refiere a esta instancia como *selige Sehnsucht* (bendito anhelo). De hecho, no sólo percibimos la realidad sino también la ausencia de aquello que anhelamos.

San Agustín, en sus *Confesiones*, razonaba que todos esos deseos no cumplidos eran indicios que apuntaban a la realidad de Dios. Pero, surge de inmediato la objeción por parte de algunos, ¿es eso realmente así? El hecho, por ejemplo, de *sentir* que deseamos un filete para cenar no significa que vayamos a

conseguirlo. Ahora bien, aun no probando el hecho de tener hambre que vaya a hacer su aparición el menú deseado, ¿no patentiza el hecho de anhelar comida la existencia de alimentos? Y ¿no es igualmente cierto, además, que los deseos innatos se corresponden con objetos de existencia real que pueden satisfacer ese deseo, como es el caso con el deseo sexual (pertinente al sexo), el apetito material (relativo a la comida), el cansancio (en correspondencia con dormir), y el deseo de relacionarse al nivel social (que tiene que ver con la amistad)?

¿No es, pues, el deseo no satisfecho suscitado por la belleza, un deseo innato? Anhelamos experimentar amor, gozo, belleza, que son sentimientos que en ninguna forma van a poder satisfacer la comida, el sexo, la amistad, o el éxito. Anhelamos algo que nada en este mundo va a poder satisfacer. ¿No constituye eso un indicio de la existencia de ese “algo” que queremos?¹⁵ Ese deseo que no puede en manera alguna satisfacerse es lo que entendemos como un deseo humano innato y profundo, siendo uno de los principales indicios que apuntan a la realidad de Dios.¹⁶

Lo que pone fin a los indicios

En nuestra cultura occidental, existe una muy influyente escuela de pensamiento que asegura tener las respuestas adecuadas a todos esos supuestos indicios o pistas. Se trata, evidentemente, de la escuela de la biología evolutiva que afirma que todo lo relativo al ser humano puede ser explicado en función de la selección natural. Un libro que trata de desbaratar todos esos posibles indicios acerca de Dios es *Romper el hechizo: la religión como fenómeno natural*, de Daniel Dennett. Este autor sostiene que el origen de nuestros sentimientos religiosos se explica sobre la base

de la necesidad que tuvieron nuestros antepasados remotos de sobrevivir en un entorno hostil en colectivos numéricamente grandes, habiendo heredado nosotros genéticamente ese rasgo particular. Propuesta que resume en los siguientes términos:

*Todo lo que valoramos –desde el azúcar, el sexo y el dinero, hasta la música, el amor y la religión– lo valoramos en razón de algo. Detrás de nuestras razones están las razones evolutivas, que son distintas a las nuestras, y que constituyen justificaciones independientes que han sido respaldadas por la selección natural.*¹⁷

En *The New York Times Magazine*, Robin Marantz Henig pasaba revista, en un artículo de su autoría, a lo que los evolucionistas piensan acerca de la religión. El artículo se titulaba “Why Do We Believe? How Evolutionary Science Explains Faith in God”.¹⁸ Sabemos que “la idea de un Dios infalible es tranquilizadora y nos resulta, además, familiar, noción que incluso un niño puede aceptar”.¹⁹ ¿Por qué es así? Algunos evolucionistas, como es el caso con David Sloan Wilson, piensan que la creencia en Dios hizo en su momento que las personas fueran más felices y menos egoístas, lo que supuso que sus familias y tribus tuvieron mayores oportunidades de sobrevivir y, asimismo, de conseguir mejores apareamientos. Otros, en cambio, como es el caso de Scott Atran y Richard Dawkins, postulan que la creencia en Dios es un subproducto accidental de otros rasgos pertinentes que ofrecían una mayor posibilidad de adaptación. Los antepasados nuestros que sobrevivieron tenían mayor tendencia a detectar agentes en el entorno, incluso cuando no los había, siendo por ello más probable que adjudicaran narraciones, en virtud de un razonamiento causal, a todo lo que les rodeaba y acontecía.

Características, pues, y rasgos pertinentes, concluyen esos autores, que nos hace ser más receptivos a la noción de un Dios, viendo agentes, narrativas y inteligencia allí donde en realidad no hay nada en absoluto.²⁰

A pesar de los enconados debates en ese campo en particular, los teorizadores de la evolución coinciden totalmente en que nuestra capacidad para creer en Dios forma parte de nuestra fisiología, y ello por la sencilla razón de que estaba asociada, ya fuera de forma directa o indirecta, con las características que ayudaron a nuestros antepasados a adaptarse al medio. Esa es la razón de que los argumentos a favor de la existencia de Dios sean atractivos para un gran porcentaje de personas. Y nada puede, ni debe, decirse o añadirse al respecto. Los indicios no serían entonces indicativos de nada.

Aun así, siguen siendo muchos los que creen no sólo que el argumento de los que eliminan todo posible indicio es de carácter gravemente contradictorio, sino que, de hecho, apunta a otro posible indicio respecto a Dios.

En la última parte del libro de Dawkins, *El espejismo de Dios*, admite que dado que somos el resultado de la selección natural, no podemos confiar en nuestros sentidos de forma absoluta. Bien mirado, la evolución se interesa tan sólo en preservar una conducta adaptativa, no una creencia verdadera.²¹ En el artículo publicado en *New York Times Magazine*, mencionado líneas atrás, otro científico dice al respecto: “En determinadas circunstancias, una creencia simbólica que se aparta de la realidad fáctica corre mejor suerte”.²² Dicho de otra forma, las creencias falsas paranoicas son en ocasiones más efectivas en ayudarnos a sobrevivir que aquellas otras que se atienen meramente a lo fáctico

e inmediato.

Yo no creo que Dawkins u otros teorizadores de la evolución se den cabal cuenta del alcance total de esta percepción crucial. La evolución tan sólo resulta fiable en cuanto que nos proporciona facultades cognitivas que nos ayudan a seguir viviendo, pero *no* como cuadro fiable y exacto del mundo que nos rodea.²³ Patricia Churchland lo explica así:

La principal tarea [del cerebro] es poner en su debido sitio a las distintas partes del cuerpo con el fin de que el organismo como tal sobreviva. Las mejoras en el control sensomotor suponen una ventaja evolutiva: un estilo más sofisticado de representación [del mundo] es ventajoso siempre y cuando [...] potencie las oportunidades de supervivencia del organismo como tal. La verdad, cualquiera que esta pueda ser, pasa a un segundo plano.²⁴

Thomas Nagel, el destacado filósofo y ateo, se muestra de acuerdo en el último capítulo de su libro *The Last Word*. Afirma, al respecto, que sin duda la mente nos informa de lo que realmente es, de lo que en verdad está presente en el mundo, por lo que “he de seguir las reglas de la lógica por ser de suyo correctas, y no tan sólo por estar yo biológicamente programado para así hacerlo”. Pero lo cierto es que, según la biología evolutiva, las leyes de la razón deberían tener sentido en tanto y cuanto nos ayudan a sobrevivir, no porque nos informen necesariamente acerca de la verdad. De ahí que, en última instancia, Nagel se pregunte:

[¿Podemos tener] una confianza continuada en la razón como fuente de conocimiento acerca del carácter no aparente del mundo? En sí misma, creo yo, la historia de

la evolución [de la raza humana como tal] no da razón que justifique esa confianza.²⁵

Los evolucionistas postulan que si la idea de Dios nos parece de entrada sensata, no es porque Dios realmente exista, sino tan sólo porque esa creencia nos ayuda a seguir adelante, habiendo por ello pasado a formar parte constitutiva de nuestro ser. Ahora bien, si es en verdad cierto que no podemos fiarnos de unas facultades inductoras de creencias para que nos den razón de la verdad de Dios, ¿por qué deberíamos confiar en ellas como fuente de información fidedigna respecto a cualquier posible cosa, ciencia evolutiva incluida? Si nuestras facultades cognitivas únicamente nos informan de aquello que necesitamos para sobrevivir, no lo que es verdad, ¿por qué fiarnos de nada de lo que nos diga?

De todo lo cual parece desprenderse que los teorizadores de la evolución les quedan sólo dos opciones. Por una parte, podrían dar marcha atrás y admitir que podemos fiarnos de lo que nos dice la mente acerca de las cosas, Dios incluido. Así, de encontrarse argumentos o indicios acerca de la existencia de Dios, cabe concluir que realmente Dios exista. Y, en segundo lugar, podrían esos mismos teorizadores dar un paso más allá y admitir que no es en modo alguno posible confiar en nuestra mente respecto a absolutamente nada. A este respecto, no es honrado hacer lo que muchos partidarios de la evolución están de hecho haciendo hoy. Aplicando con premura el escalpelo de su escepticismo a lo que a otros nos dicta la mente respecto a Dios, pero dejan en cambio libre de filtro crítico la información que pueda estar suministrándonos la ciencia evolutiva.

Ese es, sin duda, el gran talón de Aquiles de la biología evolutiva y la teoría que la sustenta. Alvin Plantinga hace notar, en ese

sentido, que el propio Darwin era consciente de ese punto vulnerable. En una carta a un amigo, se expresa en los siguientes términos:

*Surge siempre la terrible duda de si las convicciones humanas, desarrolladas a partir de una mente procedente de animales inferiores, tienen algún valor o son siquiera en algún modo fiables.*²⁶

Plantinga procede a continuación a argumentar que es en última instancia asimismo irracional aceptar el “naturalismo” evolutivo, teoría que sostiene que todo cuanto hay en nosotros es consecuencia de la selección natural. Si eso fuera en verdad cierto, no podríamos siquiera fiarnos de los métodos por los que se llega a esa conclusión, ni tampoco de las teorías científicas.²⁷

*Las personas que se suman a la línea marcada por Dawkins sostienen que existe un conflicto entre la ciencia y la religión [...] pero la auténtica verdad de la cuestión es que el conflicto está entre la ciencia y el naturalismo, y no entre la ciencia y la creencia en Dios [...] A la vista de una evolución carente de directriz, hay igual número de posibilidades que vivamos en un mundo ficticio que de que podamos llegar a saber algo acerca de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.*²⁸

A pesar de la popularidad de los libros en la línea de Dennett, Dawkins y Harris, que tratan de usar la teoría evolutiva para erradicación de todo indicio relacionado con lo religioso, es cada vez mayor el número de pensadores que son conscientes de sus lagunas, y no sólo por parte de creyentes tradicionales, sino asimismo por pensadores en la línea de Thomas Nagel. Leon

Wiseltier, editor literario de *The New Republic*, hace notar el fallo en ese argumento en su reseña crítica del libro de Dennett *Breaking the Spell*.

*[Dennett] presenta la razón al servicio de la selección natural, como producto de la misma. Pero si es el caso que la razón es producto de la selección natural, ¿qué grado de certeza se puede adscribir a un argumento racional partidario de dicha selección natural? El poder de la razón se deriva de su independencia, no de otra posible cosa [...] La biología evolutiva no puede invocar el poder de la razón ni siquiera cuando la anula.*²⁹

En resumen: si, tal como afirman los científicos evolutivos, lo que nuestro cerebro nos informa acerca de la moral, el amor y la belleza no es cierto —por ser tan sólo un agregado de reacciones químicas diseñadas para transmitir nuestro código genético— igual será el caso con lo que *su* cerebro les informe respecto al mundo. Y si eso es en verdad así, ¿qué razón hay para que le demos crédito?

Lo que pone fin a los indicios es realmente un indicio

Soy de la opinión que, en última instancia, lo que supuestamente pone fin a todo posible indicio nos pone en antecedentes de otro indicio más acerca de Dios, en complemento de los ya mencionados.

El primer indicio es la existencia del mundo, esto es, todo lo relativo al Big Bang. Ante semejante contingencia, el común de las personas responde muy acertadamente: “Pero eso no prueba que

Dios exista. Es posible que el Big Bang se originara a sí mismo”. El segundo indicio es la ajustada sintonización del universo conocido, la probabilidad entre trillones de trillones de que nuestro universo favorezca la vida orgánica y humana. Una vez más, el hombre de la calle responde: “Pero eso tampoco demuestra la existencia de Dios. Podría ser por puro azar que este universo nuestro fuera el que de hecho surgiera”. Otro posible indicio es la regularidad observable en la naturaleza. Todo razonamiento inductivo científico se asienta sobre esa premisa, y ello aun cuando carecemos de la más mínima justificación racional para asumir que vaya a seguir siendo así. Cuando los creyentes han insistido en que ese es claro indicio de la existencia de Dios, los incrédulos replican, cargados de razón: “Ignoramos la razón de la regularidad en la naturaleza. Pero lo cierto es que sencillamente ahí está. Y en nada prueba que Dios exista”.

Otro posible indicio es la realidad de la belleza y del significado. Si fuéramos en verdad producto de fuerzas accidentales de la naturaleza carentes de sentido, se preguntan los creyentes: ¿Cómo explicar que sintamos que la belleza es algo importante, y que el amor y la vida tienen sentido?”. A lo que, una vez más, la mente secular responde: “Eso no prueba la existencia de Dios. Se pueden explicar todos esos sentimientos y convicciones mediante la biología evolutiva. Nuestras intuiciones morales, estéticas y religiosas existen tan sólo porque les sirvieron a nuestros antepasados para sobrevivir”. Ahora bien, el problema de ese argumento es que demuestra demasiado. Y así lo ha hecho notar más de un pensador. Si no podemos confiar en nuestras facultades para la formación de creencias, no deberíamos confiar en ellas en ninguna área.

Pero, así funcionamos, y ¡ese es el indicio final! Si creemos que Dios existe, nuestra visión del universo nos proporciona la base para creer que las facultades cognitivas funcionan, y ello por cuanto Dios puede hacernos capaces de dar forma a auténticas creencias y a un sólido conocimiento. Si creemos en Dios, el Big Bang deja de ser un misterio, al igual que dejan de serlo la sintonización fina del universo y la regularidad de la naturaleza. Todo cuanto podemos contemplar adquiere pleno sentido. Si Dios existe, nuestra percepción intuitiva del significado profundo de lo bello y del amor es algo que cabe esperar.

Si, por el contrario, no se cree en Dios, no sólo son todas esas cosas por completo inexplicables, sino que, además, nuestra premisa básica —que Dios no existe— te llevaría a *no* esperar que lo fuesen. Y aun teniendo escasa razón para creer que tus facultades racionales funcionan, seguirías aun así haciendo uso de ellas. Carecemos de base para creer que la naturaleza seguirá su curso con regularidad, pero aun así seguimos haciendo uso del lenguaje y del razonamiento inductivo. No hay ni una sola razón de peso que nos haga confiar en nuestros sentidos cuando nos conmovemos ante el amor y la belleza como genuinos valores, pero, aun así, seguimos haciéndolo. C. S. Lewis lo expresa de forma muy vívida:

No podemos esperar, excepto en un sentido animal de la escala inferior, enamorarnos de una joven si sabemos (y no dejamos de recordar) que toda su belleza de carácter y de físico es transitoria y accidental, producto de una fusión de átomos, y que nuestra respuesta ante esa realidad no es más que una fosforescencia psíquica producto de los genes. No podremos seguir disfrutando en

*serio de la música si sabemos, y recordamos, que su aparente significado es algo ilusorio, que nos resulta placentero porque el sistema nervioso está irracionalmente condicionado para que así sea.*³⁰

Ahora bien, como es lógico y natural, ninguno de los indicios que hemos visto demuestra de forma fehaciente la existencia de Dios. Cada uno de ellos es racionalmente evitable. Aun así, su efecto acumulativo es, creo yo, provocativo y potente. Aun siendo racionalmente posible la visión secular del mundo, no imparte a todo lo examinado el mismo sentido que se deriva de la existencia de Dios. Y es por eso que los denominamos “indicios”. La teoría de que existe un Dios que hizo el mundo da razón de la evidencia que percibimos de mejor manera que la teoría opuesta de la negación de ese Dios. Los que argumentan en contra de la existencia de Dios persisten en el método inductivo y en la aplicación de sus facultades lingüísticas y cognitivas, todo lo cual, en conjunto, adquiere mucho mayor sentido y relevancia en un universo de creación divina que se sustenta por su poder.

Más allá de los indicios

Puedo perfectamente imaginar a alguien diciendo en este punto: “¡Así que no hay conclusión definitiva! Todo lo que ha estado diciendo se reduce en última instancia a que es muy probable que Dios exista, pero sin que se pueda demostrar de forma inapelable y concluyente. Lo cual viene a querer decir que nadie puede asegurar que haya o no haya Dios”.

Conclusión con la que no estoy en absoluto de acuerdo.

En el capítulo que sigue, quisiera hacer algo muy personal. No

voy a dar razones a favor de la posible existencia de Dios. Mi propósito es demostrar que mis lectores ya saben que Dios en verdad existe. Lo que me gustaría es convencerles de que, con independencia de aquello que se profese al nivel intelectual, la creencia en Dios es algo inevitable, una creencia verdaderamente “básica”, que no podemos probar, pero que no podemos dejar de saber. *Sabemos* de hecho que Dios está ahí. Y esa es la razón de que incluso cuando creemos con todas nuestras fuerzas que la vida carece de sentido, se nos hace evidente que no podemos realmente vivir así. En el fondo, sabemos cuál es la verdad.

Capítulo 9

El conocimiento de Dios

CHARLIE: ¡Por supuesto que Dios existe! Sabemos básicamente que eso es así.

CYNTHIA: Pues yo no pienso lo mismo.

CHARLIE: ¿Cómo que no? Cuando te dices a ti mismo –y la mayor parte del tiempo la pasamos pensando o hablando con nosotros mismos– tienes que sentir que lo que piensas tiene algún sentido, que no es una pérdida de tiempo, que alguien tiene que estar escuchando. Es esa sensación de que alguien te oye y te entiende lo que te hace pensar que hay en verdad un Ser superior, una inteligencia que todo lo abarca y comprende. Lo que demuestra que hay una tendencia innata en el ser humano a creer en algo. Hay sin embargo un momento en la vida de las personas en el que la mayoría deja de tener esa percepción, que ya sólo puede recuperarse mediante un acto consciente de fe.

CYNTHIA: Y ¿tú has experimentado algo así?

CHARLIE: No. La verdad es que no. Pero espero que algún día sea así.

Metropolitan (1990, EE. UU., Whit Stillman)

Los escritores conservadores y la inmensa mayoría de los que alzan la voz en público, se quejan constantemente de que los jóvenes de nuestra sociedad son relativistas y amorales. Como pastor en Manhattan, he estado metido hasta el cuello en

reuniones con jóvenes en la franja de los veintitantos por espacio de dos décadas, y eso no ha sido así ni mucho menos. La gente joven con la que yo me he relacionado, tiene una muy aguda percepción de lo que está bien y lo que está mal. Están ocurriendo muchas cosas en el mundo que les suscita indignación moral. Pero hay un problema con su perspectiva moral.

Una moral sin fundamento

En muchos casos, por no decir en la mayoría, tengo que ponerme la “capa” de la filosofía para poder ser un buen pastor de personas. En cierta ocasión se me acercó un matrimonio joven que buscaba dirección espiritual. “No creemos en mucho, por no decir en casi nada”, me advirtieron. Así que, ¿cómo iban siquiera a plantearse si realmente Dios existe? Yo les pedí entonces que me señalaran algo que creyeran que estuviera realmente mal. La mujer respondió de inmediato señalando la marginalización sistemática de la mujer. Yo le contesté que no podía estar más de acuerdo con ella porque, como cristiano, estoy plenamente convencido de que Dios ha creado iguales a todos los seres humanos. Aun así, sentía curiosidad por saber qué le movía a ella a pensar así. Su respuesta fue: “Las mujeres son seres humanos, y los seres humanos tienen derechos. No se puede permitir que esos derechos sean violados o dejados a un lado”. Yo le pregunté entonces cómo sabía que eso era así.

Un tanto perpleja por mi pregunta, respondió: “Todo el mundo sabe que está mal violar los derechos ajenos”. A lo que yo repliqué: «La mayoría de los pueblos del mundo no “saben” eso. Su concepción de la vida no se rige por los mismos principios que la cultura occidental respecto a los derechos de las personas.

Supón que alguien te dijera “todo el mundo sabe que las mujeres son seres inferiores”. Seguramente replicarías: “Eso no es un argumento, es simplemente una afirmación de carácter personal”. Y estarías en lo cierto. Pero, volvamos de nuevo al punto inicial. Si en verdad no hay Dios, tal como tú crees, y los seres humanos son producto de la evolución de las especies, ¿por qué iba a estar mal pisotear los derechos de alguien?”». A lo que su marido respondió: “Sí. Es cierto. Las personas no somos más que animales de mayor capacidad cerebral. Pero a mí me parece que los animales también tienen unos derechos que no está bien dejar a un lado”. Mi pregunta entonces fue si consideraba culpables a los animales de violar los derechos de otros animales cuando el más fuerte se come al más débil. “Pues, no. No se me ocurriría pensar algo así”. Luego, ¿se podía decir que tan sólo los seres humanos eran en su opinión culpables cuando abusan del más débil?. “Así es”. Ahora bien, ¿cómo es que podía esa pareja tener un doble rasero a la hora de juzgar a personas o a animales, de forma tal que los seres humanos no tenían derecho a actuar según su naturaleza como hacen los animales? ¿Por qué insistía esa pareja en la dignidad individual y en el valor intrínseco de la persona? ¿Por qué creían, además, en la existencia de unos derechos humanos de carácter inviolable? “La verdad, no lo sé – admitió la mujer–. Supongo que si están ahí es porque habrán surgido de alguna parte. Y no hay mucho más que se pueda decir”.

La conversación con esa pareja fue mucho más productiva de lo que pueda parecer sobre la base de esta breve reseña. La joven pareja se rió con ganas de la poca consistencia de algunas de sus propias respuestas, lo que me demostró a mí que estaban abiertos a explorar, teniendo yo por ello mayor libertad para mostrarme

crítico. Lo que pone de relieve ese episodio es que nuestra cultura presente difiere, y a veces con mucho, de lo que ha sido la norma en tiempos pretéritos. Las personas siguen teniendo fuertes convicciones morales, pero, en contraste con otros tiempos, y asimismo con otros lugares, carecen de una base sólida que sustente y dé cumplida razón de *por qué* creen que unas cosas están bien y otras, en cambio, mal. La sensación que da es de una vaguedad en los principios, como si flotaran en el espacio, sin origen claro y rumbo fijo, y sin anclarse en tierra, sin fundamento.

El poeta polaco Czeslaw Milosz comentó en este sentido:

Lo que ha venido a resultar sorprendente en el período posterior a la Guerra Fría son todas aquellas profundas y hermosas palabras pronunciadas con veneración en, pongamos por caso, Praga y Varsovia. Palabras relativas al viejo ideario de los derechos del hombre y la dignidad de las personas. Me maravillo ahora ante este fenómeno tan extraño porque puede muy bien ser el caso que por debajo del mismo podamos encontrar un abismo insondable. Lo cierto es que todas esas ideas tenían su fundamento en la religión, y la verdad es que no me siento muy optimista respecto al futuro de la religión en una civilización comprometida como nunca con la ciencia y con la tecnología. Nociones y conceptos que parecían ya estar enterrados para siempre, han vuelto a resurgir de forma inesperada y repentina. Aun así, cabe preguntarse cómo van a mantenerse a flote careciendo de base sustentante.¹

No creo que Milosz tenga razón en su conclusión. Personalmente, creo que las personas seguirán aferrándose a su fe

en la dignidad humana, aun después de que haya desaparecido la creencia en Dios. ¿Por qué es así? Yo propongo una teoría muy radical al respecto. Estoy convenido que las personas en nuestro entorno cultural saben de forma inevitable que Dios existe, pero que se obstinan en decir y hacer como si no lo supieran.

El concepto de obligación moral

Es muy frecuente oír a las personas decir: “Nadie debería imponer sus convicciones morales a los demás, porque todo el mundo tiene derecho a encontrar su propia verdad”. Convencimiento que suscita inevitablemente una serie de cuestionamientos incómodos. Así, por ejemplo, ¿crees que hay gente que hace cosas que tú juzgas *equivocadas* –cosas que se deberían dejar de hacer sin tener en consideración lo que piensen los que las practican–? Si es así (¡y todo el mundo opina que sí!), ¿significa eso que *tú* crees que hay un patrón estándar de comportamiento moral que habría que obedecer con independencia de las propias convicciones? Lo que nos aboca de inmediato a otra cuestión más. ¿Por qué es de todo punto imposible ser moralmente relativista y a la vez consecuente en su práctica, por mucho que se afirme lo contrario? La respuesta está en que todos tenemos, en mayor o menor medida, una creencia, poderosa e inevitable, no sólo en valores morales sino asimismo en *obligaciones* morales. El sociólogo Christian Smith lo explica con muy acertadas palabras:

“Moral” [...] es la orientación hacia una comprensión respecto a lo que está bien y lo que está mal, respecto a lo justo y a lo injusto, que no establecemos por deseos o preferencias personales, sino que se cree que existe con

*total independencia, proporcionando el fundamento por el que se juzgarán en sí los deseos y las preferencias.*²

Todos los seres humanos tienen sentimientos morales. En eso consiste lo que denominamos “conciencia”. Cuando estamos considerando hacer algo que sentimos que está mal, tendemos a refrenarnos. Creemos de hecho igualmente que existen parámetros “independientes de nuestra voluntad”, por los que evaluamos los sentimientos morales. La obligación moral es la creencia que ciertas cosas no deberían hacerse, con independencia del pensamiento propio y ajeno, sea a título personal, sea en el ámbito de la comunidad y los imperativos sociales. La joven pareja de mi ejemplo pensaba que en otras culturas se debían también respetar los derechos de la mujer, por ejemplo.

Ahora bien, aun siendo como es el caso que se insiste en que los valores morales son algo relativo según individuos y sociedades, no es en manera alguna posible vivir así. En la práctica, todos consideramos de forma inevitable *algunos* principios como normativos de forma absoluta, en función de los cuales juzgamos la conducta de todos aquellos que no se rigen por nuestros principios. ¿Qué es, pues, lo que pensamos que nos da derecho a actuar de ese modo, si todas las creencias de índole moral son relativas? Nada en absoluto. Pero tampoco podemos dejar de hacerlo. Las personas que se ríen cuando alguien proclama la existencia de un orden moral trascendente no creen que los genocidios raciales sean poco prácticos o resolutivos, sino que están moralmente *mal*. Los nazis que exterminaron a tantos judíos puede que aseguraran que no había nada de inmoral en ello. Eso a nosotros nos da igual. Nos da igual que creyeran estar haciéndole un gran servicio a la humanidad. Lo que hicieron no tiene posible

excusa.

La cuestión es que no sólo tenemos sentimientos morales sino que estamos, además, convencidos de que existen absolutos morales externos a nosotros, que justamente aplicamos a la evaluación de nuestros sentimientos morales. ¿Qué razón hay para ello? ¿Por qué pensamos que realmente existen?

La teoría evolutiva de la obligación moral

Una respuesta muy común en la actualidad es que los sentimientos morales proceden de lo que yo calificaba en el capítulo anterior de “lo que pone fin a los indicios”, esto es, la sociobiología o la psicología evolutiva. Según esa concepción, las personas altruistas, aquellas que actúan generosamente y con espíritu de cooperación, sobrevivieron en mayor número que las egoístas y crueles. De lo que se seguiría que los genes altruistas llegaron hasta nosotros, siendo ahora mayoría los que sentimos que la conducta no egoísta es la “correcta”.

Como teoría, adolece de varios fallos, habiendo sido por ello objeto de varias críticas demoledoras.³ La conducta altruista de un individuo dispuesto a sacrificarse por los de su misma sangre podría sin duda tener como resultado una tasa mayor de longevidad y pervivencia dentro de su familia e incluso dentro de su clan. Lo que resultaría en un mayor número de descendientes con ese mismo material genético. Para los propósitos de la evolución, en cambio, la reacción contraria –hostilidad contra toda persona ajena al grupo– debería ser igualmente tenida por conducta moral y adecuada. Pero es el caso, sin embargo, que en la actualidad seguimos creyendo que el sacrificar tiempo, dinero, emociones e, incluso, la vida –sobre todo a favor de alguien

“ajeno a la propia familia” o tribu— es algo que está bien. Si vemos a un total extraño caer al río saltamos para salvarle, o nos sentimos culpables si no lo hacemos. De hecho, la mayoría de las personas se sentirán obligadas a hacerlo incluso tratándose de un enemigo declarado. ¿Cómo puede ese rasgo haberse transmitido por medio de un proceso de selección natural? Esas personas tendrían menos probabilidades de sobrevivir y de transmitir sus genes. Desde los presupuestos de un naturalismo estrictamente evolutivo (la firme creencia en que todo lo relativo al ser humano existe por razón de un proceso de selección natural) esa clase de altruismo tendría que haberse extinguido hace ya mucho tiempo. En vez de eso, cuenta con renovado vigor.

Otros argumentos que han tratado igualmente de demostrar los beneficios reproductivos del altruismo han encontrado también ciertas dificultades. Hay quien en este sentido sostiene que las conductas altruistas producen resultados indirectos recíprocos para el que los pone por práctica. Pero eso no da razón de comportamientos similares cuando nadie tiene conocimiento de ellos. Hay quien sostiene que el comportamiento de sacrificio beneficia al grupo o incluso a la sociedad como un todo, haciendo posible la transmisión del código genético a escala social. Pero lo cierto es que hay igualmente consenso en que la selección natural no opera en el total de la población.⁴

La evolución, pues, no puede dar razón del origen de nuestra conciencia moral, y menos todavía del hecho de que todos creamos que hay parámetros externos de moralidad con los que evaluar los sentimientos de índole moral.⁵

El problema de la obligación moral

Este sentido de obligación moral crea un problema a todos aquellos que entienden el mundo en secular. Carolyn Fluehr-Lobban es una antropóloga cuyo campo profesional está dominado por lo que ella califica de “relativismo cultural” –visión en la que toda creencia moral deriva de una creencia cultural (creemos porque formamos parte de una comunidad que aporta plausibilidad) y en la que no hay base para un juicio objetivo de la moral imperante como superior a otras posibles opciones—. Aun así, no pudo menos que sentirse anonadada por las costumbres de ciertas sociedades bajo estudio que oprimían a las mujeres. La decisión que tomó como consecuencia de ello fue promover los intereses propios de la mujer en todas aquellas sociedades en las que trabajara como antropóloga.

Esa decisión suya le supuso de inmediato un conflicto personal y un dilema de difícil solución. Consciente como era de que su convicción de la igualdad de derechos respecto a la mujer partía de una localización geográfica (norte de Europa, siglo XVIII) y de un pensamiento de carácter individualista, ¿qué derecho le asistía a ella para promocionar sus puntos de vista en el seno de sociedades no occidentales? Su respuesta fue como sigue:

Los antropólogos siguen prestando apoyo incondicional al relativismo cultural. Una de las cuestiones más polémicas tiene su origen, sin embargo, en una pregunta ineludible: ¿En base a qué autoridad podemos los occidentales imponer nuestro concepto de derechos universales al resto del mundo [...] [Ahora bien] viene a ser entonces el caso que el argumento esgrimido por los relativistas se usa con frecuencia por parte de gobiernos represivos para rebatir las críticas internacionales de abuso de sus ciudadanos

[...] Personalmente, creo que no deberíamos permitir que la noción de relativismo nos impida usar foros, tanto a nivel nacional como internacional, para que se analicen posibles maneras de proteger las vidas y la dignidad de las personas en el marco de su propia cultura [...] Allí donde pueda elegirse entre defender los derechos humanos y fomentar el relativismo cultural, los antropólogos deberíamos elegir proteger y promocionar los derechos humanos. En ninguna manera podemos conformarnos con ser meros espectadores.⁶

La autora plantea ahí una cuestión difícil de resolver. Si todas las culturas son relativas, lo será igualmente la noción de derechos humanos universales. Y, si es así, ¿desde qué presupuesto puedo decidir imponer mis valores a otras culturas? Pregunta clave, a la que ella no contesta. Tras señalar que su propia noción de opresión tiene su base y fundamento en un concepto occidental de libertad individual, no apunta forma alguna de salir del atolladero. Su declaración de principios se limita a hacer notar una realidad opresiva para las mujeres de otras culturas, sintiéndose ella personalmente impelida a ponerle fin. Tenemos que llevar los valores de Occidente a esos otros lugares. Nuestros valores son mejores que los suyos. Punto.

La difícil cuestión de los derechos humanos

Fluehr-Lobban está sin duda tratando de encontrar solución a una cuestión crítica en el área de los derechos humanos. Jürgen Habermas ha escrito al respecto que, pese a su filiación europea, los “derechos humanos” en Asia, África y Sudamérica “son en la

actualidad el único lenguaje en el que víctimas y denunciantes de regímenes criminales y guerras internas pueden al unísono alzar su voz contra la violencia, la represión y la persecución”.⁷ Lo cual viene a poner de relieve la tremenda importancia del trasfondo moral de los derechos humanos, que Michael J. Perry define como la doble convicción de que todo ser humano tiene una dignidad intrínseca y que, por lo tanto, es obligatorio que organicemos la existencia desde ese parámetro. La conculcación de la dignidad humana es un hecho de suyo reprochable.⁸ Hasta aquí, todo está muy bien y nada puede parecer más justo. Pero ¿qué razones de peso hay para que tengamos que creer y obrar en conformidad con esa teoría y el patrón que propone? ¿De qué depende, en realidad, esa supuesta dignidad?

En su ensayo *Where Do Rights Come From?*⁹, el catedrático en Leyes, Alan Dershowitz, esboza las distintas posibilidades. Así, hay quien sostiene que los derechos humanos tienen su origen en Dios. Si en verdad fuimos creados a imagen y semejanza suya, todo ser humano sería sagrado y, por lo tanto, inviolable. Dershowitz rechaza esa propuesta como verdadera respuesta, dado que son millones los humanos que se declaran agnósticos. Hay quien afirma, por el contrario, que los derechos humanos se derivan de la propia naturaleza, o de lo que se ha dado en llamar “ley natural”. El argumento esgrimido es que tanto la naturaleza como la naturaleza humana, de analizarse a conciencia, pondrían en evidencia que algunos tipos de conducta son “adecuados” a la vista del estado de las cosas, y que, en consecuencia, estarían bien. Señala en ese sentido Dershowitz que la naturaleza prospera a base de actos violentos y depredación para supervivencia de los mejor dotados, no habiendo por el contrario nada que apunte al concepto de dignidad humana en el *modus operandi* de la

naturaleza.

Hay quien sostiene que los derechos humanos son creación nuestra, es decir, la obra de los propios legisladores. Para su justificación, se aduce un supuesto beneficio en interés de la dignidad humana que, en última instancia, redundaría en interés de las sociedades en su conjunto. La posible objeción al respecto es qué ocurriría si una mayoría decide que *no* opera a favor suyo el instaurar y proteger a los tales. Si los derechos no son más que creación arbitraria de una mayoría con poder decisorio, se sigue de ello que no habrá apelación posible ante su eventual derogación. Dershowitz, citando a Ronald Dworkin, llama la atención sobre lo inconsecuente de esa tercera propuesta:

No es respuesta alguna decir que si los individuos gozan de esos derechos la comunidad saldrá beneficiada a largo plazo [...] Y no lo es porque cuando decimos que alguien tiene derecho a decir libremente lo que piensa, lo que en realidad queremos decir es que le asiste ese derecho aun cuando no sea favorable para los intereses de la mayoría.

Ahora bien, si el espíritu y letra de los derechos humanos es decidido por la mayoría, ¿de qué van a servir? Su valor está justamente en hacer que las mayorías respeten la dignidad de las minorías y de los individuos como tales con independencia de su posible concepción de un “bien mejor”. Los derechos no pueden ser creados, han de ser *descubiertos* y, si no es así, de poco sirven. En acertada conclusión de Dworkin, si aspiramos a defender los derechos individuales, hemos de esforzarnos por descubrir algo *más allá* de su hipotética utilidad para justificarlos.¹⁰

¿Qué podría ser entonces ese “algo”? Ni Dworkin ni Dershowitz

dan una respuesta que puede considerarse tal. Dworkin termina apelando a una forma más o menos específica de gobierno de la mayoría. En *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (1995), lo explica así:

*La vida de un organismo humano demanda respeto y protección [...] debido sin duda al modo en que nos maravillamos ante [...] los procesos que dan lugar a vidas nuevas a partir de las antiguas. El nervio de los lazos sagrados reside en el valor que adjudicamos a un proceso o a una empresa en particular, y ello con preferencia sobre los resultados en consideración independiente respecto al modo en que se produjeron [...]*¹¹

El catedrático de Leyes, Michael J. Perry, da la réplica:

*La fuente no religiosa de lo normativo, para Dworkin, está en el gran valor con que “nosotros” invertimos al ser humano visto como una creación magistral y única; resultante pues de ese maravillarse por “nuestra” parte ante los procesos que dan lugar a nueva vida a partir de la antigua [...] El problema surge al tratar de dilucidar a quiénes estamos teniendo en mente con “nuestra” y “nosotros”. ¿Adjudicaron los nazis algún valor intrínseco a los judíos? El problema que se hace patente en ese argumento de índole secular de Dworkin [respecto a los derechos] es que da por sentado un consenso entre agentes humanos que ni existe en el presente ni existió en el pasado.*¹²

El nuevo libro de Perry, *Toward a Theory of Human Rights*, es realmente significativo. Su conclusión final es que está claro que

“hay un fundamento religioso para justificación de los derechos humanos [...] La cuestión es que dista mucho de estar claro si hay igualmente una base no religiosa que los fundamente,¹³ entendida, claro está, como base *secular* que dé razón de su existencia”.¹⁴ Perry esboza ahí la bien conocida insistencia de Nietzsche en que, si Dios ha muerto, toda posible moral sobre la base del amor y de los derechos humanos se queda huérfana de base. Si Dios no existe –argumentan Nietzsche, Sartre y otros más– deja de haber una razón sólida para ser amable, o mostrar amor, o para trabajar a favor de la paz. En este sentido, Perry trae a colación a Philippa Foot, la cual sostiene que los pensadores seculares aceptaron la idea de que no hay Dios, ni sentido intrínseco en la vida humana, pero sin, en realidad, haberse realmente “unido en batalla con Nietzsche en lo referente a lo moral. En muy grande y notable medida, hemos dado por sentado la legitimidad de los juicios morales como si nada hubiera quedado alterado”.¹⁵ ¿Qué es lo que hace que siga siendo así?

El gran “¿quién lo dice?”

La razón fundamental queda magistralmente expuesta en un ensayo ya clásico de un catedrático de Derecho de la Universidad de Yale, Arthur Leff. La mayoría de las personas piensan que los derechos humanos no son creación nuestra, sino nuestro hallazgo o descubrimiento. Que es algo que está sencillamente ahí, y que debe ser respetado y acatado por las mayorías, tanto si les gusta como si no. Leff disiente al respecto:

¿Cuándo dejará de ser permisible formular el equivalente intelectual de lo que se conoce en el patio de los colegios y en la barra de los bares como el “¿Y eso quién lo

dice?”. En ausencia de Dios [...] todo posible [...] sistema legal y ético [...] se diferenciará por la respuesta que elija dar a la pregunta clave: ¿Quién de entre vosotros [...] debería ser capaz de declarar “ley” que haya de obedecerse? Formulada tan abiertamente, la cuestión es tan intelectualmente desestabilizadora que cabría incluso esperar un notable número de pensadores especializados en leyes y en ética esforzándose por no tener que enfrentarse a tan peliagudo dilema [...] O es el caso que Dios existe, o es todo lo contrario. Pero, si en verdad Dios no existe, nada ni nadie podrá ocupar su puesto [...]’¹⁶

Si no hay Dios, entonces no hay posible forma de juzgar si determinada acción es “moral” no siéndolo en cambio otra. En el mejor de los casos, podría decirse “Me gusta así”. Si las cosas llegan a ese punto, ¿quién tendrá derecho a convertir en ley y norma propio juicio y sentimientos subjetivos? Podrá decirse “la mayoría tiene derecho a dictar la ley”, pero ¿querrá decirse con eso que la mayoría ostenta el derecho de votar a favor del exterminio de una minoría? Si nuestra respuesta ahí es: “Por supuesto que no”, habremos vuelto al dilema del punto de partida. ¿Quién habrá dicho que la mayoría tiene la obligación moral de no exterminar a la minoría? Y ¿por qué deberá ser de obligado cumplimiento para la oposición aquello que dictaminen sus contrarios? ¿Por qué deberá de hecho prevalecer la opinión contraria al deseo expreso de una mayoría? El caso viene a ser – señala Leff– que si Dios no existe, todo posible juicio moral que emitamos será de carácter arbitrario, todas las valoraciones subjetivas e internas, por lo que no habrá un referente moral externo con el que juzgar los valores y los sentimientos de las personas. Lo que llama la atención es el modo tan chocante en

que Leff pone punto final a su excursio intelectual:

Tal como están las cosas en la actualidad, el criterio general es que todo está todavía por decidir. Pero, aun así, el exterminar a criaturas inocentes con Napalm seguirá estando mal. El permitir que los pobres mueran de hambre seguirá siendo una acción perversa. El comprar y vender seres humanos seguirá siendo un acto depravado [...] Existe eso que denominamos el mal. Digamos ahora todos juntos: ¿Quién dice que así es? Dios nos asista.

Nietzsche era plenamente consciente de este grave e insoslayable dilema. «Las masas cierran los ojos y dicen: “Todos somos iguales. El hombre no es sino hombre y, ante Dios, todos somos iguales”. Pero es ahora el caso que ese Dios ha muerto».¹⁷ Raimond Gaita, un pensador ateo, opina no sin cierta renuencia que:

Tan sólo alguien de trasfondo religioso puede hablar ponderadamente acerca de lo sagrado [...] Se puede decir que todos los seres humanos son de un valor inestimable, que son un fin en sí mismos, que se les debe un respeto incondicional, que les corresponden derechos inalienables y, por supuesto, que poseen una dignidad intrínseca. Según juicio personal, esas no son más que formas de tratar de decir lo que sentimos que es necesario decir al sentirnos apartados de las fuentes conceptuales de los orígenes [esto es, de Dios][...] Ni uno solo de ellos [los juicios respecto a los seres humanos] tiene el poder que dimana de las locuciones religiosas [...] que somos sagrados porque Dios nos ama y ser nosotros criaturas suyas.¹⁸

Leff no está simplemente llegando a la conclusión que sin Dios no hay fundamento posible para los derechos humanos, sino que está señalando muy certeramente (al igual que Dershowitz y Dworkin, aunque cada uno a su modo) que aun a pesar de no poder justificar o basar los derechos humanos en un mundo sin Dios, somos aun así conscientes de que en verdad existen. Leff no está hablando de forma genérica, sino a título personal. Sin Dios no es posible justificar la obligación moral, pero no por ello puede dejar de saber que esa obligación existe.

El argumento a favor de Dios a partir de la violencia de la naturaleza

¿Cómo puede llegarse a semejante conclusión? Para centrar más nítidamente la atención en esa percepción indeleble de la obligación moral, tomemos como caso emblemático las observaciones de Annie Dillard al respecto. Dillard vivió por espacio de un año en una quebrada en las montañas de Virginia esperando ser inspirada y refrescada por la proximidad a la “naturaleza”. Lejos de ser así, la experiencia le hizo darse cuenta que la naturaleza opera por un principio inapelable de violencia ejercida contra el más débil por parte del más fuerte.

No creo que haya un ser humano en todo el mundo que se comporte con mayor crueldad que la Mantis Religiosa. Pero, un momento, la naturaleza no distingue entre el bien y el mal; ¡Lo que está bien y lo que está mal son conceptos humanos! ¡Esa es la auténtica cuestión! Los seres humanos somos criaturas morales en un mundo amoral [...] O, considerándolo desde la perspectiva opuesta [...] son los sentimientos humanos lo que constituyen toda una

rareza [...] Vale, son nuestras emociones las que no actúan como es debido. Somos “bichos” raros, y el mundo es como debe ser, siendo por tanto lo más indicado una lobotomía al nivel mundial que nos ayude a recuperar el equilibrio pedido. Podríamos así [...] lobotomizados, regresar a la quebrada, y vivir sin problemas como cualquier ratón de campo o los juncos de las riberas. Eso sí, ¡Vd. primero! ¹⁹

Annie Dillard fue testigo de cómo la naturaleza se rige por la violencia. Pero seguimos aun así convencidos de que está mal que los más fuertes abusen de los más débiles hasta llegar incluso a exterminarlos. Ahora bien, si la violencia es algo totalmente natural, ¿cómo es que juzgamos que está mal que los fuertes abusen de los débiles? No hay base alguna que reconozca esa obligación moral salvo si se admite que la propia naturaleza es en parte antinatural. Pero no podremos dictaminar que la naturaleza esté alterada si no hay un referente *sobrenatural* de normalidad al respecto con independencia de la propia naturaleza con la que juzgar qué está bien y qué está mal. Lo cual significa que tiene que haber un cielo, o Dios, o alguna clase de orden divino de forma externa a la naturaleza que permita emitir ese juicio.

Tan sólo hay una forma de salir de este atolladero. Podemos tomar como referente el relato bíblico de la aparición de las cosas y ver si en verdad da razón del sentido que tenemos de lo moral en forma más convincente y plausible que la propuesta secular. Si el mundo ha sido creado por un Dios de paz, de justicia y de amor, tendremos ahí la razón de que sepamos que la violencia, la opresión y el odio están mal. Si el mundo está caído, quebrantado y necesitado de redención, tendremos ahí la explicación de la

violencia y el desorden que vemos por todas partes.

Si mi lector cree que los derechos humanos son una realidad incuestionable, tendrá mucho más sentido que Dios exista que al contrario. Si insiste, en cambio, en la postura secular, pero, aun así, sigue discriminando entre lo que está bien y lo que está mal, espero fervientemente que sea asimismo consciente de la profunda desavenencia entre el mundo ficticio creado por el intelecto y el mundo real (de creación divina), que tu corazón ya siente que existe. Todo lo cual nos lleva a una cuestión crucial. Si una premisa (“No hay Dios”) lleva a una conclusión que sabes que no es cierta (“El matar a criaturas inocentes con Napalm es algo culturalmente relativo”), ¿qué razón puede aducirse para *no cambiar la premisa*?

El interminable y fútil litigio de la existencia

No ha sido mi intención tratar de demostrar la existencia de Dios. Mi meta ha sido el tratar de hacer ver que, en realidad, ya sabemos que Dios está ahí. Hasta cierto punto, he tratado la no existencia de Dios como un problema intelectual, siendo en realidad mucho más que todo eso. Si esa premisa fuera cierta, no sólo carecerían de sentido todas las decisiones morales, sino que, además, la vida en su totalidad carecería de sentido. El dramaturgo Arthur Miller ejemplifica muy vívidamente esta realidad en el personaje de Quentin en su obra teatral *Tras la Caída*:

Durante muchos años enfoqué la existencia como un litigio más. Había pruebas que sopesar. Cuando se es joven tratas de mostrar que eres valiente, o listo; más adelante, que eres un buen amante; después, que eres un

buen padre; por último, que eres sabio, o poderoso o [lo que sea]. Pero por detrás de todo ello, me doy perfecta cuenta ahora, no hay más que pura presunción. Que se avanza...en una escala ascendente hacia un punto más elevado, donde [...] Dios sabe qué [...] seré justificado, o quizás condenado. Un juicio, al fin y al cabo. Ahora pienso que el desastre comenzó al mirar hacia arriba un día [...] y ver el estrado vacío. Ningún juez ocupando su sillón. Y tan sólo quedaba entonces seguir argumentando con uno mismo, en un litigio sin sentido respecto a la existencia, y ante un estrado vacío [...] Lo que no es más que otra manera de poner nombre a la desesperanza.²⁰

¿Qué está tratando de decirnos ahí? Todos vivimos como si fuera mejor buscar la paz que fomentar la guerra, decir la verdad que mentir, cuidar de la naturaleza en vez de destruirla. Creemos que todas esas opciones tienen sentido, que importa el modo en que decidamos vivir. Pero, si el estrado cósmico está en verdad vacío, entonces ¿quién dice que una opción es mejor que otra? Puede, sin duda, discutirse al respecto, pero no tendrá mucho sentido el enzarzarse en un litigio sin fin que sabemos inútil de entrada. Si el estrado está en verdad vacío, entonces la civilización, aun cuando pueda llegar a durar millones de años más, no será en realidad más que una infinitesimalmente breve chispa en proporción a los océanos de tiempo muerto que la precedieron y que también la seguirán. No habrá nadie que recuerde nada en absoluto de todo ello. Y tanto dará que seamos amables o que seamos crueles. Nada de eso contará al final.²¹

Al darnos cuenta de la situación, hay dos posibles alternativas. Una es negarse simplemente a pensar en las implicaciones de todo

ello. Podemos aferrarnos a nuestra fe intelectual en ese estrado vacío y vivir, aun así, como si las decisiones que tomemos fueran relevantes, pensando que hay realmente una diferencia grande entre amar y ser cruel. ¿Qué nos impulsaría a comportarnos así? Un cínico diría que esa es la forma de “tener lo mejor de ambos mundos”. Entendiéndose como obtener el beneficio de tener a Dios sin el coste de seguir sus preceptos. Pero la ausencia de integridad es ahí evidente.

La otra opción es admitir que *sabes* de la realidad de la existencia de Dios. Pudiendo por ello aceptar el hecho de vivir como si la belleza y el amor tuvieran verdadero sentido, como si la vida tuviera un propósito, y como si los seres humanos estuvieran dotados de una dignidad consustancial —por el hecho mismo de saber que Dios existe—. No es honesto vivir como si Dios realmente existiera pero sin reconocer que de Él proviene todo cuanto de bueno tenemos y disfrutamos.

Capítulo 10

El problema del pecado

¿Podemos dudar de que la raza humana está en el presente más que capacitada para hacer realidad los más atrevidos sueños, en los que reinarán la unidad y la concordia, y que nuestros hijos vivirán en un mundo más espléndido y maravilloso que cualquier palacio o hermoso jardín que podamos imaginar, siendo nuestras capacidades cada vez mayores y con un radio de acción más amplio? Lo que el ser humano ha llevado a cabo, los pequeños triunfos individuales de su estado actual... no son más que el preludio de todo cuanto aún se podrá hacer.

H. G. Wells, *A Short History of the World* (1937)

Las masacres a sangre fría de los indefensos, la reaparición de las torturas deliberadas y organizadas a gran escala, la tortura mental, y el miedo ante un mundo en el que tales cosas parecían haber quedado desterradas, han quebrantado mi espíritu por completo [...] “Homo Sapiens”, como ha querido ser por un tiempo conocido, se ha descalificado a sí mismo.

H. G. Wells, *Mind at the End of Its Tether* (1946)

Es difícil evitar llegar a la conclusión de que algo marcha terriblemente mal en el mundo. Desde la perspectiva del cristianismo, el más grave problema es el pecado. Pero lo cierto es que el concepto de “pecado” es para muchos ofensivo y absurdo. Y suele ser así porque no se entiende bien qué quieren en realidad

decir los cristianos con ese término.

El pecado y la esperanza humana

Son muchos los que tienen la impresión de que la doctrina cristiana del pecado entraña una visión lúgubre y pesimista de la naturaleza humana. Pero nada podría estar más alejado de la auténtica verdad. Nada más empezar mi ministerio, vino a verme un hombre al que le acababa de dejar su mujer. Estaba realmente enfadado y dolido por esa acción, pero sintiéndose también culpable por lo que él reconocía como defectos propios que le habían llevado a ella a tomar esa decisión y, todo ello, con un componente de desesperanza ante la situación en que se encontraba. Lo primero que le dije es que necesitaba por encima de todo tener esperanza. Mostrándose totalmente de acuerdo, me preguntó cómo podría obtenerla. Con la mayor delicadeza que me fue posible, le dije que la buena noticia era su condición de pecador. Y, justamente el serlo, hacía que fuera algo más que la víctima indefensa de pulsiones psicológicas o sistemas de índole social. Años más tarde, encontré un pasaje en un sermón de Barbara Brown Taylor que exponía mucho más elocuentemente lo que yo había tratado de decir aquel día:

Ni el lenguaje de la medicina ni el de la ley son sustitutos adecuados del lenguaje que nos habla del pecado. Al contrario que en el ámbito de lo médico, no estamos por completo a merced de las enfermedades. La elección es por entero nuestra, tratándose de entrar en el proceso de arrepentimiento. A diferencia también del modelo jurídico, la esencia del pecado no es [en primera instancia] la violación de la Ley sino la relación alterada con Dios, con

nuestros semejantes, y con el orden de la creación. “Todos los pecados son intentos de llenar vacíos”, escribió Simon Weil. Y, al no poder soportar el vacío en forma de Dios que notamos en nuestro interior, tratamos de llenarlo hasta arriba con toda clase de cosas. Pero lo cierto es que únicamente Dios podrá llenarlo.¹

Andrew Delbanco es profesor de Humanidades en Columbia University. Hace algunos años empezó un trabajo de investigación sobre Alcohólicos Anónimos, asistiendo para ello a sus reuniones por todo lo largo y ancho del país. Cierta sábado por la mañana, en el sótano de una iglesia de la ciudad de Nueva York, se encontró escuchando a un “joven vestido con todo esmero” que hablaba de sus problemas. Según él lo veía, no tenía personalmente culpa alguna. Todos sus errores habían sido por injusticias y traiciones por parte de otros, explicando, además, en qué manera se iba a vengar de todos los que le habían perjudicado. “Todos sus gestos y ademanes ponían en evidencia un orgullo herido en lo más profundo”, señalaba Delbanco. Era del todo evidente que ese joven estaba atrapado en la necesidad de justificarse a sí mismo, y que la situación no haría sino ir a peor mientras no fuera capaz de reconocerlo. Mientras el joven seguía hablando, un hombre negro de unos cuarenta años, con rastas en el pelo y gafas negras se inclinó hacia Delbanco diciéndole: “Hubo un tiempo en que yo también me sentía así, pero sólo hasta que me hice con una autoestima más baja”. En ese sentido, Delbanco escribió más adelante en su libro, *The Real American Dream: A Meditation on Hope*:

Esa admisión era algo más que una buena frase. En mi caso, marcó el momento en que comprendí de forma

distinta la religión que creía conocer. Según el joven nos bombardeaba con frases en la línea de “tengo que tomar la riendas de mi vida”, y “Tengo que empezar a creer realmente en mí mismo”, el hombre que estaba sentado a mi lado había encontrado verdadero refugio en la vieja doctrina calvinista que el orgullo es el enemigo de la esperanza. Lo que quería decir con esa frase respecto a la verdadera autoestima es que había aprendido que nadie puede salvarse a sí mismo por su propio esfuerzo. Creía, por ello, que aquel joven estaba todavía perdido, perdido en sí mismo, aunque sin saberlo.²

Por “baja autoestima” creo que el hombre de las rastas no quería decir que el joven tuviera que empezar a odiarse a sí mismo, sino que aquel joven, tan bien vestido y tan convencido de su propia valía, seguiría estando “perdido en sí mismo” mientras no fuera capaz de admitir que era un ser humano con fallos, esto es, un pecador. No podría ver sus fallos tal como en verdad eran, ni perdonar a los que le habían perjudicado, ni buscar y recibir perdón con humildad de parte de otros. La doctrina cristiana del pecado, entendida en su auténtica dimensión, puede ser una tremenda fuente de esperanza. Ahora bien ¿en qué consiste en realidad esa doctrina?

El significado del pecado

El famoso filósofo danés Søren Kierkegaard escribió, en 1849, un fascinante, aunque breve, librito titulado *La enfermedad mortal*. En sus páginas, Kierkegaard define “pecado” en términos enraizados en la Biblia pero fácilmente comprensibles para la mentalidad moderna: “El pecado es: en la propia desesperación, no

querer ser uno mismo ante Dios... La fe es: que el yo que, siendo un yo, quiere ser ese yo y esté fundamentado con total transparencia en Dios”.³ El pecado es negarse con desesperanza a encontrar una más profunda identidad personal en el servicio y en la relación con Dios. El pecado es tratar de llegar a ser uno mismo buscando una identidad propia apartados de Él.

¿Qué viene a querer decir todo eso? Todo el mundo tiene una identidad que puede considerarse propia, en cuanto que diferenciada y valiosa, basándose en algo, puede ser un lugar especial, una circunstancia particular. Lo que Kierkegaard está ahí resaltando es que los seres humanos han sido creados no sólo para creer en Dios de forma general, sino para amarle de manera tan suprema y particular que la vida entera gire alrededor de esa realidad por encima de cualquier otra posible consideración, construyéndose esa identidad personal imprescindible partiendo de un parámetro de carácter único. Cualquier otra opción es pecado.

Son muchas las personas que asocian el “pecado” con la transgresión de unas normas, pero Kierkegaard sabe bien cuál es el primero de los Diez Mandamientos: “No tendrás otros dioses aparte de mí”. Así, y según nos informa la Biblia, en la definición de pecado no se contempla de forma primaria el hacer cosas que estén mal, sino el hacer de lo que está bien *objeto y fin último*. Consiste, de hecho, en tratar de afianzar el yo adjudicando a cualquier otra cosa significado, propósito y felicidad, antes que la relación con Dios.

En la película *Rocky*, la novia del personaje principal le pregunta por qué es tan importante para él “dar el máximo” en un combate de boxeo. A lo que él responde, “Porque así sabré que no soy un holgazán”. En *Carros de Fuego*, uno de los personajes principales

da razón del porqué esforzarse al límite con tal de participar en la carrera de los cien metros lisos de las Olimpiadas. “Al inicio de cada carrera –explica– tengo diez únicos segundos para justificar el todo de mi existencia”. Tanto en uno como en otro caso, el éxito deportivo era la fuerza definitoria que daba sentido a su vida.

Ernest Becker ganó el Premio Pulitzer con su libro *The Denial of Death*. Desde las primeras páginas llama la atención del lector resaltando la necesidad que tiene un niño de saberse valioso como “condición *indispensable* en esta vida”, y esto es lo que claramente explica que todo ser humano hace cuanto está a su alcance por lograr desesperadamente lo que Becker denomina “significancia cósmica”. Pero advirtiendo a renglón seguido al lector que no se lo tome a la ligera.⁴ La necesidad que todos tenemos de sabernos valiosos es tan arrolladora que cualquiera que pueda ser la base de nuestra identidad y valía es “deificada” en su esencia y de forma constante. Examinaremos esta cuestión con debido detalle junto con la pasión y la intensidad presentes en la adoración y en la devoción, y ello aun en el caso de personas que se tienen a sí mismas por no religiosas. A modo de ilustración, recurre al amor romántico en cuanto que paradigmático:

*La autoglorificación que [el hombre moderno] necesita en su naturaleza más íntima, se busca en la actualidad en la pareja. El amor de la pareja se convierte en un ideal de carácter prácticamente divino con el que dar sentido a la vida. Las necesidades espirituales y morales se concentran de ese modo en una única persona.*⁵

Ahora bien, Becker no está queriendo decir ahí que todo ser humano sin excepción haga de la búsqueda y consecución del romance y del amor el sentido primario de su existencia. Son

muchas las personas que buscan ese “sentido cósmico” en el trabajo y el éxito profesional y no en el amor romántico:

[En ocasiones] el trabajo tiene que soportar la carga de la propia justificación. Pero ¿qué se entiende ahí por “justificación”? [...] Vivir quizás la fantasía de estar controlando la vida, e incluso hasta la muerte y el destino.⁶

Anhelos y esfuerzos que no harán sino perpetuar la sensación de continuo desengaño y desilusión.

No hay relación humana que pueda soportar [esta] deificación [...] Si tu pareja es tu “Todo”, cualquier posible defecto que pueda tener se convierte en latente amenaza [...] ¿Qué es lo que en realidad buscamos al elevar a la pareja a semejantes cotas de perfección? Sin duda, liberarnos de ese [...] angustioso sentimiento de vacío y carencia absoluta de significado [...] saber en cambio que no hemos vivido en vano. Buscamos redención, sin poder conformarnos con menos. Y huelga decir que no hay ser humano que pueda satisfacer esas expectativas tan elevadas.⁷

Eso es exactamente lo que Kierkegaard quería hacer ver. Todo el mundo, sin excepción, tiene que encontrar *algo* que “justifique” su existencia, manteniendo a distancia el miedo a no ser más que un “holgazán”. En culturas y sociedades de trasfondo más tradicional, el sentimiento de valía personal proviene de cumplir con las obligaciones familiares y con la sociedad. En las sociedades occidentales actuales, individualistas en su enfoque, se busca el logro personal, el nivel social relevante, la demostración

del propio talento y el éxito en la relación de pareja. Hay una gran variedad de bases en las que fundamentar nuestra propia identidad. Hay quien deriva su “yo” de la obtención y manipulación de poder, otros lo hacen con la aprobación humana, y hay quien hace de la disciplina y del autocontrol sus señas de identidad. Pero todo ser humano, sin excepción, tiene por fuerza que basar su identidad personal en algo en particular.⁸

Las consecuencias personales del pecado

Al definir el pecado desde esos parámetros, se hacen evidentes las distintas maneras en que el pecado nos destruye en el ámbito personal. Identidad con independencia de Dios es inherentemente inestable. Sin Dios, nuestra sensación de valía puede parecer sólida en la superficie –pero sin serlo en realidad– pudiendo fallar estrepitosamente en el momento menos pensado. Como ejemplo de ello imaginemos que yo construyo mi identidad basándome en ser un buen padre y no tengo otro “yo” verdadero –soy sencillamente un padre y nada más–. Si algo sale mal en la vida de mis hijos o de mi forma de ejercer como padre, me quedo sin mi “yo”. El teólogo Thomas Ogden lo explica así:

Supongamos que mi dios es el sexo o mi salud física o el Partido Demócrata. Si alguno de esos apartados se ve amenazado de forma real, me encuentro removido en lo más profundo. El sentimiento de culpa se intensificará en proporción directa con el grado de idealización idólatra con que yo haya investido unos valores finitos [...] Supongamos ahora que valoro mi habilidad para enseñar y transmitir información de forma clara y comprensible [...] Si la claridad en la comunicación se ha convertido

*para mí en un valor absoluto, patrón de todo otro posible valor, si sucede entonces que [fallo a la hora de enseñar bien] me asalta de inmediato un sentimiento neurótico de culpa. La amargura se intensificará siempre que algo o alguien se interpongan entre mi persona y aquello que busco con carácter de valor definitivo.*⁹

Si algo amenaza nuestra identidad personal, la ansiedad que provoca pronto pasa a convertirse en miedo paralizante. Si perdemos la propia identidad por culpa de terceros, el resentimiento y la amargura harán su inmediata aparición. Si la pérdida se ha producido por fallo personal, nos odiamos o nos despreciaremos como fracasados para el resto de nuestra vida. Tan sólo la identidad que tiene su base en Dios y en su amor –nos recuerda Kierkegaard– soportará todo contratiempo y toda dificultad con éxito garantizado.

No hay manera posible de evitar esa inseguridad apartados de Dios. Aun cuando podamos decir: “No basaré *mi* felicidad o mi significancia en ninguna otra persona o cosa”, estarás de hecho basando tu identidad en la libertad personal y en tu independencia. Si algo pone en peligro *eso*, te encontrarás de nuevo sin un yo personal.

Las identidades que no tienen su base en Dios abocan inevitablemente a formas más profundas de adicción. Cuando investimos las cosas buenas con la cualidad de lo definitivo, estamos, por así decirlo, incurriendo en adicción espiritual. Si derivamos el sentido de la vida de la familia, del trabajo, de una causa social, o de cualquier otro posible logro que no sea la persona de Dios, todas esas otras opciones acabarán esclavizándonos. El tenerlas se convierte en algo imperativo. San

Agustín advirtió que “nuestros amores no están en el orden debido”. En una muy célebre frase suya “Nuestro corazón no reposa hasta que haya descanso en Ti, Señor”, es decir, si tratamos de encontrar descanso definitivo en cualquier otra posible cosa, el corazón se dislocará, “perdiendo el necesario compás”. Las cosas buenas que nos esclavizan son cosas buenas que merecen nuestra consideración. Pero cuando nuestro corazón altera su debido valor u orden, caemos en conductas que recuerdan en mucho a las adicciones. Y tal como es el caso en cualquier posible adicción, negamos de entrada que eso esté siendo así o el grado en que está ejerciendo control sobre nosotros en cuanto que sustitutivo de Dios. Los afectos desordenados dan lugar a angustias incontrolables si algo va mal en relación con aquello en lo que hemos depositado nuestras esperanzas.

Como pastor en mi primera iglesia, en la localidad de Hopewell en Virginia, me encontré a mí mismo aconsejando a dos mujeres muy distintas, ambas casadas con maridos que no ejercían bien de padres, y las dos con hijos adolescentes que habían empezado a meterse en líos en el instituto y a tener problemas con la policía. Las dos estaban realmente furiosas y dolidas con la inoperancia de sus maridos. Tras hablar con ellas de otras muchas cosas, hice mención del problema de la amargura no resuelta y de la importancia del perdón. Las dos se mostraron de acuerdo, decididas a plantearse perdonar. Ahora bien, la mujer que tenía el marido de peor comportamiento y que era la menos religiosa de las dos, estaba dispuesta a perdonar. Pero la otra mujer se veía incapaz de hacerlo. Eso hizo que le diera vueltas al problema durante meses hasta que sucedió un día que la mujer que no podía perdonar estalló: “De acuerdo, si mi hijo se va al garete ¡mi vida habrá sido un completo fracaso!”. Se me hizo entonces evidente

que toda su vida giraba en torno a la felicidad y el éxito de su hijo, y le resultaba por ello imposible que pudiera perdonar.¹⁰

En *Easter Everywhere: A Memoir*, Darcey Steinke trae a la memoria cómo siendo hija de pastor luterano, abandonó la fe cristiana. Tras mudarse a la ciudad de Nueva York, inició una vida de sexo obsesivo y clubs de alterne, escribiendo durante ese tiempo una serie de novelas. Aun así, la sensación de vacío y de desasosiego seguía atormentándola. A mitad de esas memorias, cita a Simone Weil como compendio de la cuestión básica en su vida: “Sólo cabe una elección, Dios o la idolatría”. “Si se niega a Dios... se pasa a rendir culto a cosas del mundo pensando que no son más que eso, cuando la realidad del caso es que, aun no siendo uno consciente de ello, se busca en todos esos sustitutos los atributos de la Divinidad”.¹¹

Una vida no centrada en Dios acaba en vacío. El construir la existencia alrededor de algo que no es Dios no sólo nos hace vulnerables si no conseguimos lo que nuestro corazón anhela, sino que ocurre exactamente lo mismo aunque lo consigamos. Pocas son las personas que consiguen ver realizados todos sus sueños en esta vida, por lo que es fácil vivir con el espejismo de una hipotética felicidad completa si lográramos por fin tener belleza, salud y éxito profesional. Pero eso no es lo que ocurre en realidad. En su columna *Village Voice*, Cynthia Heimel pasó revista a toda la gente que había conocido en Nueva York antes de que se convirtieran en famosas estrellas de cine. Una de ellas había trabajado como vendedora de maquillaje en Macy's, otra había despachado entradas en los cines, y así sucesivamente. Al llegarles el éxito, todas ellas sin excepción se habían vuelto más irritables, maníacas, infelices e inestables que cuando tenían que trabajar

duro para conseguir llegar a la cima. ¿Cómo explicarlo? En ese sentido, Heimel escribe:

Eso tan monumental que luchaban por conseguir, la fama, acerca de la que pensaban que haría que todo marchase bien, que iba a hacer de la vida algo más soportable, que iba llenarles de profunda y genuina felicidad, había por fin ocurrido, y al día siguiente se despertaban y seguían siendo las mismas personas. La desilusión las volvía entonces quejumbrosas e insufribles.¹²

Las consecuencias sociales del pecado

El pecado no sólo repercute en nosotros mismos sino que tiene un efecto demoledor en el tejido social. Tras la Segunda Guerra Mundial, la autora inglesa Dorothy Sayers fue testigo de cómo muchos intelectuales británicos se desesperaban ante el rumbo que estaba tomando la sociedad en general. En su escrito de 1947, *Creed or Chaos?*, proponía que esa desesperanza era en gran parte debida a la pérdida de la fe en la doctrina cristiana del pecado “original”, esto es, la existencia real del orgullo y el egoísmo humano. “Las personas que dan muestras de mayor desaliento –señala– son aquellas que se aferran a una creencia optimista en la influencia civilizadora del progreso técnico y la ilustración”. Para esas personas, los genocidios de los países totalitarios, y la avaricia y el egoísmo de la sociedad capitalista “no son tan sólo chocantes y alarmantes. Se trata en realidad de la negación de todo aquello en lo que hasta entonces habían creído. Era como si la base sustentante de su universo se hubiera desplomado de forma irreversible”. Los creyentes, en cambio, están de entrada hechos a la idea de que “se ha producido una

dislocación interna que ha afectado con profundidad a la personalidad humana”. Lo que la llevaba a concluir:

*El dogma cristiano de la doble naturaleza del hombre – que sostiene que el hombre se halla en estado de desintegración siendo necesariamente imperfecto tanto en sí mismo como en todas sus obras–, está, aun así, íntimamente relacionado con una unión real de sustancia con la perfección eterna en lo que afecta a su interior y todo lo que va más allá de él; hace del presente estado de desesperanza de la sociedad parecer menos falta de esperanza y menos irracional.*¹³

En *The Nature of Virtue*, uno de los más profundos tratados sobre ética social que se hayan escrito jamás, Jonathan Edwards hace patente el modo en que el pecado está erosionando el entramado social. Para ello señala que la sociedad humana sufre una fragmentación profunda cuando cualquier otra cosa, excepto Dios, es el objeto de nuestros afectos. Si nuestra máxima aspiración en esta vida es el bien de nuestra familia, entonces, señala Edwards, tendremos un interés menor en el bienestar de otras familias. Si nuestro principal objetivo es el bien de la nación, de la tribu, o de la raza, incurriremos fácilmente en racismo o en nacionalismos extremos. Si la meta final que queremos alcanzar es la felicidad personal, pondremos por delante de todo nuestros propios intereses económicos. Edwards concluye su análisis haciendo ver que tan sólo si Dios es nuestro *súmmum bonum*, nuestro bien último y el centro de nuestra existencia, será atraído nuestro corazón no sólo a las gentes, a las razas y a las distintas clases sociales, sino asimismo al mundo en toda su inmensidad.¹⁴

¿En qué manera se hace manifiesto ese resquebrajamiento de las

relaciones que emana del efecto interno del pecado? Si hacemos que nuestra identidad y nuestra valía personal se deriven de nuestro posicionamiento político, entonces la política deja de ser tal para convertirse básicamente en un asunto de intereses personales. De la causa que suscribamos derivaremos nuestro yo y nuestro valor como personas. Lo que en la práctica se traduce por un *necesario* desprecio y descalificación de la oposición. Además, si fundamentamos nuestra identidad en la etnia y la posición social, *tenemos* además que sentirnos superiores a todos aquellos de diferente raza y extracto social. Si estás profundamente orgulloso de ser abierto de miras, tolerante y bienintencionado, te indignarás sobremanera con aquellas personas que den muestras de prejuicios mentales. Si eres una persona muy moral, te sentirás superior respecto a las personas que llevan una vida licenciosa. Y así sucesivamente.

Planteado en esos términos, es imposible salir del atolladero. Cuanto más amemos y nos identifiquemos con nuestra propia familia, nuestra clase social, nuestra raza, o nuestra religión, más difícil será no sentirse superior e incluso hostil para con aquellos pertenecientes a otras religiones, a otras razas, etc. Esa es la razón que explica que el racismo, el clasismo y el sexismo no estén en relación con una ignorancia supina o con una falta de preparación. Foucault y otros más en nuestro tiempo han hecho ver que es mucho más difícil o duro de lo que podamos pensar tener una identidad propia que no aboque a la exclusión de otros. La auténtica guerra de la cultura está de hecho teniendo lugar en nuestros corazones, zarandeados por deseos fuera de todo orden y concierto por alcanzar cosas que en realidad están ejerciendo su control sobre nosotros, que nos mueven, además, a sentirnos superiores y a excluir a todos cuantos sean distintos a nosotros, sin

que aun así obtengamos genuina satisfacción personal.

Las consecuencias cósmicas del pecado

La Biblia se explaya (un tanto misteriosamente) respecto a los efectos del pecado señalados hasta aquí. Los dos primeros capítulos de Génesis muestran a Dios dando forma al mundo mediante Su palabra y, casi literalmente, ensuciándose las manos. “Y Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló aire en su nariz para que tuviera vida” (Génesis 2:7). El contraste con los restantes relatos antiguos relativos a la Creación no podría ser mayor.

En la mayoría de esos otros relatos procedentes de los tiempos antiguos, con los que se trata de explicar la Creación como resultante de luchas y actos violentos, nunca se produce una creación deliberada y planeada de antemano en todos sus pormenores. Los relatos de índole científica, en cambio, recuerdan muy notablemente los relatos sobre la Creación propios de las sociedades paganas. La forma física del mundo y la vida biológica son, en ambas propuestas, producto de la acción de fuerzas violentas.

Destacando por su singularidad de carácter único está el relato bíblico, ofreciendo la panorámica de un mundo rebosante de vida multiforme en perfecta sintonía, relacionándose sus distintas facetas para mutua potenciación y enriquecimiento. La reacción del Creador al contemplar la obra salida de sus manos es de total deleite. De ahí que se repita “y vio Dios que era *bueno*” con cada sucesiva aparición. Tras crear al ser humano, les instruye para que den continuidad a su obra y saquen rendimiento de los vastísimos recursos de la Creación, a semejanza del labrador que labora para

sacar fruto de la tierra. “¡No dejéis de hacerlo! –parece estar diciéndoles en Génesis 1:28– ¡Disfrutad con todo cuanto el mundo ofrece!”.¹⁵

El término hebreo para esa armoniosa interdependencia en el seno de la Creación es *Shalom*. Término que solemos traducir por “paz”, pero que, en la mayoría de las lenguas modernas, es más bien indicativo de ausencia de hostilidad o de conflicto, encerrando en cambio el vocablo hebreo una riqueza mucho más plena y diversa, con una clara alusión a la plenitud de todo cuanto es bueno, armonioso y productivo en la vida.

La ausencia de *Shalom* tiene consecuencias terribles, como bien se encarga de mostrar Génesis 3. Se nos informa que al decidir servirnos a nosotros mismos en vez de a Dios –desestimando vivir para Dios y con Él como el bien máspreciado– el mundo creado se desmoronó. Los seres humanos, indispensables en el entramado de la vida, le volvieron la espalda a Dios, alterando de forma sustancial la trama y urdimbre de lo creado por él. Las enfermedades, las alteraciones genéticas, las hambrunas, los desastres naturales, el envejecimiento y la muerte son tanto el resultado del pecado como de la opresión, las guerras, los delitos y la violencia que el hombre siembra por doquier. La humanidad ha echado a perder el *Shalom* de Dios en lo físico, en lo espiritual, en lo psicológico, en lo social y en lo cultural. Todo parece estar desmoronándose a nuestro alrededor. En Romanos 8, el apóstol Pablo afirma que la Creación está “sometida al derrumbe” y “expuesta a la futilidad”, teniendo que esperar para recuperar su norte a que nosotros lo recuperemos primero.

¿Cómo podrá recuperarse el equilibrio?

En algún momento en nuestras vidas, nos vemos confrontados con el hecho inapelable que no somos la clase de personas que deberíamos ser. La reacción, en la mayoría de los casos, es “pasar página” y esforzarse por vivir como uno cree que debería hacerse, lo que nos llevará irremediablemente a un callejón sin salida en lo espiritual.

C. S. Lewis —en su ensayo *Is Christianity Hard or Easy?*— presenta la lucha en la que se encuentran la mayoría de los seres humanos:

La idea generalizada que todos tenemos es que [...] poseemos un yo natural con diversos deseos e intereses [...] siendo asimismo conscientes de ese algo que denominamos “moral” o “conducta apropiada” que demanda de ese yo ciertas cosas... Todos esperamos, además, que cuando todas las demandas de lo moral y de la sociedad se vean satisfechas, el pobre yo natural tenga alguna oportunidad, en algún momento, de seguir adelante con su vida y hacer aquello que en realidad le gusta. De hecho, todos nos comportamos en alguna medida como el hombre honrado que paga sus impuestos, pensando que todavía le quedará suficiente para poder seguir viviendo.

La alternativa cristiana es diferente, más difícil y más fácil a la vez. Cristo dice “Dadme TODO. No quiero tanto de tu tiempo, ni tanto de tu dinero, ni tanto de tu trabajo, para que pienses entonces que ya has cumplido. Te quiero a ti mismo. No lo que posees. No he venido a torturarte por razón de tu yo natural... sino que te daré un nuevo yo en su lugar. Renuncia a tu yo natural —TODOS tus deseos—, no tan sólo los que consideras malos, sino

asimismo aquellos otros que crees inocentes –el entramado completo–. Y vendrás a disfrutar de un yo por completo nuevo”.

Lewis está reformulando la definición de pecado de Kierkegaard. El pecado no es simplemente hacer cosas que están mal, sino el poner cosas buenas ocupando el lugar de Dios. De modo tal que la única solución no será cambiar simplemente de conducta, sino reorientar y centrar el corazón y la vida primeramente en Dios.

La tarea más dura y casi imposible de llevar a efecto es hacer entrega del yo personal a Cristo. Pero es aun así mucho más fácil que lo que tratamos de hacer la mayoría de nosotros. Porque la empresa que hemos acometido es seguir siendo lo que consideramos ser “nosotros mismos” –nuestra felicidad personal centrada en el dinero o el placer o la ambición– esperando, aun así, comportarnos honesta y castamente y con la debida humildad. Y eso es precisamente lo que Cristo nos advirtió que no podemos hacer. Si vengo a ser en realidad como la hierba del campo, el segarla con frecuencia la mantendrá a raya, pero no hará que produzca trigo. Si lo que quiero es obtener trigo... tendré primero que arar bien el terreno y sembrarlo de nuevo.

¿Te asusta esta perspectiva? ¿Te parece que coarta tu libertad personal? Ten esto bien presente: si no vives para Cristo vivirás para cualquier otra cosa. Si vives entregado a tu profesión, y no te va bien, podrá suponer un castigo toda tu vida, haciendo que te sientas un fracaso. Si vives para tus hijos y no salen cómo debieran ser, el tormento será doble porque te hará sentir inútil.

Ahora bien, si Jesús es el centro y Señor en tu vida y, aun así, le fallas, él te perdonará. Tu carrera puede ser sustituto de Dios, pero no puede morir por tus pecados. Puede que seas de las personas que dicen: “Es que si fuera cristiano ¡estaría toda mi vida sintiéndome culpable!”. Pero *todos*, sin excepción, nos vemos acuciados por sentimientos de culpa, porque anhelamos tener una identidad propia y tiene por fuerza que haber *un* referente por el que regirnos en la vida y del que derivar una identidad adecuada. Sea cual sea la base de tu vida, tendrás que obrar en conformidad con ello. De todos los señores para quien puedas vivir, Jesús es el único que murió por ti. ¿Te resulta eso opresivo?

Puede que, llegados a este punto, digas: “Yo veo el cristianismo apropiado para personas que han tocado fondo en su vida. Pero ¿qué ocurre si en mi caso me va bien en mi profesión y mi familia no me da problemas?”. Como bien dijo al respecto San Agustín, si en verdad existe un Dios que nos ha creado, los pliegues más recónditos de tu alma no se sentirán satisfechos con ninguna otra opción. En ello reside precisamente la grandeza del alma. Si Jesús es asimismo Creador y Señor, por su misma definición nada podrá satisfacerte de igual manera, ni siquiera el éxito en la vida. De hecho, incluso las personas con vidas profesionales más satisfactorias no pueden derivar de ello ni la afirmación, ni la seguridad, ni la importancia personal, que el autor de la gloria y del amor puede darnos.

Todo el mundo sin excepción necesita vivir por y para algo. Cualquier cosa que sea acabará convirtiéndose en el “Señor de tu vida”, y tanto dará que seas o no consciente de ello. Jesús es el único Señor que, si tú le recibes voluntariamente, te llenará por completo, y, aun cuando haya ocasiones en que le falles, te

perdonará por la eternidad.

Capítulo 11

La religión y el evangelio

En el momento mismo de tan vanaglorioso pensamiento, me sobrevino un escrúpulo, una náusea horrible y el más terrible escalofrío. Miré hacia abajo. Volví a ser de nuevo Mr Hyde.

Robert Louis Stevenson

El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde

El cristianismo enseña que nuestro principal problema es el pecado. ¿Qué solución puede haber para ello? Incluso aceptando el diagnóstico cristiano al respecto, no parece haber una razón particular por la que contemplar el cristianismo como única solución del problema. Puede quien de hecho diga: “Muy bien. Entiendo que si uno basa la identidad personal en cualquier otra cosa que no sea Dios, acabe por producirse un colapso. Pero, aun así, ¿por qué tiene que ser la solución Jesús y el cristianismo? ¿Por qué no pueden otras religiones tener la solución también, o incluso una fe directa y personal en Dios?”.

La respuesta a ese planteamiento es que existe una diferencia profunda y fundamental entre el modo en que otras religiones instan a encontrar la salvación y la manera que se nos ofrece en el evangelio de Jesús. Las grandes religiones del mundo tienen maestros que enseñan el camino de la salvación, pero, únicamente Jesús proclamó *ser* él el camino de la salvación. La diferencia es de hecho tan grande que, aun pudiendo considerarse el cristianismo otra religión más en un sentido general, a efectos de un debate contrastado, usaremos en este capítulo el término

“religión” en referencia a una “salvación mediante compromiso moral” y “evangelio” para referirnos a la “salvación a través de la gracia”.¹

Dos formas de egocentrismo

En la novela de Robert Louis Stevenson *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr Hyde*, llega un momento en el que el Dr. Jekyll se da cuenta de que se ha convertido en un “compendio sin sentido del bien y del mal”. Su naturaleza mala –cree él– está impidiendo que aflore a la superficie lo que de bueno hay en él. Puede aspirar a hacer cosas, pero no puede llevar a efecto el proyecto hasta su consecución final. La solución que idea es preparar una poción que separe esas dos naturalezas en oposición. La esperanza que alienta es que su yo bueno, que será patente durante el día, esté libre de la influencia de la parte mala, pudiendo por tanto llevar a cabo todo lo que de bueno se proponga hacer. Pero ese buen propósito se ve frustrado al tomar una noche la poción y aflorar la parte mala y ser mucho peor de lo esperado. La descripción de su yo depravado la hace aplicando categorías del cristianismo tradicional:

Supe, con el primer aliento de esa fuerza emergente, que ahora era más depravado, diez veces más malvado, y esclavo prisionero de un mal primigenio: y el saberlo me hizo sentir exultante, deleitándome como el vino... girando cada acto [de Edward Hyde] y cada pensamiento suyo tan sólo en torno suyo.

El personaje se apellida Hyde no solo porque es espantoso (de *hideous*) si no por lo que su personalidad tiene de oculto (de *hide*, esconder). Interesado en exclusiva en su propio deseo, ni le

importa ni le preocupa en lo más mínimo quién pueda salir perjudicado con tal de gratificar su propio ego, hasta el punto de llegar al asesinato. Lo que Stevenson está queriendo hacernos ver ahí es que incluso las personas más íntegras ocultan al exterior lo que en verdad anida dentro –una insondable capacidad para el egoísmo, el egocentrismo y el cuidado de los propios intereses con exclusión de las necesidades y derechos de los demás–. El prosperar a costa de nuestros semejantes está en el fondo de los más terribles problemas de este mundo. Es la razón de que los ricos y poderosos se muestren indiferentes ante el sufrimiento de los pobres. Está en el centro de la mayoría de los casos de desintegración familiar. Y es la causa de mucha de la violencia, de los actos criminales y de las guerras que asolan el mundo. Escondemos de nosotros mismos nuestra capacidad para practicar el mal, pero cuando surgen circunstancias que tienen el efecto de esa “poción”, sale a la superficie cuanto de mal hay en nuestro interior.

Al hacérsele evidente a Jekyll esa capacidad intrínseca suya para obrar el mal, toma la decisión de poner coto a tan terrible y soberbio egocentrismo. En cierto modo, es como si hubiera descubierto “la religión”. Resuelve entonces no volver a tomar la poción, dedicando todas sus fuerzas y capacidades a hacer el bien y practicar la caridad; en parte como expiación de los desmanes de Hyde, y en parte en un intento de anular su naturaleza egoísta con actos de generosidad.

Llega, sin embargo, un día en el que el Dr. Jekyll, sentado en un banco en Regent’s Park, piensa en todo el bien que ha estado haciendo y que es sin duda mejor hombre –aun a pesar de Edward Hyde– que la gran mayoría de las personas.

Resolví en mi interior conducirme de modo que redimiera mi pasado; y puedo honestamente decir que esa resolución mía tuvo su fruto. Has de saber con cuánto celo, en los meses finales del año pasado, trabajé para aliviar el sufrimiento; sabes asimismo de lo mucho que hice a favor de otros [...] [Pero según] sonreía satisfecho, comparándome a mí mismo con otros hombres, contrastando mi buena voluntad activa con la cruel desidia de otros [...] en ese preciso instante de vanagloria, me sobrevino un escrúpulo insoportable, una náusea terrible y un temblor incontrolable [...] Dirigí entonces la mirada sobre mí [...] ¡Volvía a ser de nuevo Edward Hyde!

Su situación era ahora extremadamente grave. Por primera vez, Jekyll se convierte en Hyde de forma involuntaria, sin tomar la poción, y eso supone claramente el principio del fin. Incapaz de controlar a voluntad su transformación, Jekyll se mata a sí mismo. Lo que Stevenson quiso sin duda transmitirnos con ello es, en mi opinión, algo muy terrible y al mismo tiempo muy profundo. ¿Cómo es que Jekyll se convierte en Hyde sin tomar la poción? Al igual que muchas otras personas, Jekyll sabe en el fondo que es un pecador, lo que le lleva a tratar desesperadamente de cubrir sus faltas con un cúmulo increíble de obras buenas. Pero es el caso que esos esfuerzos suyos no hacen mella en su orgullo y su egocentrismo, sino que de hecho se acrecientan, incitándole a sentirse en su orgullo hombre muy superior y justo, cuando, sin previo aviso... ¡Cuidado! Jekyll se convierte en Hyde, no a pesar de sus buenas cualidades, sino justamente por ellas.

El pecado y el mal se mimetizan en un egocentrismo y en un

orgullo que desembocan en la opresión de los demás de dos posibles maneras. La primera de ellas consiste en ser una persona realmente mala y en trasgredir todas las normas, mientras que la otra adopta un comportamiento ejemplar y una observancia modélica de las reglas con clara conciencia de superioridad. Hay dos formas, además, de convertirse en propio Señor y Salvador. La primera es decirse a uno mismo: “Voy a vivir mi vida como yo quiera”. La segunda la describe muy acertadamente Flannery O’Connor, quien escribió acerca de uno de sus personajes, Hazel Motes, que “sabía que la mejor manera de evitar a Jesús era evitar el pecado”.² Si tratas de evitar el pecado y vivir moralmente de forma tal que Dios no tenga más remedio que bendecirte y otorgarte la salvación, resultará, un tanto irónicamente, que puede que estés tomando a Jesús como maestro, como modelo y como la ayuda idónea, pero estarás aun así evitándole como Salvador. El confiar en la propia bondad antes que en la persona de Jesús para estar a bien con Dios supone, en realidad, tratar de salvarse uno mismo aun siguiendo a Jesús.

A efectos prácticos, equivale a rechazar el evangelio de Jesús, y no deja de ser, además, una forma cristianizada de la religión. Es tan posible evitar a Jesús como Salvador cumpliendo con todos los preceptos bíblicos como quebrantando todos y cada uno de ellos. La religión (sobre la que basamos una identidad de carácter moral) y la ausencia de lo religioso (construyendo la propia identidad sobre la base de un proyecto o logro secular) son, en último término, vías espirituales exactamente iguales. Ambas vías son “pecado”. La salvación por propios medios basándose en buenas obras puede adoptar la forma externa de buenas obras, pero el interior de la persona estará lleno de vanagloria y prejuicios que hacen desdichada a la persona. El compararse constantemente con

los demás se convierte en hábito inevitable, sin llegar nunca a tener la completa seguridad de estar obrando suficientemente bien. La ley moral no sirve para hacer frente a un egocentrismo recalcitrante, ni tampoco tratando de ser una buena persona por puro acto de la voluntad. Lo que el ser humano necesita es una transformación completa de los impulsos del corazón.

El diablo, de querer algo, busca con preferencia a los fariseos, a todos aquellos que tratan de salvarse por sus propios medios. Lo triste del caso es que esas personas son más infelices que los cristianos maduros o que las personas sin religión de ningún tipo, causando, sin embargo, un mayor daño espiritual.

Lo dañino del fariseísmo

¿Por qué es la religiosidad farisaica tan dañina? Recordemos aquí la “Enfermedad mortal”, la profunda náusea espiritual que nos sobreviene cuando nuestra identidad personal no está cimentada en Dios. Nos esforzamos entonces por dar un sentido y un valor a nuestra vida, un propósito que la haga significativa. El problema es que se basará en condiciones que no podremos ni conseguir ni mantener, eludiéndonos su plena realización de forma inevitable. Como bien señaló Kierkegaard, no habremos llegado a ser nosotros mismos. Esto lo experimentamos por dentro como ansiedad, inseguridad, e ira. Y nos lleva externamente a marginar, oprimir, y excluir a otros.

Los fariseos, aun a pesar de su legalismo, se conducen en la vida de una forma tal que, de hecho, les hace ser *más* proclives a la desesperanza del pecado. Su percepción de la valía personal depende de cuotas externas de moralidad espiritual, en cuanto que carta de presentación de méritos ante Dios y asimismo ante el

mundo. Los parámetros morales y espirituales de todas las religiones suelen ser elevados, y los fariseos de los tiempos de Jesús eran dolorosamente conscientes de que no estaban a la altura de esas exigencias. Ni oraban con la frecuencia prescrita, ni amaban y servían al prójimo en la manera y medida que tendrían que haberlo hecho. Su pensamiento distaba igualmente mucho de ser puro. El resultado final de todo ello era ansiedad, inseguridad, e irritabilidad en un grado infinitamente mayor de lo que puede darse en la irreligiosidad más exacerbada.

Richard Lovelace apunta una manera más en que el fariseísmo acaba siendo destructivo:

Muchos [...] derivan su seguridad de sentirse aceptados por Dios por razón de su propia sinceridad, por la realidad de su experiencia de conversión, su compromiso religioso presente, o por la relativa infrecuencia de una desobediencia voluntaria y consciente [...] Su inseguridad se hace en cambio patente en un orgullo personal, y en una afirmación de su propia justicia defensiva al tiempo que agresiva en su crítica a los demás. De forma natural e inevitable odian toda práctica que no sea la propia, toda raza que no sea la suya, y todo sistema que no se rija según sus criterios. Y todo ello con el único propósito de apuntalar su propia seguridad y dar salida a una ira enquistada.³

Como bien señala Lovelace, la religión farisaica no sólo daña el alma interna, sino que genera además lucha social. Los fariseos necesitan estar convencidos de su propia justicia y, para ello, desprecian de forma sistemática a todos aquellos que no comparten sus creencias, sus doctrinas y sus prácticas religiosas.

El racismo y el imperialismo cultural son consecuencia de ello. Las iglesias que están llenas de personas que se consideran justas y exclusivas, inseguras, enfadadas y moralistas no son en absoluto atractivas. Sus manifestaciones públicas son casi siempre de carácter condenatorio, sufriendo internamente dichas iglesias amargos conflictos que suelen acabar en rupturas y divisiones. Cuando alguno de sus líderes tiene una fallo moral, la reacción general suele ser de racionalización y denuncia de los que se atreven a alzar una voz crítica, o de transformación inmediata del trasgresor en chivo expiatorio. Millones de personas criadas en ese tipo de iglesia o, en alguna manera, bajo su influencia, rechazan el cristianismo muy pronto en sus vidas, o no mucho más tarde al relacionarse con el mundo. Y todo ello como consecuencia de esa primera experiencia negativa, quedando inoculados a efectos de la fe cristiana. Las personas que han sufrido una desilusión de esas características se resisten posteriormente a prestar atención a cualquier otra forma de cristianismo por vivirlo como una incitación para adoptar una “religión”. Los fariseos y su forma de vivir, tan carente de calor humano, hacen que muchos se sientan confusos acerca de la verdadera naturaleza del cristianismo.

La diferencia de la gracia

Existe un gran abismo entre la idea que Dios nos acepta debido a nuestros esfuerzos, y la idea que Dios nos acepta por lo que Jesús ha hecho. La religión opera sobre la base del principio: “Obedezco, luego soy aceptado por Dios”. En total contraste, el principio del evangelio es “Dios me acepta por lo que Cristo hizo, y por eso yo ahora le obedezco”. Puede sin duda darse el caso de dos personas que se rigen en la vida por estos dos principios tan distintos y que, aun así, se sientan la una junto a la otra en la

iglesia. Ambas oran, practican el diezmo con generosidad, y son leales y fieles a sus respectivas familias y a la iglesia, esforzándose, además, por vivir honesta y dignamente. La cuestión, sin embargo, es que lo hacen por motivos muy distintos, con identidades espirituales radicalmente diferentes, viviendo en consecuencia de forma casi diametralmente opuesta.

La principal diferencia está en la motivación. En el ámbito de la religión, nos esforzamos por obedecer las ordenanzas divinas por temor. Creemos que si no obedecemos las normas vamos a perder la bendición de Dios tanto en este mundo como en el próximo. En el evangelio, en cambio, la motivación es de gratitud por una bendición ya experimentada en Cristo. Y si bien los moralistas se ven forzados a obedecer, por temor a un rechazo, el cristiano se apresura en cambio a obedecer movido por el deseo de complacer y asemejarse a aquel que entregó su vida a favor nuestro.

Otra diferencia importante es la relativa a la identidad y a la autoestima. En el marco de lo religioso, la persona vive convencida de estar actuando de forma superior respecto a los demás, despreciando a los que no siguen el verdadero camino. Eso es cierto tanto si tu religión es liberal (en cuyo caso te sientes superior respecto a los creyentes de mentalidad estrecha llenos de prejuicios) como si es conservadora (con riesgo de sentirte superior respecto a los menos morales y devotos). Si no llegas a cumplir tus propias normas, acabarás odiándote a ti mismo. Incluso te sentirás mucho más culpable en ese caso que si hubieras prescindido de Dios y de la religión por completo.

En mi caso, mientras mi comprensión del evangelio fue muy limitada, oscilaba entre esos dos polos tan opuestos. Cuando tenía éxito en algunas de las áreas que me había propuesto como meta

(los estudios, las relaciones personales), me sentía lleno de confianza en mí mismo, pero no humilde. De hecho, tendía a sentir un cierto orgullo y a no tener paciencia para con los fallos ajenos. Cuando, por el contrario, era yo el que no daba la talla necesaria, me sentía humilde pero falto de confianza y un verdadero fracaso. Descubrí entonces que el evangelio contiene los recursos necesarios para fundamentar una identidad muy real y propia. En Cristo podía tener la certeza de ser aceptado por gracia, y no sólo a pesar de todos mis defectos, sino por estar yo dispuesto a admitir su existencia. El evangelio cristiano nos hace ver que nuestra imperfección es tan grande que Jesús tuvo que morir por nosotros, pero al mismo tiempo Jesús me ama y me aprecia tan profundamente que estuvo dispuesto a morir para remediarlo. El así entenderlo nos mueve a la vez a una profunda humildad y a una sublime confianza. Elimina a la vez la altivez y los sentimientos de inferioridad. Ya no es posible sentirse superior a nadie, pero tampoco hay por qué demostrar nada extraordinario uno mismo. Uno no se siente más, pero tampoco hay que sentirse menos. Pero sí que deja uno de estar centrado de forma exclusiva en uno mismo. Ya no hay necesidad de estar constantemente pendiente de la propia existencia, de lo que se hace, de cómo me consideran los demás.

La religión y el evangelio difieren fundamentalmente en su trato de los Otros. De aquellos que no tienen sus mismas creencias y que tienen prácticas diferentes. Los pensadores posmodernos plantean un yo formado y fortalecido por la exclusión del Otro –de aquellos que no tienen los mismos valores y rasgos en los que yo baso mi propio sentido y valía–. Las personas tendemos a definirnos sobre la base de enfatizar lo que no somos. Y tratamos de sentirnos superiores desprestigiando a los que tienen creencias

distintas a las nuestras, con otras prácticas, y quizás de otra raza.⁴ Pero la identidad genuinamente basada en el evangelio nos proporciona una base para construir nuevas, y más justas y armoniosas, relaciones sociales. La dignidad y el valor del creyente no se derivan de la exclusión de terceros, sino de la persona y obra del Señor quien fue excluido a mi favor. Esa gracia suya me hace ser más humilde de lo que podría hacerlo la práctica de una religión (y ello por cuanto mi incapacidad de fondo impide que pueda salvarme por mis propios medios), impartíendome una confianza infinitamente más real y poderosa de lo que podría hacerlo la religión (y ello por poder tener la absoluta certeza de la aceptación incondicional de Dios).

En la práctica, eso significa que no puedo despreciar a todos aquellos que no crean lo mismo que yo o de la misma forma. Y puesto que no he sido salvado por razón de mi creencia en la doctrina correcta o por una práctica religiosa aceptable, la persona que tengo delante, aun con creencias erróneas, podría ser moralmente superior a mí en múltiples formas. Pero también significa que no tengo que dejarme intimidar por nadie. No soy tan inseguro que temo el poder, el éxito o el talento de otras personas. El evangelio hace que sea posible superar las sensibilidades exageradas, la necesidad morbosa de criticar a los demás y el estar constantemente a la defensiva. La genuina identidad cristiana no depende de la buena opinión que puedan tener los demás de nosotros, sino en el valor que tenemos para Dios en Cristo.

La religión y el evangelio llevan asimismo a formas divergentes de hacer frente a los problemas y al sufrimiento. La religión moralista aboca a sus seguidores a estar convencidos de que si viven con estricta rectitud, Dios (y los demás) les concederán

respeto y favor. Y están, además, convencidos de que merecen ser felices y vivir una buena vida. Ahora bien, cuando las cosas empiezan a torcerse, los moralistas pronto incurren en una ira paralizante. O estarán furiosos con Dios (o con “el universo”), por creer merecer una vida mejor que la de otros, por portarse ellos mejor en comparación, o se mostrarán frustrados y enfadados consigo por no poder dejar de pensar que no han sido capaces de estar a la altura de sus propios principios. Pero, en realidad, el evangelio hace que sea posible escapar de esa espiral de amargura y autorecriminación ante el más mínimo contratiempo o cuando algo sale mal. El evangelio hace que nos demos cuenta que la premisa básica de la religión –que si obras bien te irá bien en la vida– no es en absoluto cierta. Jesús fue la persona de mayor y más perfecta rectitud de conducta que imaginarse pueda, y aun así sufrió pobreza, rechazo, injusticia, e, incluso, tortura.

La amenaza de la gracia

Son muchas las personas que, al oír por primera vez la distinción entre religión y el evangelio, piensan que suena excesivamente fácil. “¡Bonita propuesta! –dirán–. Si el cristianismo consiste en eso, lo único que hay que hacer es tener una relación personal con Dios y ¡hacer lo que mejor me parezca!”. Actitud, sin embargo, que sólo es posible si no se ha tenido la experiencia radical de la gracia. Nadie va a expresarse en esos términos después de haber tenido una auténtica experiencia de conversión. Y hay que tener, además, muy presente que la gracia puede ser una verdadera amenaza.

Hace ya algunos años, conocí a una mujer que empezó a asistir a los cultos y reuniones de El Redentor. Según me informó, había

asistido a una iglesia desde pequeña y, sin embargo, nunca había oído esa distinción entre el evangelio y la religión. Lo que siempre había oído es que Dios tan sólo nos acepta si nos portamos suficientemente bien. Esta nueva idea le infundía cierto temor. Al preguntarle yo qué clase de temor en concreto, me dijo así:

Si yo fuera a salvarme basándome en mis buenas obras, habría un límite respecto a lo que Dios podría esperar de mí, y a las pruebas a las que pudiera someterme. Yo sería ahí contribuyente que paga sus impuestos y que tiene, por tanto, ciertos “derechos” –habría cumplido con mi obligación y podría por ello esperar una cierta calidad de vida–. Pero si resulta que soy una pecadora salvada por pura gracia, no habrá límite a lo que Dios pueda esperar de mí.

Esa mujer había entendido perfectamente la dinámica de la gracia y la correspondiente gratitud. Si al perder por completo el temor al castigo se pierde también todo posible incentivo para vivir sin egoísmos, estará claro que la única razón para el buen comportamiento era el temor. Ella había detectado de inmediato que la extraordinaria enseñanza de la salvación por pura gracia tenía su dificultad. Sabía bien que, de ser una pecadora salva por gracia, estaría (como mínimo) aún más expuesta al señorío soberano de Dios. Y era asimismo consciente de que si Jesús había hecho semejante obra de perdón a favor suyo, ya no se pertenecería a sí misma, sino a Él. Con gozo y agradecimiento sería de Aquel que le había dado todo esto al coste infinito de entregarse a sí mismo.

Visto desde fuera, podría parecer un acto de coerción y penosa obligación. Pero, experimentado a título personal en nuestro

interior, es motivo de supremo e inigualable gozo. Cabe ahí pensar en lo que ocurre cuando nos enamoramos. El amor que se siente hace que uno esté ansiosamente pendiente de la aceptación por parte de la persona amada. Las preguntas que surgen ahí de inmediato son: “¿Quieres salir conmigo?” o “¿Te casarás conmigo?”. Y, ¿qué pasa si la respuesta es positiva? Decimos entonces. “¡Genial! ¿Puedo ahora hacer lo que más me apetezca?”. Por supuesto que no. De hecho, lo que hacemos es esforzarnos por complacer a la persona amada, anticipando sus más mínimos deseos, sin esperar siquiera a que nos pida nada. Y no porque nos sintamos obligados a ello, sino porque nuestro comportamiento ha experimentado un cambio radical por razón de la persona amada.

Nadie ha expresado esto de forma más vívida y real que Víctor Hugo en su obra *Los miserables*. El personaje principal, Jean Valjean, es un ex convicto que vive amargado. Tras robar a un obispo que le ha tratado con compasión, es llevado de vuelta a casa de ese obispo bajo arresto. En un acto de gracia sin límites, el obispo le da a Valjean los objetos de plata que este le había robado y le libera de la orden de arresto. Este inmenso acto de misericordia le sacudió hasta lo profundo de su ser. En el siguiente capítulo Víctor Hugo nos expresa en detalle cuan amenazante se volvió esta gracia:

A tan celestial muestra de bondad [del obispo] oponía él orgullo, que es la ciudadela en la que busca refugio el mal que anida en nosotros. Era consciente, aunque de forma un tanto nebulosa, que el perdón otorgado por ese hombre de Dios constituía un asalto inaudito, y el más formidable ataque experimentado por él hasta entonces; que su

*obstinación ganaría la partida definitiva si se resistía a ceder ante tal clemencia; que si cejaba en su empecinamiento, se vería obligado a renunciar al odio instilado en su alma durante años por las acciones de otros hombres, fuente ahora de placer; que se trataba esta vez de derrotar o sufrir derrota; y que una lucha tan colosal y de carácter definitivo estaba ya teniendo lugar entre su amargura y la bondad mostrada por aquel hombre.*⁵

Valjean se decanta finalmente por dejar que la gracia opere en su persona. Renunciando a esa amargura suya y a su obstinación, comienza una nueva vida en la que tiene cabida la preocupación por los demás. La raíz de su existencia experimenta por ello un cambio radical.

El otro personaje principal de la novela es Javert, el oficial de policía, cuya vida se rige por un código estricto de castigos y recompensas. A lo largo de la novela, Javert persigue a Valjean sin tregua ni descanso, sin importarle arruinar su propia vida. Al final, es Javert el que cae en manos de Valjean. Pero en lugar de tomarse la revancha matándole, permite que su enemigo se vaya. Ese inesperado acto de gracia radical deja perplejo a Javert, consciente de que para responder de manera adecuada a tan elocuente gesto de buena voluntad tendrá que cambiar por completo su propia manera de contemplar el mundo. Ante semejante disyuntiva, opta por arrojar al río Sena y morir.

Esa podría parecer la paradoja más grande de todas. El acto de libertad más liberador, realizado por gracia incondicional, demanda que el beneficiario renuncie a controlar su propia vida. ¿Supone eso una contradicción? En modo alguno. Si recordamos aquí lo ya

señalado en los Capítulos 3 y 9. Los seres humanos *no* estamos en control absoluto de nuestras vidas, aunque nos guste creer que es así. Todos, sin excepción, vivimos para algo en particular, que acaba por convertirse en verdadero motor y señor de nuestros actos. Si no es Dios, ese algo acabará convirtiéndose en una fuerza opresora. Es tan sólo la *gracia* la que en verdad nos libera de la esclavitud del yo que nos acecha aún en medio de la moralidad y la religión. La gracia es una amenaza solo a la ilusión de que somos seres libres y autónomos que podemos vivir la vida a nuestro antojo.

El evangelio hace posible una vida radicalmente distinta. Pero sucede con frecuencia que los creyentes no saben aprovechar los recursos que nos ofrece para poder vivir una vida de plenitud en Cristo. Es, pues, cuestión crítica reconocer esta diferencia fundamental entre evangelio y religión. El mensaje del cristianismo es *en esencia* distinto por completo a los presupuestos básicos de la religión tradicional. Los fundadores de las principales religiones del mundo actuaron como maestros, no como salvadores. Su mensaje venía a ser: “Haced esto y aquello, y encontraréis lo divino”. Pero Jesús fue salvador antes que maestro (aun siéndolo sin duda también). Jesús nos dice: “Yo soy lo divino que viene a *vuestro* encuentro, llevando a cabo aquello que no podíais hacer por vuestras propias fuerzas”. El mensaje cristiano es que nos salvamos no por lo que nosotros hagamos, sino por la obra de Cristo a favor nuestro. De lo que se sigue que el cristianismo no es ni religión ni ausencia de la misma. Es algo muy distinto.

Capítulo 12

La (verdadera) historia de la cruz

Podría aceptar a Jesús como mártir, como encarnación del sacrificio y también como maestro divino. Su muerte en la cruz fue un gran ejemplo para el mundo. Pero lo que mi corazón no puede aceptar es que hubiera en todo ello una virtud misteriosa o milagrosa.

Gandhi, *An Autobiography*

Un vislumbrar inesperado y repentino de la cruz, y mi corazón se quedaba en suspenso. De forma instintiva e intuitiva entendía que se trataba de algo más importante, más tumultuoso, más apasionado, que nuestras buenas causas, por muy nobles que estas fueran [...] Debería haberlo asumido, como se hace con un uniforme, como mi propio lenguaje, como mi verdadera vida. No habrá posible excusa para mí; no puedo decir que no estuviera advertido. Lo había sabido desde el principio y le había dado la espalda.

Malcolm Muggeridge, *Jesus Rediscovered*

El símbolo primario del cristianismo ha sido siempre la cruz. La muerte de Jesús por nuestros pecados constituye el núcleo esencial del evangelio, las verdaderas Buenas Nuevas. Sin embargo, lo que la Iglesia ha considerado buenas noticias ha sido considerado de forma progresiva por el resto de la sociedad muy malas noticias.

En la historia cristiana, Jesús muere para que Dios pueda perdonarnos nuestros pecados. Para muchos, esa es una razón

absurda y hasta siniestra. “¿Por qué *tuvo* Jesús que morir?”, es una pregunta que he oído con mucha mayor frecuencia en el entorno en que me muevo en Manhattan que “¿Existe Dios realmente?”, “¿Por qué no puede Dios sencillamente perdonarnos? –preguntan–. El Dios cristiano recuerda a los dioses paganos de la antigüedad que tenían que ser aplacados con sacrificios cruentos”. ¿Por qué no puede Dios aceptar a todo el mundo, o, al menos, a aquellos que se arrepienten de su mala conducta? La doctrina cristiana de la cruz confunde a unos y alarma a otros. Algunos teólogos protestantes liberales rechazan por completo la doctrina de la cruz por parecerles un claro caso de abuso del más débil por parte del más fuerte, “*una especie de abuso infantil por parte de Dios*”.

¿Por qué no prescindir entonces de la cruz? ¿Por qué no centrarse en la vida de Jesús y en sus enseñanzas en vez de en su muerte? ¿Por qué tuvo Jesús que morir?

La primera razón: el perdón real conlleva sufrimiento

Empecemos con un ejemplo meramente económico. Imagina que alguien toma prestado tu coche y que, según da marcha atrás, choca contra una verja derribándola junto con una parte de la valla. El seguro no cubre ese desperfecto. ¿Qué vas a hacer? Dos son las posibles alternativas. La primera es pedirle a esa persona que pague los daños. La segunda es no permitir en modo alguno que asuma ese gasto. Cabe también la alternativa de compartir ese gasto. Téngase en cuenta que en cada opción el coste de los daños tiene necesariamente que ser asumido por *alguien*. O tú o esa otra persona tiene que asumir el coste de las reparaciones, porque la

deuda no va a desaparecer porque sí. El perdón, en este ejemplo, significa asumir el coste del accidente.

La mayoría de los daños en contra de nosotros no pueden en cambio ser valorados en términos puramente económicos. Habrá, sin duda, quien te haya desposeído de tu felicidad y reputación, o de una oportunidad, e incluso de ciertos aspectos de tu libertad. Imposible, sin embargo, poner precio a tales actos, sintiendo por ello la frustración de lo injusto, que no desaparece aunque la otra persona diga “Lo siento”. Cuando el agravio entraña consecuencias graves, persiste la sensación de que los trasgresores han de pagar por ello en una u otra forma. Agravio y deuda que sólo pueden solucionarse de dos posibles maneras.

La primera de ellas es hacer sufrir a los trasgresores las consecuencias de su falta. Se puede hacer retrayendo la relación, ocasionando de forma activa, o deseando pasivamente, que esas personas sufran un dolor o una pérdida equiparable a la tuya. Hay varias posibilidades de hacer esto. Se puede buscar la confrontación directa, zahiriendo verbalmente al trasgresor, y se puede recurrir al subterfugio arruinando la reputación de la persona. Si el trasgresor acaba finalmente sufriendo por sus actos, puede que experimentemos cierta satisfacción, sintiendo que la persona está por fin pagando por lo que ha hecho.

Esa opción plantea, sin embargo, ciertos problemas. En el proceso, uno puede terminar endureciéndose, volviéndose una persona fría dada a la autocompasión y, por ello, centrada en exceso en sí misma. Si el trasgresor es persona acaudalada e influyente, puede que, de forma instintiva, respondamos con antipatía y rechazo de esta clase de personas para el resto de nuestra vida. Si es, además, del sexo opuesto o de otra raza,

puede suscitar prejuicios y actitudes cínicas en relación con determinados colectivos. A lo que aún habría que añadir que el trasgresor y, asimismo, su familia y amigos, suele sentir que tiene derecho a responder de igual manera. Los ciclos de acción y consiguiente vindicación pueden perpetuarse por años. El daño lo has sufrido primeramente tú, sin duda. Pero cuando nos empeñamos en obtener venganza retributiva, el mal no desaparece. De hecho, se va extendiendo cada vez más, afectando de forma trágica y, en primer lugar, a uno mismo.

Hay una segunda opción: la del perdón. Perdonar significa renunciar a hacer pagar al trasgresor por el daño infligido. Ahora bien, el refrenarse en casos así conlleva una *lucha agónica*. De hecho, es una forma de sufrimiento. Y no sólo se sufre por la pérdida del inicio, sea esta en lo relativo a propia reputación y a oportunidades que no llegaron a ser, sino que queda uno asimismo desposeído del consuelo de obrar de igual forma. Si asume uno mismo la deuda y el coste, en vez de pasar factura al trasgresor, el dolor del origen puede volverse insufrible. Hay quien ha llegado incluso a decir que es como una especie de muerte.

Muy probable. Pero es una muerte que *conlleva* resurrección, evitándose así una vida de odio y frustración. Como pastor, he actuado como consejero en casos de deuda y perdón, y la conclusión ha sido siempre la misma: si se renuncia a la venganza –tanto real como imaginada– la ira acaba por desaparecer. Sin nada que la fomenta y permita seguir adelante, el rescoldo del inicio se irá apagando hasta extinguirse de forma definitiva. C. S. Lewis escribió en una de sus *Cartas a Malcolm*: “la semana pasada, en el tiempo que dedico a orar, descubrí de repente –esa es la sensación que tuve– que había por fin perdonado a alguien

que llevaba intentando perdonar por espacio de treinta años. Intentando y, para ello, orando que pudiera por fin ser una realidad”.¹ Recuerdo en este sentido una ocasión en la que, en plena sesión de consejería con una chica de dieciséis años que odiaba a su padre, y a la vista de que no estábamos llegando a ninguna conclusión, le dije: “Tu padre te ha vencido. Y seguirá siendo así mientras sigas odiándole. Estarás irremediablemente atrapada en esa ira que sientes hasta que le perdones de corazón y comiences a mostrarle afecto”. Esas palabras hicieron que algo se moviera en su interior, comenzando así el costoso proceso del perdón, que siempre parece al principio más duro de sobrellevar que la propia amargura, hasta culminar por fin en una genuina liberación. El perdón ha de concederse primero antes que podamos “sentirlo”, estos sentimientos de perdón aparecerán en su momento, conduciéndonos a una nueva paz, a una experiencia de resurrección. Esta es de hecho la única forma posible de detener la extensión del mal.

Cuando insto a las personas a practicar el perdón tras haber sido víctimas en una u otra manera, se me hace prácticamente siempre la pregunta: “¿No debería esa persona responder de sus actos?”. A lo que yo respondo: “Desde luego, pero sólo si la perdonas”. Hay muchas y muy buenas razones por las que desear enfrentar a las personas a sus propios actos y sus consecuencias. Los trasgresores han obrado mal y, tal como era el caso en el ejemplo del coche prestado y la valla, conlleva un coste reparar el daño. Deberíamos sin duda hacer que los trasgresores se den cuenta de cómo han actuado, instándoles a restaurar amistades rotas, y a refrenarse a sí mismos y evitar causar más daño en el futuro. Nótese, sin embargo, que todas estas razones aducidas para una confrontación proceden del amor. Y la mejor manera de amar a una persona que

ha causado un daño es enfrentarle a la realidad de los hechos, con la esperanza de moverla a reflexión y a un arrepentimiento reparador.

El deseo de venganza, en cambio, no está motivado por una buena voluntad, sino por una mala voluntad. Puede decirse: “Quiero por lo menos que se responsabilicen de sus acciones”, siendo en cambio la verdadera motivación el ver sufrir a quien nos ha hecho sufrir a nosotros. Si nos enfrentamos a las personas no para beneficio suyo, ni tampoco a favor de la sociedad como tal, se tratará de mera revancha, siendo las posibilidades de arrepentimiento por parte contraria prácticamente nulas. Al buscarse desquite y no justicia, no se opera cambio sino dolor. Las demandas de restitución serán excesivas y la actitud desmesurada. La confrontación se plantea ahí para infligir dolor, iniciándose así una escalada de agresión.

Tan sólo buscando en primer término perdón interior podrá ser la confrontación moderada, sabia y acompañada de la gracia. Y únicamente desechando el ansia de ver a la otra persona sufrir, habrá posibilidades de que se opere un cambio acompañado de reconciliación y rehabilitación. Es pues ineludible someterse primero al costoso sufrimiento y muerte del perdón para que pueda tener lugar la resurrección.

Pocas personas sabrán mejor que Dietrich Bonhoeffer el precio del perdón, de cuyo trágico final dábamos cumplida noticia en el Capítulo 4.² A su regreso a Alemania para oponerse a Hitler, escribió en su libro *El coste del Discipulado* (1937) que el verdadero perdón conlleva siempre una forma de sufrimiento.

La carga de mi hermano que yo he de soportar no es sólo

*su suerte en lo externo, sus características naturales y sus dones, sino literalmente su propio pecado. Y la única forma de soportar ese pecado es perdonándolo mediante el poder de la cruz de Cristo, de la cual yo ahora participo [...] El perdón es lo que nos acerca a esa cruz de sufrimiento que el cristiano tiene obligación de asumir.*³

En abril de 1943, Bonhoeffer fue arrestado y encarcelado, siendo posteriormente trasladado a un campo de concentración en Flossenburg y ejecutado poco antes del fin de la Segunda Guerra Mundial.

¿En qué manera puso él en práctica sus propias palabras? Perdonando al elevado coste de un sufrimiento hasta la muerte en su oposición al mal social. Perdón de su parte que no era “gracia barata”, tal como explica en *El coste del discipulado*. Sin ignorar ni excusar el pecado, le opuso resistencia frontalmente, aun teniendo que pagar por ello el más alto precio posible, a lo que aún hubo de añadir su negativa a odiar. Bonhoeffer tuvo que soportar el agónico proceso de amar al enemigo, siendo su oposición al mal no sólo mesurada y valiente, sino asimismo libre de veneno y crueldad. La evidencia de esa valiente actitud suya la encontramos en lo que dejó por escrito durante su experiencia en prisión. La total ausencia de amargura llama justamente la atención:

Os ruego que no estéis ansiosos o preocupados por mí, pero aun así no os olvidéis de seguir orando por mí – aunque estoy seguro de que ya lo hacéis–. Tengo por otra parte la plena confianza de la mano de Dios interviniendo en todo cuanto me está pasando, y espero poder mantener siempre viva esa certeza. No debéis dudar nunca de que avanzo por la senda que me está siendo marcada con

*gratitud y buena disposición de ánimo. Mi vida pasada rebosa con las mercedes de Dios y mis pecados quedan cubiertos con el amor para perdón del Cristo crucificado [...]*⁴

Vemos pues ahí a Bonhoeffer viviendo en la práctica lo que Jesús había hecho por él. Jesús había cargado con su culpa, pagando el coste de la misma, y ahora Bonhoeffer tenía la libertad necesaria para hacer él a su vez lo mismo con su prójimo. Bonhoeffer aplicaba el perdón divino a una comprensión personal del perdón humano. Trataremos, pues, de aplicar el maravilloso ejemplo de perdón humano por parte de Bonhoeffer para tratar de entender el perdón divino.

El perdón de Dios

“¿Por qué tuvo que morir Jesús? ¿No podía Dios sencillamente perdonarnos?”. Preguntas que muchos hacen, pero que ya hemos visto que nadie “simplemente” perdona cuando se trata de un mal mayor. Perdonar significa asumir el coste en lugar del trasgresor, y ello con un propósito de acercamiento en amor para restablecimiento y cambio de nuestros opositores. Todo aquel que perdona un gran mal sufre primero muerte para posterior resurrección, sufriendo por ello clavos, sangre, sudor y lágrimas.

¿Ha de sorprendernos entonces que cuando Dios determinó perdonarnos en vez de aplicarnos castigo por todas las ofensas que hemos cometido contra su persona y los unos contra los otros, que sufriera la cruz en la persona de Jesucristo hasta morir? Tal como Bonhoeffer hace notar, todo aquel que perdona asume en cierta manera los pecados ajenos. En la cruz, vemos a Dios haciendo de forma visible y al nivel cósmico aquello que todo ser humano ha

igualmente de llevar a cabo para hacer efectivo el perdón, aunque a escala infinitamente mayor. Se podría, sin duda, argumentar que el perdón humano funciona de esa manera por ser nosotros reflejo inevitable de la imagen de nuestro Creador. Y esa es la razón por la que no habrá de sorprendernos que *sintamos* que la única posible forma de triunfar sobre el mal es asumiendo el sufrimiento que conlleva el perdón, y que eso sería además indicativo de mayor lealtad a Dios, cuyo sufrimiento para poder derrotar al mal, y con solícita actitud de perdón hacia los demás, es infinitamente superior al nuestro.

Es absolutamente crucial en este punto recordar que la fe cristiana ha comprendido muy bien siempre que Jesucristo es Dios.⁵ Lo que quiere decir que Dios no infligió dolor a nadie sino a sí mismo, asumiendo en la cruz el dolor, la violencia y el mal de la humanidad entera. Esa es la razón de que el Dios de la Biblia no sea en absoluto como las deidades primitivas que demandaban nuestra sangre para aplacar su ira. Muy por el contrario, se trata de un Dios que se hace humano y ofrece su vida para honrar la justicia moral y el amor misericordioso, y ello con el fin de poder destruir en el futuro todo mal sin destruirnos también a nosotros.

La cruz no es un mero ejemplo de bonito amor sacrificial. Malgastar la propia vida innecesariamente no es algo admirable, es una gran equivocación.⁶ La muerte de Jesús sólo fue un buen ejemplo si realmente fue más que eso, si fue en verdad algo absolutamente necesario para poder rescatarnos. Y lo fue. ¿Por qué tuvo que morir Jesús para poder perdonarnos? Había una deuda que pagar y fue Dios mismo quien la pagó. Había una penalización que asumir y Dios la asumió. El perdón entraña siempre un costoso sufrimiento.

Hemos visto el modo en que el perdón humano, y el coste que conlleva, proyectan una luz reveladora sobre el perdón divino. Perdón divino que es el fundamento y recurso definitivo para el perdón humano. Bonhoeffer lo atestiguó en repetidas ocasiones, proclamando que era el perdón de Jesús a favor suyo en la cruz lo que le daba tal seguridad acerca del amor de Dios que podía vivir una vida de servicio sacrificial a favor de otros.

La segunda razón: el verdadero amor supone cambio personal

En la última década del siglo pasado, una denominación protestante organizó una conferencia en la que uno de los ponentes dijo con palabras textuales: “No creo que necesitemos la teoría de la expiación en absoluto; y tampoco creo que sea necesaria la figura de un hombre ensangrentado clavado en una cruz, ni ninguna otra imagen cruenta”.⁷ ¿Cómo es entonces que no podemos centrarnos simplemente en las enseñanzas acerca de un Dios de amor? La razón está en que si se prescinde de la cruz nos quedamos asimismo sin el Dios de amor.

En el mundo real de las relaciones humanas, no es posible amar a personas problemáticas, o necesitadas, sin para ello poder al menos compartir o incluso ponernos en su lugar. Todo amor real que transforma vidas supone en alguna medida este tipo de cambio.

No exige ciertamente mucho de nosotros el amar a alguien con una personalidad estable y razonablemente feliz. Pensemos, en contraste, en personas con problemas emocionales. No es nada fácil escuchar y amar a personas de esas características y mantener, pese a todo, un equilibrio personal. Puede suceder que

esas personas mejoren en su autoconfianza por la atención que reciben de tu parte, pero al precio de experimentar tú un agotamiento emocional. En última instancia, se trata de ellos o de ti. Para estimularles emocionalmente hay que estar dispuestos a sufrir una merma personal al respecto.

Otro ejemplo más nos ayudará a entenderlo todavía mejor. Imagina que estableces contacto con un hombre que es inocente, pero que está siendo perseguido por agentes secretos o por el Gobierno, o por algún poderoso grupo de presión. Ese hombre acude a ti en busca de ayuda. Si tú no le ayudas, es muy probable que muera, pero si te alías con él, tú –que llevabas hasta ese momento una vida segura y tranquila– correrás un grave peligro. Con situaciones así se hacen grandes películas. Es imperativo, pues, elegir entre él y tú. Si tú le prestas ayuda, disfrutará de mayor seguridad, pero justamente por estar tú dispuesto a compartir su situación de inseguridad y vulnerabilidad.

Pensemos ahora en lo que implica ser padre. Los hijos vienen al mundo en estado de total dependencia. Y no serían autosuficientes si sus padres no hubieran estado dispuestos a renunciar a su propia independencia durante años. Es más, los padres que no están dispuestos a dejar que sus hijos les priven en alguna medida de su libertad e independencia, relacionándose con ellos únicamente cuando no te supone una molestia, los niños crecerán en lo físico, pero serán raquíticos en lo emocional. Haciéndose todo ello manifiesto en necesidades emocionales patológicas y en una dependencia excesiva. La elección es clara. O renuncian los padres a una libertad absoluta, o sufren los hijos por no tener ninguna. ¿Cuentas tú más o cuentan ellos? Para amar a los hijos en la forma adecuada, hay que menguar para que ellos crezcan. Y hay

que estar asimismo dispuesto a entrar voluntariamente en su dependencia para que, en su momento, ellos puedan experimentar la libertad y la independencia que tú tienes.

El amor que potencialmente cambia la vida de las personas en sus más importantes necesidades está marcado por el sacrificio de la sustitución. Cuando nos involucramos con las personas en su necesidad, su necesidad revierte en nosotros, haciendo ellos tuyas nuestra fortaleza. En su libro *La cruz de Cristo*, John Stott ahonda en el misterio de la sustitución en cuanto que núcleo central del mensaje cristiano:

*La esencia del pecado es cuando el ser humano pretende sustituir a Dios por sí mismo, mientras que la esencia de la salvación es Dios sustituyéndonos a nosotros mismos. Nosotros... nos situamos donde solo Dios merece estar; Dios... se sitúa a sí mismo donde solo nosotros merecemos estar.*⁸

Si esa es la verdad del caso, ¿cómo puede Dios ser un Dios de amor si no experimenta personalmente la misma violencia, opresión, sufrimiento, debilidad y dolor que nosotros experimentamos? La posible respuesta a este interrogante tiene una doble vertiente. En primer lugar, no sería posible. Y, en segundo lugar, tan sólo una religión de ámbito mundial afirma taxativamente que así fue.

El gran cambio

Tratando de dar algún sentido a la muerte de su madre, a manos de su compañero sentimental, JoAnne Terrell dice lo siguiente: “Tenía que encontrar una posible conexión entre lo que le había

ocurrido a mi madre y mi propia historia a la luz de Jesús”. La respuesta la encontró en la cruz. Jesús no había sufrido solamente por nosotros, sino también con nosotros. Jesús experimentó literalmente el azote de los pecados y las trasgresiones. Y lejos de dejar que los poderes de este mundo le abrumaran con su injusticia, estuvo dispuesto a vencer al precio de su vida. De forma voluntaria, ocupó su lugar junto a los desposeídos de este mundo, sufriendo la injusticia.⁹ John Stott lo matiza con muy acertadas palabras: “Yo no podría creer en Dios si no fuera por la cruz. En el mundo real del sufrimiento, ¿cómo adorar a un Dios inmune al mismo?”.

Esa es, pues, la razón de que, entendida en su verdadera dimensión, la cruz no pueda ni deba usarse para que los oprimidos acepten algo que es injusto. Cuando Jesús sufrió por nosotros, estaba honrando la verdadera justicia. Y cuando sufrió *con* nosotros estaba identificándose con los oprimidos del mundo y no con sus opresores. El amor que transforma vidas supone un intercambio, un cambio de lugares., pero he aquí el Gran Cambio. Dios, con todo el poder, cambia su lugar con los marginados, con los pobres y con los oprimidos. Los profetas elevaron ciertamente su voz en cántico de alabanza a un Dios que “quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes” (Lucas 1:52), pero ni siquiera ellos pudieron imaginar que Dios renunciara a su propio trono para sufrir al lado de los oprimidos y llevar a cabo su liberación.

El ejemplo de la cruz significa que la exaltación que el mundo hace del poder y de la fuerza viene a quedar expuesto como lo que realmente es y, en última instancia, derrotándolo. En la cruz, Cristo gana en su pérdida, triunfa en su derrota, acrecienta su

poder en la debilidad y en el servicio, adquiriendo riquezas al entregarlo todo. Jesucristo trastoca los valores de este mundo con el signo contrario. A. N. T. Wright dice en este sentido:

En última instancia, el verdadero enemigo no es Roma sino los poderes del mal operando a través de la arrogancia y la violencia humana [...] [En la cruz] el reino de Dios se alzó con el triunfo por encima de los reinos de este mundo, rechazando la espiral de la violencia. [En la cruz, Jesús] mostró amor a sus enemigos al poner la otra mejilla y andar la segunda milla.¹⁰

Esta vía nueva contradice de forma radical el pensamiento y las prácticas del mundo, creando un “reino alternativo”, una realidad distinta y una contracultura llevada adelante por todos aquellos que son transformados por ella. En este reino de naturaleza radicalmente pacífica, se produce un cambio de reconocimiento de los auténticos valores en relación al poder, la posición y la riqueza. En esta nueva concepción de la vida en sociedad, el cristiano entiende el dinero como algo que compartir, y el poder como algo para usar en servicio a los demás. La pretendida superioridad de raza y de clase, la acumulación de riquezas y poder a expensas de otros, el ansia de popularidad y reconocimiento, son las marcas distintivas de lo que la sociedad más aprecia, en total contraste con aquellos otros que han comprendido y experimentado la cruz. Cristo ha dado lugar a un nuevo y radical modo de vida. Y para cuantos viven la cruz como una realidad de cambio en sus vidas, la justificación por dinero, por posición, por profesión, o por orgullo de raza y clase, deja por completo de tener sentido. La cruz viene a crear una forma radicalmente distinta de entender el sexo, el dinero, y el poder, dejando todo ello de ejercer un control

destrutivo sobre las personas, para pasar a ser fuente de auténtica vida y fundamento de una nueva sociedad alternativa de valores puestos al servicio de la comunidad.

Para poder comprender por qué tuvo que morir Jesús, es importante recordar los cambios operados por la cruz (el perdón de los pecados a muy alto precio) y la nueva forma de vida que de ello se deriva (el cambio radical alternativo de los valores del mundo). En la cruz, la justicia y la misericordia se dan la mano en gloriosa realidad. La muerte de Jesús era necesaria si en verdad Dios iba a hacer que imperara una auténtica justicia manteniendo a la vez su amor a la humanidad, preocupación por el amor y la justicia que debería estar presente y activa en todas nuestras relaciones. La injusticia no debe ni puede ser nunca condonada. Jesús se identificó plenamente con los oprimidos. Lo que sin embargo no puede llevarnos a oponernos al mal con el mal. Jesús perdonó a sus enemigos hasta el punto de morir por ellos.

La gran pregunta que Jesús se hizo a sí mismo es, en definitiva, ¿por qué tuvo que morir Jesús? En el huerto de Getsemaní, Jesús quiso saber si había un camino alternativo. No lo hubo entonces. Sigue sin haberlo hoy. En la cruz, Jesús gritó en medio de su sufrimiento: “¿Por qué?!”. ¿Qué razón hubo para que fuera de tal manera abandonado del Padre?¹¹ ¿Por qué era algo necesario? La respuesta nos la da la Biblia: a favor nuestro y para nuestro beneficio.

La historia de la cruz

He tratado de explicar lo que Jesús llevó a cabo con su muerte. Y lo he hecho destilando en esencia algunos principios. Aun así, no puedo decir que haya hecho plena justicia a tan multiforme

realidad. En una ocasión le pidieron a Flannery O'Connor que redujera a "su esencia" el significado de uno de sus relatos breves. A lo que ella respondió con toda razón que, de haber podido resumirlo hasta ese punto, ¡no se habría molestado en escribirlo! Yo he tratado de explicar lo esencial de la cruz porque creo que es un ejercicio importante y hasta imprescindible. Aun así, una exposición de tema tan complejo en un mero capítulo no puede transmitir el poder de cambio para nueva vida que el propio relato hace real en toda su inmensidad.

Los relatos que más nos conmueven son siempre aquellos en los que es imperativo hacer frente a una pérdida o a la muerte para poder salvar la vida de alguien. No hay prácticamente película alguna de gran éxito en la que no esté presente ese factor. Una de mis películas favoritas en este sentido es *Ángeles con caras sucias*. El actor, James Cagney, hace ahí de Rocky Sullivan, célebre criminal al que tratan de imitar todos los jóvenes delincuentes. A punto ya de ser ejecutado en la silla eléctrica, la noche de la víspera recibe la visita de un amigo de su niñez, Jerry, interpretado por Pat O'Brien, ahora convertido en sacerdote y comprometido con la tarea de salvar a los chicos de los suburbios de una vida de delincuencia. Jerry le hace a Rocky una petición chocante que, según afirma, es la única manera en que esos muchachos van a apartarse del mal camino:

Te pido que les falles. Tienes que darte cuenta de que tú has sido siempre un héroe para ellos, y para cientos más en otros lugares, y ahora vas a ser un héroe glorificado por tu forma de morir. Yo no quiero que eso ocurra, Rocky. Tienen por fuerza que despreciarte y avergonzarse de ti.

Rocky reacciona con incredulidad.

Me pides que monte una farsa, que me comporte como si fuera un cobarde, para que esos muchachos vean que no valgo nada. Me pides que renuncie a lo único que me queda... Quieres que me arrastre... como la última cosa que haga en vida... No va a ser así. Me pides demasiado... Si en verdad quieres ayudar a esos muchachos, tendrás que pensar en otra manera de hacerlo.

Jerry le está pidiendo a Rocky que cambie radicalmente su comportamiento con un sacrificio de sustitución. Si te aferras a tu dignidad –le señala Jerry– los muchachos acabarán igual que tú. Pero si mueres de forma vergonzosa, renunciando a esa gloria tuya, los muchachos podrán salvarse. Esa es la única forma posible de liberar a los chicos de su culto al héroe. Pero Rocky se niega a hacer lo que Jerry le pide. A la mañana siguiente, Rocky camina hacia la cámara de ejecución. De forma repentina, empieza a gritar gesticulando y pidiendo misericordia, teniendo lugar su muerte de forma ignominiosa, pero como último sacrificio. Puedo asegurar que todo el que ve la película se siente conmovido. Y lo sé de buena tinta, porque ¡yo soy el primero en conmoverme cada vez que tengo oportunidad de verla, haciendo incluso que quiera vivir con mayor congruencia! Esa es sin duda la clase de historia que afecta vidas para un cambio.

Otro gran ejemplo en esa misma línea es la novela *Historia de dos ciudades*. Charles Darnay y Sydney Carton se parecen enormemente. Ambos están enamorados de la misma mujer, Lucie Manette. Lucie elige a Charles para casarse y tienen un niño. La historia personal ocurre con el trasfondo de la Revolución francesa, y Charles, que es un aristócrata francés, es arrestado, encarcelado y sentenciado a morir en la guillotina.

Al final de la novela, Sydney, que es inglés, va a ver a Charles la noche anterior a su ejecución, ofreciéndose a ocupar su lugar. Charles rechaza su ofrecimiento, pero Sydney le ha administrado una droga y consigue sacarle de prisión, llevándosele en un carruaje preparado a tal efecto. A continuación, Sydney ocupa el lugar de Charles. Charles y su familia huyen posteriormente a Inglaterra.

En esa misma noche, una joven costurera, que está igualmente sentenciada a morir, se acerca a Sydney para hablar con él, creyendo que es Charles Darnay. Al darse cuenta de la suplantación, abre desmesuradamente los ojos, preguntándole: ¿Vais a morir vos en su lugar? A lo que Sydney responde: “Y por su mujer y su hijo. ¡Callad! Así va a ser, en efecto”. La joven costurera confiesa entonces que está terriblemente asustada y que no está segura de ser capaz de enfrentarse dignamente a la muerte. Le pide entonces al valiente extranjero que le dé la mano hasta el final. Llegado ese momento, caminan hacia su muerte cogidos de la mano. La joven siente que puede resistir sin derrumbarse, confortada y con una cierta esperanza, mientras tenga la mirada puesta en él.

La muchacha de esa historia estaba hundiéndose bajo el peso de tan tremenda prueba. Las fuerzas habían empezado a fallarle. Pero es entonces cuando le impacta con fuerza el sacrificio sustitutivo del noble inglés, pudiendo así arrostrar la prueba final.

¿Conmover? Sin duda. Pero el evangelio ofrece aun algo mejor.¹² Las historias de sacrificio a favor de otros siempre me han conmovido. Y, posteriormente, siempre me siento más decidido y menos egoísta. Lo malo es que parece que soy incapaz de mantener en pie mis buenos propósitos por mucho tiempo. Las

historias me conmueven y apelan a mi conciencia, pero los caminos de mi corazón siguen como siempre. La motivación ahí seguía siendo la de demostrar mi valía de cara a los demás, el ganarme su aprobación y su aplauso, controlar en alguna forma lo que las personas vayan a pensar de mí. Mientras no desaparezcan esas necesidades teñidas de temor, mis deseos de cambiar no me llevarán muy lejos.

La cuestión, sin embargo, es que el evangelio no es mera historia de ficción sobre un personaje que nos es ajeno, sino que es una historia real que nos afecta a *nosotros* de forma directa y personal. Nosotros formamos de hecho parte de ella, al igual que los muchachos delincuentes en la película de Cagney y, para salvarnos, Jesús nos hizo entrega de algo infinitamente superior a una celebridad humana. Jesús vino a nosotros en nuestra prisión y, aun a pesar de nuestra resistencia a ser salvados, ocupó el lugar que a nosotros correspondía. La costurera se sintió conmovida por un sacrificio que no era a favor suyo. ¡Cuánto más deberíamos maravillarnos nosotros al descubrir que Jesús se entregó a favor nuestro ocupando el lugar que a nosotros correspondía!

Al contemplar esas historias desde fuera me sentí conmovido, pero al darme plena cuenta de que yo era parte de la historia de Jesús (y él de la mía) me cambió por completo. El miedo y el orgullo que había en mi corazón se transformaron. El que Jesús *tuviera* que morir por mí hizo que mi orgullo se doblegara. Y el que Jesús *estuviera dispuesto* a morir por mí hizo que mi miedo dejara ya de ser tal.

Capítulo 13

La realidad de la resurrección

Mi interrogante –que con cincuenta años me puso al borde del suicidio– era simple, yacente en el alma humana... una cuestión que es necesario resolver para poder vivir. Una pregunta con múltiples interrogantes: ¿Qué pasará con lo que haga hoy o mañana? ¿Qué será de mi vida? ¿Por qué y para qué vivir, qué sentido tienen los deseos, y qué razones hay para hacer las cosas? En definitiva, ¿hay algo en mi vida que la muerte no vaya a desbaratar?

León Tolstoy, *Una confesión*

En mi época de estudiante de Filosofía y Religión en la Universidad, se enseñaba que la resurrección de Jesús planteaba un problema histórico grande, y que era así desde cualquier posible enfoque. A la vista, además, que la mayoría de los historiadores modernos sostienen que los milagros no pueden ocurrir, el proclamar la resurrección es una cuestión erizada de dificultades. Aun así, si se desestima la posibilidad real de la resurrección, surge de inmediato la dificultad de explicar por qué la Iglesia cristiana lo sostuvo así desde sus inicios.

Hace unos años, me diagnosticaron cáncer de tiroides. Dado que era tratable, me sometí a una operación quirúrgica y a una terapia complementaria con resultados satisfactorios. Sin embargo –y parafraseando al escritor inglés Samuel Johnson– el término “cáncer” aplicado a uno de forma personal, sean cuáles sean las circunstancias, suscita en la mente una claridad y concentración sorprendentes. Durante el tratamiento postoperatorio, descubrí el

libro de N. T. Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, uno de los últimos escritos históricos académicos sobre el tema. Según lo leía, se fue haciendo cada vez más evidente sus ramificaciones históricas y filosóficas. Algo sin duda muy cierto, pero que, aun así, no cubría el tema en su totalidad. Si la resurrección tuvo en verdad lugar, las perspectivas acerca de la vida cambian por completo.

En ocasiones, hay quien se me acerca y dice: “Llevo tiempo peleándome con esta enseñanza del cristianismo. Hay muchas cosas que me gustan del cristianismo, pero esa en concreto no la puedo aceptar”. Mi respuesta es casi siempre: “Si Jesús resucitó de entre los muertos, tendrás que aceptar como significativo todo cuanto dijo; si la resurrección no tuvo lugar, ¿por qué preocuparse de nada de lo que dijo? La cuestión principal, alrededor de la cual gira todo lo demás, no es si aceptas o rechazas esa parte de la revelación, sino determinar si en verdad fue así”. Y así fue cómo se sintieron los primeros que tuvieron noticia de tan asombroso hecho. Sabían que, de ser cierto, supondría no poder seguir viviendo como uno quisiera. Pero significando al mismo tiempo que ya no hay por qué temer nada, ni el cáncer, ni la muerte, ni ninguna otra cosa. Si Jesús había en verdad resucitado de entre los muertos, absolutamente todo cambiaba.

¿Realmente resucitó? Veamos con detalle las razones que se aducen, la evidencia con que contamos, los argumentos a favor y los argumentos en contra.

La inmensa mayoría de las personas piensan –en lo que concierne a la resurrección de Jesús– que el peso de la prueba recae en los creyentes, que es a los que compete demostrarlo. Pero esa no es toda la realidad del caso. La resurrección insta

asimismo a los que la niegan, o ponen en cuestión, a demostrar por qué lo creen así. No basta con creer que Jesús no resucitó de entre los muertos. Han de aducirse alternativamente razones históricamente sostenibles que expliquen el surgimiento de la Iglesia en sus rasgos principales. La mayoría de las personas que dicen no creer en la resurrección de Jesús aducen como toda posible explicación de los inicios del cristianismo algo como lo siguiente:

Las personas de aquella época –sostienen– no tenían los conocimientos científicos acerca de las cosas que nosotros tenemos hoy. Eran, por tanto, crédulos en lo relacionado con la magia y los sucesos sobrenaturales. Nada más fácil entonces que ser víctimas de las falsas noticias acerca de la resurrección de Jesús, estando además predispuestos a creerlo. Los que habían seguido a Jesús mientras vivía, se sintieron desolados al enterarse de su muerte. Convencidos, además, de que era el Mesías, bien pudo ser que siguieran sintiendo su presencia, guiándoles y persistiendo en espíritu en sus corazones. Puede incluso que algunos creyeran que se comunicaban con él en visiones. Con el paso del tiempo, esa percepción personal de un Jesús todavía vivo en forma espiritual dio cuerpo a su fabulación como resucitado en la carne. Los relatos de resurrección que encontramos en los cuatro Evangelios habrían sido concebidos para reforzar y promover esa creencia.

Como propuesta, puede parecer plausible para la mentalidad actual, pero al precio de ignorar el contexto cultural e histórico de los hechos.

La tumba vacía y los diferentes testigos

La primera falacia con que tropezamos en esta propuesta alternativa es la afirmación de que las historias de la resurrección en los respectivos Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueron redactadas en una época muy posterior a los hechos. Se aduce para ello que los dos rasgos principales que caracterizan a esos textos –la tumba vacía y los testigos presenciales– eran pura invención. Algo así no puede en modo alguno ser cierto.

Los primeros relatos que circularon sobre la tumba vacía y los testigos del hecho no se encuentran precisamente en los Evangelios, sino en las cartas del apóstol Pablo, que los expertos fechan transcurridos entre quince o veinte años tras la muerte de Jesús. Uno de los textos más interesantes al respecto es 1 Corintios 15:3-6:

Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; y que apareció a Cefas, y después a los doce. Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven aún, y otros ya duermen.

Pablo está hablando ahí no sólo de la tumba vacía y de la resurrección al “tercer día” (indicando que es un hecho histórico y no un símbolo o una metáfora), sino que hace, además, mención expresa de los testigos presenciales. El apóstol Pablo dice que el Jesús resucitado no sólo se apareció a diferentes personas a título individual, y a algunos grupos reducidos, sino que lo hizo colectivamente a más de quinientas personas a la vez, la mayoría de las cuales vivían todavía en tiempos de Pablo, coincidiendo en el tiempo con sus escritos y podían ser consultados para

corroboración de los hechos. La carta de Pablo estaba dirigida a una iglesia, siendo por tanto un documento público redactado para ser leído en voz alta a la congregación. El apóstol apelaba de ese modo a los que dudaran en dirigirse a aquellos que habían visto con sus propios ojos al Jesús resucitado. Reto fácil de llevar a efecto a la vista de que la pax romana hacía posible viajar con seguridad por la franja del Mediterráneo. Y reto que Pablo no habría lanzado si esos testigos no fueran reales.

Otra importante característica del texto es la insistencia de Pablo en asegurar que transmite fielmente el testimonio que le había sido confiado. Los estudiosos del siglo XIX y principios del XX daban por supuesto que los cristianos habían recurrido a la transmisión popular de historias, con la consiguiente pérdida de fidelidad a los hechos, como si del juego de los “disparates” se tratara, perdiendo gran parte de su fondo y forma de forma progresiva. Ahora bien, tal como veíamos en el Capítulo 6, estudios antropológicos más recientes han puesto de relieve que las culturas de los tiempos antiguos distinguían claramente entre ficción y dato histórico, quedando ambas facetas recogidas en sus relatos. Lo que era histórico era inmutable.¹ Lo que explica la insistencia de Pablo en que transmite lo oído de boca de aquellos que habían visto a Jesús personalmente.

Otra cuestión para tener en cuenta es que los relatos de la resurrección en la Biblia eran demasiado complejos e incluso problemáticos como para ser inventados. Los cuatro Evangelios informan por igual que los primeros testimonios presenciales sobre la resurrección habían sido de parte de mujeres. Testimonios que, a la vista de la baja posición social de la mujer, no tenía valor ante los tribunales. Poca o nula habría sido entonces la ventaja para la

Iglesia el que fueran precisamente mujeres las primeras en dar fe de la realidad de la resurrección. Con un testimonio cuya credibilidad podía ser cuestionada, la única explicación plausible es que fueron en efecto mujeres las primeras en ver a Jesús resucitado. N. T. Wright hace notar la tremenda presión que tuvieron que soportar los primeros predicadores cristianos para quitar a las mujeres de los relatos de la resurrección. Pero se dieron cuenta de que no podían, porque dichos relatos ya se habían divulgado y eran bien conocidos. Los primeros informes acerca de la resurrección tuvieron que ser electrizantes y transformadores, con un impacto mayor que cualquier otro episodio de la vida de Jesús, contando los hechos tal como habían ocurrido.²

Wright insiste, además, en que el sepulcro vacío y los encuentros de Jesús con distintas personas son más históricamente ciertos cuando nos damos cuenta de hasta qué punto se complementan. Si tan sólo hubiera noticia de la tumba vacía, sin testimonios personales acerca de Jesús resucitado, difícilmente se habría llegado a esa conclusión. Lo más fácil y lógico habría sido pensar que el cuerpo había sido robado. Y lo mismo sería el caso de haberse producido encuentros sin sepulcro vacío. Las dos realidades han de ir juntas para su credibilidad.³

Las cartas de Pablo muestran claramente que los primeros cristianos proclamaron unánimes la resurrección corpórea de Jesús desde el inicio. Hecho claramente indicativo de que el sepulcro *estaba* vacío. Nadie en Jerusalén habría creído lo que predicaban si el sepulcro seguía intacto. Los escépticos habrían enseguida mostrado el cuerpo sin vida del Jesús crucificado. Por otra parte, Pablo no habría puesto por escrito, y en documento público, algo

que no fuera cierto teniendo en cuenta lo fácil que habría sido dejarle en ridículo. Nosotros no podemos en el presente permitirnos el lujo de calificar de relato ficticio y fabricado con posterioridad a los hechos de la resurrección. Con independencia de lo sucedido, la tumba de Jesús tuvo que estar realmente vacía, y cientos de testigos aseguraron haber visto a Cristo resucitado.

La resurrección y la inmortalidad

Hay, por tanto, una sólida evidencia de que la tumba estaba vacía, contándose por cientos las personas que aseguraron haber visto al Cristo resucitado. Hasta ahí, tal como bien señala Wright, la “historicidad del dato”. Pero, surge en seguida la posible objeción: “Eso no prueba que Jesús hubiera realmente resucitado. Es muy comprensible que sus seguidores desearan creer que eso era realmente así. Pero pudiera haber sido el caso que alguien hubiera robado el cuerpo para hacer creer que había resucitado, y que muchas personas sinceras hubieran creído verle, y que incluso otras les hubieran secundado por tratarse de una buena causa”.

Las suposiciones que alientan tras esas hipótesis es lo que C. S. Lewis calificó de “esnobismo cronológico”. Con nuestra mentalidad moderna, nos mostramos escépticos respecto a los testimonios sobre la resurrección de Jesús, mientras que en épocas más antiguas, crédulos acerca de lo sobrenatural, lo habrían aceptado sin cuestionamientos. Pero ese no es ni mucho menos el caso. Según todas las cosmovisiones de la época, la resurrección corpórea era algo realmente inconcebible.

N. T. Wright, en un estudio a fondo del pensamiento no judío en el entorno de Mediterráneo del siglo I, tanto en la vertiente oriental como en la occidental, ha hecho patente la total ausencia de

creencia en una resurrección corpórea. ¿Por qué era así? En el pensamiento grecorromano, el alma o el espíritu eran algo bueno, y el mundo físico y material algo corrupto y contaminante. Según su manera de ver las cosas, lo físico era por definición algo tendente a la decadencia, asociándose por ello el concepto de salvación a una *liberación* respecto al cuerpo. El concepto de resurrección no sólo era inconcebible, sino asimismo no deseable. Ningún alma, tras haberse librado de la envoltura corporal, desearía volver a quedar encerrada en lo material. Es más, incluso en aquellos casos en los que la reencarnación se entendía como un retorno a una vida corpórea, se entendía como que el alma no había sido liberada todavía de su prisión. La meta era, muy por el contrario, liberarse del cuerpo de forma definitiva. Una vez que el alma está libre de su atadura carnal, la mera idea de reencarnarse era impensable, y totalmente extraña.⁴

Para la mentalidad judía, las noticias acerca de la resurrección de Jesús tuvieron que haber sido recibidas también con total incredulidad. A diferencia de los griegos, los judíos consideraban algo bueno lo físico y material. La muerte no era vista, pues, como una liberación de la atadura material, sino como una tragedia. Aun así, era igualmente cierto que, ya en tiempos de Jesús, había judíos que tenían la esperanza de que en un tiempo futuro resucitaran los justos al renovar Dios el mundo en su totalidad, haciendo que desaparecieran el sufrimiento y la muerte.⁵ Pero, según las enseñanzas judías, la resurrección no era sino una parte de la renovación del mundo en su totalidad. El que una persona a título individual resucitara, siguiendo todavía vigente el mundo, mientras que el resto de la humanidad seguía sujeto a enfermedad, decadencia y muerte, era algo de todo punto inconcebible. Si alguien hubiera dicho a un judío del siglo I:

“¡Fulanito ha resucitado de entre los muertos!”, la respuesta habría sido: “¿Estás loco? ¡Eso es algo imposible! ¿Ves tú que ya no existan ni la enfermedad ni la muerte? ¿Reina la justicia en el mundo? ¿Yacen juntos el lobo y el cordero? ¡No digas cosas tan ridículas!”. La mera idea de una resurrección a título individual habría sido de todo punto impensable tanto para el judío como para el griego.

Con el paso de los años, los escépticos en este sentido han aventurado la hipótesis de que los seguidores de Jesús hubieran tenido alucinaciones, que hubieran por tanto imaginado que se les aparecía y que les hablaba. Pero eso supondría dar por sentado que los seguidores judíos de Jesús veían la resurrección como algo posible, cuando en realidad no lo era. Otros, en cambio, proponen la visión alternativa de una conspiración, habiendo sido los propios discípulos de Jesús los autores del hurto del cuerpo, propalando después el bulo de su resurrección. Lo que viene a ser lo mismo que decir que los discípulos esperaban que otros judíos estuvieran abiertos a la idea de una posible resurrección individual tras la muerte. Pero nada más lejos del pensamiento de la época. Las gentes de aquellos tiempos veían tan improbable esa posibilidad como la vemos nosotros hoy, aunque, evidentemente, razonándolo desde muy distintos presupuestos.

En el siglo I, hubo otros muchos movimientos mesiánicos con mesías igualmente ajusticiados. Aun así, hay que tener en cuenta que:

En ni un solo caso se hace mención de que unos discípulos desilusionados proclamaran públicamente que su héroe había sido levantado de entre los muertos. La resurrección no podía ser un asunto privado, y los discípulos fueron los

primeros en así entenderlo. Los judíos revolucionarios cuyo líder había sido ejecutado por las autoridades, habiendo ellos evadido ser arrestados a duras penas, tenían ante sí dos posibilidades: renunciar a la revolución o buscarse un nuevo líder. El proclamar la resurrección de su difunto maestro no era en modo alguno una alternativa viable. A no ser, claro está, que sí que lo fuera realmente en el caso de Jesús.⁶

Hubo docenas de presuntos mesías cuyas vidas acabaron en la misma forma que Jesús. ¿Por qué razón habrían de concluir los discípulos que su crucifixión no había sido un fracaso sino un verdadero y definitivo triunfo, si no había en verdad resucitado de entre los muertos?

La irrupción de una nueva visión del mundo

Al morir Jesús, la comunidad cristiana asumió de repente como propias unas creencias no sólo absolutamente novedades sino, asimismo, impensables hasta entonces. Los primeros cristianos tenían por ello la resurrección en el centro de su doctrina. Estaban, además, convencidos de que la futura resurrección general había quedado inaugurada con Jesús. Y creían que, asimismo, el cuerpo transformado de Jesús podía atravesar las paredes y, aun así, ingerir alimento. No se trataba, pues, de un cuerpo sencillamente restaurado a la vida, tal como había sido en el pensamiento primitivo judío, ni tampoco de una nueva existencia al nivel espiritual, tal como pensaban los griegos. La resurrección de Jesús era garantía plena de la resurrección que nosotros podemos esperar, haciendo ya presente en nuestros corazones un anticipo

de ese futuro evento.⁷

Como bien resalta N. T. Wright, todas esas nuevas creencias eran absolutamente nuevas para la época incluso en el ámbito mundial. En todos los ejemplos que conocemos, los cambios profundos en las cosmovisiones ocurren a través de un proceso temporal, para que un grupo de personas cambie debe pasar tiempo.⁸ Lo normal, es que conlleve años de debate y discusión para su aceptación y definitiva implantación generalizada. Y tal podría sin duda haber sido el caso con la resurrección. Así es, de hecho, cómo la cultura y las cosmovisiones cambian.

Sin embargo, la visión cristiana de la resurrección, absolutamente y sin ningún precedente en la historia, surgió plenamente desarrollada y de forma inmediata tras la muerte de Jesús. Sin proceso previo, ni consiguiente desarrollo, los seguidores de Jesús sostuvieron desde el mismo principio que sus creencias no eran producto de debate y discusión, sino que estaban, lisa y llanamente, contando lo que habían visto y vivido a título personal. Nadie ha sugerido una alternativa creíble a esta afirmación. Y, aun cabiendo la posibilidad de que alguno de los discípulos de Jesús hubiera concebido la idea de forma independiente, no se habrían hecho con un número de seguidores que lo creyera igualmente de no haber ocurrido otros casos más de encuentros repetidos pero inexplicables con Jesús.

La evolución de la historia de la iglesia a partir de ese suceso se hace difícil de explicar. ¿Cómo pudo ser que un grupo de judíos del siglo I de nuestra era comenzaran a rendir culto y adoración a un ser humano como si fuera una divinidad? Las religiones orientales profesan creencia en Dios como fuerzas impersonales presentes en todo cuanto existe. De ahí que no tengan dificultad

en aceptar que algunos seres humanos tengan mayor conciencia y percepción de lo divino. En Occidente se creía en una serie de dioses que asumían forma humana. De ahí que fuera posible que una figura humana representara realmente a Zeus o a Hermes. En total contraste, los judíos creían en un Dios único, trascendente y personal. Era pues pura blasfemia proponer siquiera que un simple ser humano fuera objeto de adoración. Aun así, cientos de judíos empezaron literalmente a adorar a Jesús de forma repentina. El himno a Cristo como verdadero Dios, que Pablo cita en Filipenses 2, se admite generalmente como compuesto no muchos años después de la crucifixión. ¿Qué tuvo que haber sucedido para vencer las resistencias naturales de los judíos? El haber sido testigos de la resurrección de Jesús, lo explicaría. Y, si no fue así, ¿qué otra razón de peso cabe aducir para su realidad histórica?

Hay todavía una cosa más que tener en cuenta. En palabras de Pascal: “[Creo] los testimonios de los que se arriesgan a que les corten el cuello”. La práctica totalidad de los apóstoles y de los primeros líderes cristianos murieron por razón de su fe, y cuesta trabajo creer que semejante sacrificio fuera hecho por mantener en pie un engaño.

Los escépticos al respecto no pueden simplemente desestimar la enseñanza cristiana acerca de la resurrección de Jesús con un simple: “Es imposible que sucediera algo así”. Las realidades históricas demandan algo de mayor peso y entidad. ¿Cómo es que el cristianismo se difundió tan rápidamente y con tanta fuerza? Si ningún otro colectivo de carácter mesiánico proclamó algo semejante respecto a su líder, ¿por qué sí lo hizo en cambio el grupo inicial de seguidores de Jesús? Los judíos no creían por norma en la existencia de hombres de origen divino, ni en

resurrecciones individuales. ¿Qué les movió a cambiar de idea tan de repente? Y, cómo explicar, además, que cientos de testigos presenciales de la resurrección, que siguieron viviendo y manteniendo su testimonio durante años, llegaron incluso al extremo de dar su vida por sus creencias.

El reto de la resurrección

No hay nada en el terreno de lo histórico que pueda demostrarse de la misma forma que demostramos algo en el laboratorio. Aun así, la resurrección de Jesús es un hecho histórico más plenamente atestiguado que muchos otros eventos de la historia de los tiempos antiguos que asumimos como ciertos. Todo esfuerzo por explicar el nacimiento de la iglesia con independencia de la resurrección de Jesús choca de pleno con las ideas prevalentes en la sociedad del siglo I de nuestra era. De no sabotearse los hechos basándose en prejuicios filosóficos respecto a la realidad de los milagros, la resurrección de Jesús tiene en su haber amplia evidencia de corroboración.

El problema surge, en cambio, cuando *sí* se boicotea la investigación correspondiente. En lugar de esforzarnos por dar respuesta a cuestiones históricas difíciles, arriesgándonos a seguir los resultados hacia dónde sea que apunten, se elude el problema con la trillada objeción de su imposibilidad. La respuesta de N. T. Wright ante semejante actitud es tajante:

Los primeros cristianos no se inventaron lo del sepulcro vacío, ni los encuentros con el Jesús resucitado... Nada más lejos de sus expectativas, y ninguna forma de conversión habría fabulado de tal manera al respecto, por muy culpable(o perdonada) que pudiera la persona

*sentirse, ni tampoco basándose en un estudio exhaustivo de las Escrituras. El sugerir lo contrario supone lisa y llanamente dejar a un lado una genuina indagación histórica para entrar en un mundo de fantasía de propia creación.*⁹

Entiendo a la persona que dice: “Es imposible que tuviera lugar la resurrección. Y eso es así aunque yo no pueda justificarlo”. Y no hay que olvidar que la mentalidad del siglo I discurría de idéntica manera. La resurrección era para ellos entonces tan inconcebible como lo es para ti ahora. La única forma de operar un cambio al respecto era cambiando asimismo su noción de lo que es posible. Los primeros creyentes tuvieron ese mismo problema. Pero, a la vista de la evidencia histórica, del abrumador testimonio de los numerosos testigos presenciales del hecho, y de las muchas vidas cambiadas como consecuencia de ello, tuvieron que rendirse ante lo inapelable.

Todas las Semanas Santas tengo a mi cargo la predicación sobre la resurrección. En el correspondiente sermón, les digo siempre a los presuntos escépticos entre los presentes, aun sabiendo que va a ser difícil que crean en la resurrección, que deberían desear que fuera cierta. La mayoría de ellos están genuinamente interesados en que se haga justicia a las necesidades de los pobres, que se dé solución al hambre en el mundo, y que cuidemos del entorno. Aun así, siguen creyendo que el mundo surgió de forma accidental y que acabará igualmente de forma imprevista por propia combustión al apagarse el sol. Encuentran desolador que sea tan escaso el número de personas que se preocupa genuinamente porque triunfe la justicia social, sin darse cuenta de que su propia visión del mundo echa por tierra toda motivación de hacer que sea

un lugar mejor. ¿Por qué sacrificarse pues por las necesidades ajenas si, se haga lo que se haga, todo acabará siendo destruido? En cambio, el que la resurrección sea cierta significaría que hay esperanza justificada para el ser humano y, asimismo, para el entorno. En un sermón puntual, N. T. Wright lo explicó de la siguiente manera:

¡El mensaje de la resurrección es que lo que pueda pasarle al mundo es importante! Que las injusticias y el dolor del mundo presente han de contemplarse ahora desde la perspectiva de la justicia que acompaña a un amor que restaura [...] Ahora bien, si la Pascua tan sólo significa que Jesucristo resucitó en un sentido meramente espiritual, todo queda reducido a mi propia persona, y a una nueva dimensión para mi vida espiritual personal. Pero, si por el contrario, Jesucristo resucitó verdaderamente de entre los muertos, el cristianismo es buenas noticias para el mundo entero. Buenas noticias que reconfortan nuestros corazones precisamente por ser más que eso. La Pascua de Resurrección significa que en un mundo en el que la injusticia, la violencia, y la degradación son males endémicos, Dios no va a tolerar que eso sea así irremediablemente, sino que hará posible que colaboremos con Él en la consecución final de la victoria ya lograda por Jesús. Si prescindimos de la Pascua de Resurrección, Karl Marx habría tenido razón al acusar al cristianismo de ignorar los problemas del mundo material. Y, asimismo, sin la Pascua de Resurrección, Freud tenía probablemente razón al calificar el cristianismo de creencia ilusoria. Y, sin la Pascua de Resurrección, Nietzsche estaría justificado en

decir que el cristianismo era creencia para los débiles y los pusilánimes.¹⁰

Capítulo 14

La danza de Dios

En 1938 [...] padecía de forma constante de terribles dolores de cabeza. Cualquier sonido era como un mazazo [...] Un día descubrí por casualidad un poema [...] titulado “Amor” [de George Herbert] que me aprendí de memoria. Con frecuencia, justo en el punto máximo de ese dolor lacerante, me obligaba a mí misma a recitarlo mentalmente, poniendo toda mi atención en ello, aferrándome con el alma a la ternura que transpiraba. Pensaba que lo que hacía era meramente recitar un hermoso poema, pero, sin yo darme cuenta de ello, la recitación había pasado a adquirir la cualidad de oración. Fue durante una de esas recitaciones que Cristo mismo tomó posesión de mi ser. En todas mis argumentaciones anteriores sobre lo irresoluble del problema de Dios no había anticipado nunca la posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí, en la Tierra, entre un ser humano y Dios mismo.

Simone Weil, *Waiting for God*

Creo sinceramente que el cristianismo es lo que da el máximo sentido a la historia de cada persona y a la historia del mundo. En los seis últimos capítulos, mi tesis ha sido que la respuesta cristiana a la pregunta sobre nuestro origen, sobre los problemas que nos acucian y la mejor forma de solucionarlos sigue siendo la más competente y completa para explicar lo que vemos y experimentamos en comparación con otras propuestas alternativas.

Creo por eso llegado el momento de aunar los distintos hilos narrativos para contemplar el cristianismo como un todo. Y una forma de resumir el contenido de la Biblia por apartados es señalando sus cuatro partes principales: la Creación, la caída, la redención y la restauración.

La danza divina

El cristianismo –a diferencia de otras religiones– enseña que Dios es Trino. La doctrina de la Trinidad explica que Dios es un ser que existe eternamente en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Lo que viene a querer decir que Dios, en esencia, es un ser relacional.

El evangelista Juan describe al Hijo como viviente desde la eternidad en el “seno del Padre” (Juan 1:18), esto es, en plena relación de amor. Describiendo por su parte el Hijo al Espíritu como el que le “glorifica” (Juan 16:14). En esa relación en tres personas, el Hijo glorifica al Padre (17:4) y el Padre al Hijo (17:5), en gloriosa relación que perdura desde la eternidad (17:5b).

Ahora bien, ¿qué significa el término “glorificar”? En el lenguaje cotidiano, glorificar algo o a alguien conlleva alabanza y gozo. Cuando algo es provechoso nos sentimos atraídos por el beneficio que de ello se deriva. Si, además, es algo bello, el goce es sencillamente porque lo es. Su mera contemplación es suficiente recompensa. Pero glorificar a alguien significa, además, rendirle servicio y mostrarle una deferencia particular. En vez de esperar que esa persona deje a un lado sus propios intereses para hacernos a nosotros felices, nos sacrificamos nosotros de buen grado para hacer feliz a esa persona, siendo su felicidad nuestro gozo.

¿Cómo ha de entenderse entonces que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se glorifiquen entre sí? Si nos esforzamos por verlo gráficamente, podría decirse que el egocentrismo es siempre estacionario y estático. En ese egocentrismo, lo que se espera es que los demás giren alrededor de nosotros. Mostraremos afecto y haremos cosas a favor de otros siempre y cuando sirvan para mis propios fines y objetivos.

Con la Trinidad, las cosas son muy diferentes. La vida compartida por el Padre, el Hijo y el Espíritu no es egocéntrica sino, y muy por el contrario, de entrega de uno mismo a favor de los otros movidos por un amor mutuo. Cuando servimos a los demás en amor, entramos en una dinámica que orbita alrededor de la persona amada, haciendo de sus intereses el centro de nuestra actividad. Eso crea una danza, sobre todo si se da entre tres personas, moviéndose cada una de ellas alrededor de las otras dos. Sin demandas específicas que obliguen a esa relación, cada una de las tres personas integrantes orbita voluntariamente alrededor de las otras dos, haciendo manifiesto su amor en deleite y adoración. Cada una de las tres personas de la Trinidad ama, adora, respeta y se regocija en las otras dos, resultando en una danza dinámica y vibrante de gozo y amor. Los primeros líderes de la iglesia griega definían esta relación con un término particular: *pericoreosis*. Como vocablo relacionado en cierta forma con el término “coreografía”, cabe destacar el factor común de “movimiento en rededor”.¹

El Padre [...], el Hijo [...] y el Espíritu Santo se glorifican entre sí [...] En cuanto que centro del universo, el amor en generosa entrega es la dinámica que mueve la vida trinitaria de Dios. Las tres personas integrantes de

esa Trinidad exaltan, se relacionan, y se respetan entre sí [...] Cuando los primeros cristianos de la iglesia griega hablaban de pericoreosis respecto a Dios significaban con ello que cada una de las tres personas divinas acogía a las otras dos en su centro mismo de existencia. En apertura constante entre sí, la respectiva aceptación acoge y envuelve en mutua interrelación.²

En el cristianismo, Dios no es un ser impersonal, ni un objeto estático, ni tampoco una única persona hecha manifiesta, sino una actividad dinámica y vibrante, una vida con energía propia, una representación con personajes reales, una dimensión que, si se me permite decirlo sin parecer irreverente, tiene algo de danza tripartita en divina coreografía [...] [Con un] patrón relacional que es [...] fuente de tremenda energía y belleza, irrumpiendo con fuerza incomparable en el centro mismo de la existencia.³

La doctrina de la Trinidad puede, sin duda, sobrecargar nuestros limitados circuitos mentales. Pero, aun reconociendo la dificultad cognitiva implícita, esta concepción dinámica de la realidad del Dios trino nos permite vislumbrar un mundo de cambios radicales para la consecución de una vida profunda y plena de significado.⁴

La danza del amor

Si en verdad no hay Dios, todo lo que somos y lo que nos afecta es el producto de fuerzas ciegas impersonales. La experiencia del amor puede parecernos significativa, pero un naturalista partidario de la evolución nos diría que no es más que un estado bioquímico localizado en el cerebro.

Pero ¿qué ocurre si Dios realmente existe? ¿Adquiere el amor una nueva dimensión? Evidentemente, dependerá de lo que pensemos de Dios. Si lo vemos como un Ser unipersonal, el amor no se habría manifestado hasta la aparición de otros seres vivos, y ello por cuanto el amor conlleva una relación. De lo que lógicamente se seguiría que un Dios unipersonal sería sin duda soberano y poderoso en su magnificencia por toda la eternidad, pero sin atributo alguno de amor. El amor, pues, no es esencial en Dios, ni tampoco está en el núcleo central del universo. Lo primero y fundamental sería el poder.

Ahora bien, si es por el contrario el caso de que Dios es en verdad Trino, la relación de amor en el seno de una comunidad es como “un gran manantial [...] que fluye del centro mismo del universo”. Cuando decimos “Dios es amor”, pienso que nuestra intención es resaltar la tremenda importancia de ese amor, o que, alternativamente, Dios quiere realmente que nos amemos. Pero, en la concepción cristiana, Dios es amor como parte esencial e irrenunciable de su ser. Si Dios fuera una única persona no podría amar por la eternidad. Si fuera, además, todo alma impersonal – como enseña el pensamiento oriental – no podría amar, porque el amor es cualidad que practicamos las personas. Las religiones orientales creen que la personalidad individual es mera ilusión, de lo que lógicamente se sigue que también lo es el amor.⁵ El escritor inglés G. K. Chesterton escribió, en este sentido, que “Para el budista [...] la personalidad es la caída del hombre, para el cristiano el propósito de Dios y la verdadera razón de la dimensión cósmica”.⁶ Y es el propósito de Dios por ser él en esencia, y por la eternidad, amor relacional.

La realidad última es una comunidad de personas que se

conocen y se aman. En eso consiste Dios, el universo, la vida y la historia. Si tus intereses se cifran en términos de dinero, poder y logros materiales, primándolo por encima de las relaciones personales, te estrellarás contra la dura realidad. Cuando Jesús advirtió que hemos primero de perdernos a nosotros en el servicio a los demás para poder así verdaderamente encontrarnos (Marcos 8:35), su modelo era la relación eterna entre las tres personas de la Trinidad. Nunca conseguiremos tomar contacto con nuestro auténtico yo si nos quedamos, por así decirlo, en suspenso, haciendo que todo gire alrededor de nosotros. Si no estamos nunca dispuestos a experimentar la pérdida de posibles opciones y las limitaciones que forman parte de una relación comprometida, seguiremos sin tomar contacto con nuestra verdadera naturaleza y la naturaleza intrínseca de las cosas.

En distintos puntos de este libro, he ido haciendo notar la imposibilidad de mantenernos plenamente humanos si rehusamos el coste del perdón, el cambio sustitutivo en amor, y los límites que se derivan de vivir en comunión. En cita de C. S. Lewis, el único lugar aparte del cielo que está libre de dolor y sufrimiento de las relaciones es el infierno.

¿Cuál es la razón de que sea así? Según la Biblia, este mundo no fue creado por un Dios que no es más que un ser individual, o la emanación de una fuerza impersonal. Y tampoco es, desde luego, el resultado de una lucha por el poder entre diferentes deidades, ni de fuerzas naturales accidentales y arbitrarias. Los cristianos rechazan esas historias alternativas de la Creación en las que se niega, por principio, la primacía del amor. Los cristianos creemos en un mundo creado por un Dios que es comunión de personas en sí mismo, amándose entre sí por la eternidad. El ser humano fue

creado para una entrega relacional en amor recíproco. El egocentrismo exclusivista destruye la esencia conjuntiva de la Creación divina.

La danza de la creación

Jonathan Edwards, en su reflexión acerca de esa vida interior del Dios Trino, llega a la conclusión de que Dios es infinitamente feliz. En la realidad interna de Dios tiene lugar una comunión de personas en gozosa relación de amor y recíproca glorificación. Tratemos por un momento de experimentar esa realidad en el ámbito personal. Imaginemos que hay alguien a quien admiramos más que a ninguna otra persona en el mundo. Por amor a esa persona, seríamos capaces de hacer cualquier cosa. Imaginemos también que descubrimos que esa persona siente lo mismo respecto a nosotros, e iniciamos, por ello, una relación de amistad de por vida, o, incluso, una relación de amor que acaba en matrimonio. ¿Suenan a Cielo aquí en la Tierra? ¡Desde luego que sí! Y ello por tener justamente su origen en el Cielo. Eso es lo que Dios ha experimentado por la eternidad, aunque en un grado y con una hondura que sobrepasan nuestra capacidad humana de comprensión. La orientación hacia el amor recíproco es, además, la razón última de que Dios sea infinitamente feliz, y ello por no buscar su propia gloria sino la ajena.⁷

“De acuerdo —me dice mi amable lector—. Pero espera un momento. La Biblia dice prácticamente en cada página que Dios nos insta a glorificarle, alabarle y servirle. ¿Dices que Dios no busca su propia gloria y, sin embargo, nos pide que le obedezcamos incondicionalmente, que le glorifiquemos, que le alabemos y, además, centremos nuestras vidas alrededor de él?”.

Cierto. Él espera de nosotros todo eso. Pero quisiera que mis lectores comprendieran realmente que es así porque lo que realmente busca Dios es nuestra felicidad. Dios no es feliz por estar centrado en sí mismo, sino que lo es porque se abre en gloriosa entrega a amarnos a nosotros. Y la única forma posible de que nosotros, creados a su imagen y semejanza, tengamos ese mismo gozo es que centremos nuestra vida en su persona y no en nosotros mismos.

¿Qué razón podría haber para que un Dios como este creara un mundo habitado por seres como nosotros? Sobre la base de pasajes bíblicos tales como Juan 17:20-24, Jonathan Edwards lo explicaba con toda su profundidad. El historiador George Marsden resume así la idea de Edwards:

¿Qué razón podría haber para que un ser tan intrínsecamente bueno, perfecto y eterno en su naturaleza quisiera crear? [...] Edwards apuntó en este sentido a la concepción cristiana de un Dios Trinitario interpersonal en esencia [...] La razón última de que Dios se manifestara creando no obedecía a una necesidad suya de compensar una merma, sino, muy por el contrario, difundir y hacer extensiva esa perfecta comunicación interna de la bondad en amor de un Dios Trino [...] El gozo de Dios, y su felicidad y deleite en la divina perfección, se expresa de forma externa transmitiendo esa felicidad y ese deleite a las criaturas de su Creación [...] El universo entero es una explosión de la gloria de Dios. De él irradia todo cuanto de bueno, y bello, y amoroso hay en este mundo, atrayendo hacia sí a sus criaturas para participación en ese gozo [...] El fin último de la

*Creación es, pues, la unión en recíproco amor de Dios con sus criaturas.*⁸

Dios no nos creó para que meramente disfrutáramos del gozo infinito de un amor mutuo de proporciones cósmicas, sino para compartirlo y participar de la danza. Si centramos nuestras vidas en él, sirviéndole no por interés, sino por ser él quien es, por reverencia a su hermosura y a su gloria, podremos participar de la “danza” y compartir el gozo y la vida que hay en El. Hemos sido, en verdad, diseñados no tan sólo para creer en Dios de forma indistintamente general, ni para una difusa espiritualidad. Fuimos ciertamente creados para centrar nuestras vidas en él, y para hacer realidad todo un glorioso potencial de propósito y pasión en nuestras propias vidas al conocerle y servirle con genuino deleite en reflejo de lo que él es. Felicidad que perdurará por la eternidad de forma inimaginable (1 Corintios 2:7-10).

Lo que nos lleva a una singular y en extremo positiva visión del mundo material. El mundo no es, tal como apuntan relatos alternativos de la Creación, una ilusión engañosa resultante de una batalla entre distintos dioses. Ni tampoco algo surgido por agencia de ciegas fuerzas naturales. El mundo fue creado gozosamente, y es, por ello, intrínsecamente bueno. Cabe, por tanto, entender el universo como una danza de seres unidos por energías relacionadas pero diferenciadas, como planetas girando alrededor de su estrella, como las mareas y las estaciones, *“como los átomos de una molécula, como los tonos musicales en su cadencia, como organismos vivos en este mundo, como una madre que siente brotar nueva vida en su cuerpo”*.⁹ El amor presente y activo en la vida interna de la Trinidad está inscrito de forma indeleble en todo cuanto es y existe. ¡La Creación es pura

acción en amor!

La danza perdida

La Biblia da ciertamente comienzo a su relato con la danza de la Creación, y hace, sin embargo, su aparición de forma inmediata la triste realidad de la Caída, tal como nos informa Génesis 3. Dios les había advertido a Adán y a Eva que no debían comer del fruto de determinado árbol o morirían. Ahora bien, ¿qué razón alentaba tras esa prohibición? No se nos da una respuesta. Pero hay en cambio algo que sí resulta evidente, si nosotros seguimos la directriz divina tan sólo cuando nos conviene por coincidir con nuestras metas e intereses, convertimos a Dios en un medio para un fin, y no el fin en sí, pretendiendo que Dios orbite alrededor de nosotros. Pero el mensaje que nos llega de parte de Dios es muy claro: “Obedecedme en lo que advierto respecto a ese árbol por amor a mí. Sencillamente por eso”.

Y la triste realidad es que fallamos, convirtiéndonos en medio de ese proceso en seres egocéntricos y penosamente limitados. Según Génesis 3, al echarse a perder nuestra relación primigenia con Dios, toda otra posible relación quedó igualmente contaminada. El egocentrismo produce alienación psicológica. Nada nos hace más desdichados que centrarnos exclusivamente en nosotros mismos, en nuestras necesidades, deseos e intereses. Está comprobado que el egocentrismo aboca a la desintegración social. El egocentrismo es la razón de fondo de la ruptura de relaciones entre las naciones, las razas y las diferentes clases sociales, tanto al nivel colectivo como asimismo individual. Al negarse a servir a Dios, el hombre se ha alejado también, de forma progresiva, del mundo natural.

La realidad del caso es que, en cuanto que criaturas creadas,

hemos perdido la danza. La danza de relaciones gozosas en mutua entrega se vuelve imposible en un mundo en el cual cada uno y de forma estática trata desesperadamente que las cosas giren alrededor de él.

Pero Dios ciertamente no nos ha abandonado. El Hijo de Dios vino a este mundo para dar inicio a una nueva humanidad, una comunidad renovada de personas dispuestas a renunciar a un egocentrismo dañino, poniendo en cambio a Dios en el centro de su mundo y de su razón de ser, efectuándose con ello un cambio progresivo en toda otra relación humana. El apóstol Pablo denomina a Jesús “el postrer Adán”. Y así como el primer Adán fue puesto a prueba en el Jardín del Edén, el último Adán (Jesús) fue puesto a prueba en el huerto de Getsemaní. El primer Adán sabía que viviría si obedecía lo instituido por Dios. Pero no lo hizo así y comió del árbol que no debía. El postrer Adán fue también puesto a prueba en el “madero” de la cruz. Y, aunque Jesús sabía que de cierto moriría si obedecía a su Padre, se sometió a su designio muriendo en la cruz.

¿Por qué tuvo Cristo que morir por nosotros? ¿Qué beneficio obtenía Jesús de todo ello? Recordemos, él ya tenía una comunión en gozo, gloria, y amor. Él no nos necesitaba a nosotros en forma alguna. Lo cual significa que vino al mundo y murió en la cruz para ocuparse de nuestros pecados y trasgresiones, en generoso acto a favor de nosotros. “Padre, les he dado la gloria que tú me diste” (Juan 17:22). Jesús inició con nosotros lo que Él había disfrutado con el Padre y el Espíritu Santo desde la eternidad, haciendo de nosotros su centro, para amarnos sin ningún beneficio propio.

Regresando a la danza

Si la belleza del gesto de Jesús te conmueve, ese sería el primer paso para superar un egocentrismo nato y el temor a confiar en él. Con su muerte, Jesús estaba, por así decirlo, invitándote a la danza. Participación que posibilita un cambio de paradigma, y hace que Jesús pase a ser nuestro centro vital en respuesta a su entrega personal.

Si respondemos afirmativamente, nuestras relaciones personales experimentarán un gran cambio para mejor. Tal como hacíamos notar en el Capítulo 9, el pecado consiste en centrar la propia identidad en cualquier otra cosa menos en Dios. Lo más común es volcarnos en relaciones y objetivos que permitan una propia justificación en afirmación de un yo creativo. Pero esa actitud suele fomentar el desdén y la infravaloración de aquellos que no tienen nuestro mismo nivel de competencia y sello distintivo.

Por el contrario, cuando el infinito y desinteresado amor de Jesús es una realidad en nuestra vida, todo adquiere una nueva dimensión y fundamento. Ya no necesitamos salvarnos nosotros mismos, porque esa obra ya la realizó Jesús en la cruz como verdadero Señor y Salvador. Abiertos al reto de reconocernos pecadores necesitados de redención, el amor regenerador de Jesús es la base y razón de nuestra nueva identidad. Nuestra actitud hacia los demás también cambia por completo. Ya no necesitamos apoyarnos o depender de los demás para reforzar un ego frágil, o un orgullo mal enfocado. Así como Jesús se ha acercado a nosotros, podemos ahora nosotros también abrirnos a los demás.

En la entrega a los demás accedemos a la dinámica que mueve a la Creación y a todo ser viviente. La Palabra

Eterna se hizo asimismo manifiesta en sacrificio a nuestro favor. En su crucifixión, Jesús “realizó con tiempo adverso y en tierra hostil aquello que ya era gloriosa realidad en el seno de la divinidad” desde antes de la fundación del mundo [...] De lo más excelso a lo más abyecto, el yo individual existe para su renuncia, siendo de ese modo más auténtico y más dispuesto a nuevas renunciaciones, y así para siempre. Esta no es, pues, ley que podamos eludir [...] Lo único que cabe encontrar por fuera de la entrega personal es [...] simple y llanamente, el Infierno [...] feroz prisión del propio yo [...] La entrega de uno mismo es la única y absoluta realidad.¹⁰

El futuro de la danza

¿Cómo acabará la historia de la humanidad? Al final del libro de Apocalipsis, encontramos lo opuesto a lo que solemos encontrar en las predicciones de otras religiones. Lejos de vaticinarse la destrucción definitiva del mundo físico para liberación del alma espiritual, vemos que el cielo desciende a nuestro mundo para purificación y rectificación de todo lo imperfecto. Se tratará de “un cielo nuevo y una Tierra nueva”. El profeta Isaías lo presenta como un nuevo Jardín del Edén, en el que reinará la más completa armonía, poniéndose fin a la enfermedad y a la muerte, desapareciendo la animosidad entre razas, y cesando todo conflicto y toda guerra. Ya no habrá tampoco ni pobres ni esclavos, ni criminales ni víctimas.

Todo lo cual se sigue de lo que sabemos acerca de la Creación como una danza. La Trinidad hizo que el mundo cobrara existencia por puro “gozo”. Por deleite divino, Dios creó un

universo de seres vivos que participaran de ese gozo, entonando las propias estrellas una alabanza. La Creación no ha cesado desde entonces de contar la gloria de Dios, “exultante de gozo” (Salmos 65:12-13). Dios se ocupa de su Creación con solícito amor, proveyendo para cada una de sus necesidades en divino compromiso. Y aun cuando el mal y el pecado han dejado su huella en esa Creación, y es ahora la Tierra pálido reflejo de lo que en un tiempo fue, cuando llegue el fin de los tiempos la naturaleza será restaurada en el glorioso esplendor de su origen. “La creación será liberada de su servidumbre y de la destrucción, siendo libertada de la esclavitud de la corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Romanos 8:21). El mundo en su totalidad será restaurado para plena participación en la gloria de Dios. El mal será destruido y la plenitud de la Creación, latente hasta ese momento, se hará manifiesta con todo su esplendor. Comparado con lo que será realidad entonces, el presente no es sino pálido reflejo. La Creación toda cantará al unísono ante el retorno de su Rey, quien con su sola presencia cambia el lamento en baile.

Por haber sido la Creación hecha a imagen y semejanza de Dios, que es uno y aun así plural, la raza humana será finalmente reunida, pero manteniéndose intacta la diversidad racial y cultural dentro de un mundo hecho nuevo. La raza humana podrá por fin vivir en paz y armonía e interdependencia. La Gloria a Dios en las alturas llega con paz en la tierra para toda la creación.

La vida cristiana

¿Cómo podemos reaccionar ante tan espléndido panorama? Cuando contemplamos la amplitud del relato en todas y cada una de sus dimensiones, vemos con meridiana claridad que el

cristianismo no es tan sólo un perdón individual que conseguir para poder ir al cielo. Ese es un *medio* importante de la salvación, pero no es su propósito final. El verdadero propósito de la venida de Jesús fue restaurar y renovar la Creación, no escapar de ella. Y no se trata tan sólo de traer perdón personal y paz, sino asimismo justicia y *Shalom*. Dios creó el cuerpo y también el alma, y la resurrección de Jesús hizo patente que cuerpo y alma son por igual objeto de redención. La obra del Espíritu de Dios no es exclusivamente para salvar almas, sino también para cuidar y cultivar la faz de la Tierra, del mundo material como tal.

No puede enfatizarse demasiado la singularidad de esa visión. Aparte de la Biblia, ninguna otra de las grandes religiones del mundo ofrece esperanza de restauración en perfecto *Shalom* y plena justicia en este mundo material. Vinoth Ramachandra, un escritor oriundo de Sri Lanka, ha entendido esto bien. Todas las demás religiones –señala– ofrecen como salvación una u otra forma de liberación de lo comúnmente humano. La salvación es vista como una liberación de la tiranía de la individualidad y la envoltura corporal, un requisito previo para acceder a una existencia espiritual trascendente. En palabras suyas:

La salvación [bíblica] no consiste en escapar de este mundo, sino justamente en transformarlo [...] No encontraremos ningún atisbo de esperanza para el mundo en ninguno de los otros sistemas religiosos o filosofías que la humanidad ofrece [...] La perspectiva bíblica es única en su singularidad. Es por eso que cuando alguien dice que hay también salvación en otras formas de fe, yo hago la pregunta: “¿A qué clase de salvación te refieres?”. Ninguna otra fe promete salvación eterna para el mundo –

el mundo material tal como lo conocemos— que no sea la cruz y la resurrección de Jesús.¹¹

¿Qué significa entonces entrar a formar parte de la obra de Dios en el mundo? ¿Qué significa, en realidad, vivir cristianamente? Una posible respuesta es reflexionar acerca de la relación existente en la Trinidad y también en el origen de la Creación. Dios ha hecho posible que participemos de su gozo y deleite de la misma manera que él se goza y se deleita en nosotros. Ahora podemos compartir ese gozo, primero, glorificándole (en adoración y servicio a su persona antes que a nosotros mismos); después, honrando y sirviendo con respeto a nuestros semejantes, en cuanto que criaturas creadas a imagen de la gloria de Dios; y podemos, por último, disfrutar de ese gozo singular en el cuidado y contemplación de la gloria divina manifiesta en el mundo natural. Glorificamos a Dios y disfrutamos de su realidad en nuestras vidas tan sólo cuando le rendimos alabanza y adoración, servimos a la comunidad por amor a él, y cuidamos de su Creación.

Otra manera de contemplar la vida cristiana es desde la perspectiva de la restauración final y definitiva. Ante el quebranto del mundo y de nuestros propios corazones, la vida y obra de Jesús, con su culminación en su muerte y resurrección, vino a traer, a un muy alto precio, justicia y restauración para los oprimidos y marginados, recuperación física para los enfermos, integración para los solitarios y aislados, y gozo y comunión espiritual para cuantos estaban alejados de Dios. El ser cristiano hoy supone formar parte de un mismo proyecto, sabiendo que habrá en el camino sufrimiento y penalidades, aunque reconfortados por la gozosa certeza de un éxito final.

El evangelio, entendido y aplicado en toda su extensión y

profundidad, conlleva una obligación moral y una nota de confianza respecto a la realidad de la justicia. De ahí que los cristianos hayan de intervenir para la implantación de una justicia restauradora y de redistribución allí donde sea necesario. La historia de Jesús y de la fe da sentido y contenido esencial a la religiosidad innata del ser humano. Es por eso que los cristianos proclaman el evangelio de salvación, señalando con ello el camino del perdón y de la reconciliación con Dios a través de Jesús. El evangelio da asimismo razón y fondo a nuestro instinto relacional. Por eso los cristianos trabajan con denuedo para reforzar las relaciones comunitarias y la vida de iglesia. El gozo ante lo bello cobra aún mayor sentido a la luz del relato evangélico, y el creyente se ve movido a cuidar del entorno material, sea mediante ciencia aplicada, sea con logros artísticos; fomentándose con ello, además, la plena realización de lo humano en su más genuina expresión. Cielos y tierra “proclaman” la gloria de Dios, y con nuestro cuidado y celebración liberamos sus voces para alabanza de Dios y deleite nuestro. La vida cristiana significa, por tanto, no sólo dar vida a una comunidad creyente que inste a las personas a unirse a la familia de la fe en Cristo, sino asimismo cuidar de ella para su crecimiento en justicia y servicio.

Los cristianos podemos y debemos ser verdaderos “revolucionarios” comprometidos con la justicia y la verdad, trabajando para la consecución de un mundo genuinamente perfecto en el que Dios:

Enjugará toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron. (Apocalipsis 21:4)

Cuando ese futuro sea ya una realidad presente, podremos decir:

“¡Por fin hemos llegado a nuestro verdadero hogar! ¡Este es mi país y esta mi ciudadanía! ¡Esta es la Tierra que he estado buscando toda mi vida!”. Pero ese no será aún el fin de la historia. Como bien dice, en ese sentido, C. S. Lewis, todos los sucesos de nuestra vida no serán sino “tan sólo la cubierta y el título”. En ese punto estelar tendrá verdaderamente su inicio el “Capítulo Uno de la Historia con Mayúsculas, que nadie ha tenido por el momento ocasión de leer, que continuará por la eternidad, y en la que cada capítulo será todavía mejor que el anterior”.¹²

Epílogo

¿Hacia dónde ir ahora?

*El conocerse a uno mismo supone, principalmente,
conocer las propias mermas. Uno tiene que medirse en
contraste con la Verdad, y no al contrario.*

Flannery O'Connor, *The Fiction Writer and His Country*

*El corazón de Eowyn cambió, o al menos por fin lo
comprendió.*

J. R. R. Tolkien, *El retorno del rey*

No hay manera de asegurar que el cristianismo, después de leer este libro, parezca más cierto. Puede incluso que algún lector se haya sentido interpelado al nivel personal por las distintas necesidades del mundo en que vivimos, o por su propia situación, y quizás también por el impacto de la persona y obra de Cristo en su más amplia dimensión. ¿Qué hacer entonces para explorar aún más lo que significa poner una fe personal en Cristo? ¿Por dónde empezar?

Examina tus motivos

Las motivaciones suelen ser siempre algo complejo. Si se espera a tenerlo todo bien claro y estudiado, y libre además de deseos egoístas, la espera será eterna. Aun así, es sin duda necesario y muy conveniente analizar primero qué nos lleva a actuar de una u

otra forma en lo relativo a un compromiso de fe. Puede darse el caso, por ejemplo, que estés pasando por una situación difícil y con problemas. Y puede que, por eso mismo, y quizás por primera vez en tu vida, seas particularmente consciente de que necesitas a Dios y una ayuda espiritual verdadera para poder superarlo. Evidentemente, nada de malo hay en pensar algo así. Pero, en un caso como este, nada más fácil que ver a Dios como un medio para lograr un fin. ¿Estás acercándote al cristianismo para servir y honrar a Dios, o para hacer que él te sirva a ti? De ser cierto lo segundo, existe el peligro de caer en una suerte de chamanismo al tratar de controlar a Dios mediante ciertas prácticas en particular, oraciones incluidas. Se estaría así usando a Dios en lugar de verdaderamente confiar en él.

Todos tenemos que reconocer que nuestros primeros pasos en la fe suelen ser más por querer algo de Dios que por exclusivo amor a su persona. Pero, en uno u otro momento, tenemos por fuerza que enfrentarnos al hecho de que le debemos a Dios nuestra existencia y un sincero agradecimiento por todo cuanto ya hizo por nosotros. Dios es nuestro Creador y, por esa sola razón, ya somos deudores absolutos. Con todo, Dios es también nuestro Redentor, rescatándonos para vida eterna con coste infinito. Un corazón que siente tiene por fuerza que rendirse ante aquel que no sólo es omnipotente sino que ha sacrificado lo mejor y más íntimo de sí mismo para beneficio nuestro.

Nuestro impulso natural es pensar: “¿Qué tengo que hacer para conseguir que Dios haga esto o aquello por mí?”. Actitud que tendrá que transformarse, en uno u otro momento, en “¿Qué tengo que hacer para poder realmente acercarme a él?”. Si esa transición no tiene lugar, nunca se llegará a conocer al verdadero

Dios, quedándonos con un pálido reflejo de su persona.

Sopesando el coste

El cristiano es, literalmente, “el que es de Cristo”. No uno simplemente influido por las enseñanzas de Cristo, sino alguien que se ha comprometido con todo su ser con la persona y obra de Cristo. Los cristianos son conscientes de que se trata de un “todo o nada” respecto a lo que Cristo quiere y espera de nosotros.

Desde los primeros tiempos, la confesión cristiana específica era *Christos Kurios* (Jesús es el Señor). En un contexto histórico en el que lo requerido era *Kaiser Kurios* (el César es Señor), la variante cristiana reivindicaba a Jesús como poder supremo. Jesús no era simplemente un ser angélico, con una categoría particular indicada por un título especial, sino que, tal como lo refleja un himno cristiano de los primeros tiempos, “su nombre era, y es, sobre todo nombre” (Filipenses 2:9). En él, “habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad” (Colosenses 2:9).

Esa es una aseveración de proporciones inauditas, pero con una gran coherencia lógica. Bono, cantante vocal de U2, reconoce esa lógica en una conversación con Michka Assayas:

Assayas: Cristo ocupa un puesto principal entre los grandes pensadores del mundo. Pero ¿no es un tanto exagerado confirmarle como verdadero Hijo de Dios?

Bono: No. A mí no me lo parece así. Mira, la reacción de la mentalidad secular ante la figura de Cristo sigue siempre el mismo patrón: Jesús fue un gran profeta, y sin duda un personaje interesante, que tenía mucho que decir en línea con los grandes profetas de otros tiempos, se

tratara de Elías, de Mahoma, de Buda, o de Confucio. Pero la auténtica cuestión es que Cristo no permite que hagamos eso en modo alguno. Cristo dice categórico en ese respecto, “No”, matizándolo con un «No me llaméis maestro, porque no lo soy. Ni tampoco digo que sea profeta. Mi mensaje es sencillo: “Soy el Mesías”. Y añadido: “Soy Dios hecho carne”». Y la gente dice entonces: «No, no, por favor, sé sólo un profeta. Un profeta que podamos aceptar. Tú eres a veces un poco excéntrico. Ya tuvimos a Juan el Bautista, que comía langostas del campo y miel silvestre. Y con él basta. Tú no saques ahora a relucir la palabra difícil, esto es, “Mesías”. Porque, si te obstinas en hacerlo, tendremos que crucificarte». A lo que Jesús responde: “Pues, no. Sé muy bien que esperáis que regrese con un gran ejército y que os libere de la ocupación extranjera. Pero es que yo soy verdaderamente el Mesías”. Y es entonces cuando todo el mundo empieza a mirar para otro lado, como desentendiéndose de lo que todo eso en realidad significa: “¡Por qué no dejará de decir continuamente eso!”. Y lo único que nos queda entonces es que o bien Jesús era lo que decía ser, esto es, el Mesías, o era por el contrario un visionario con un grave trastorno mental. Lo que quiero decir con todo esto es que estaríamos entonces ante un caso similar al de Charles Manson... Y no creas que lo digo en broma. La idea de que el curso entero de la civilización de más de la mitad del globo fuera alterado y puesto al revés por un chiflado sí que es fantasía difícil de creer...

Bono está en realidad diciendo que las afirmaciones de Jesús

respecto a sí mismo nos instan a tomar una postura radical: o son ciertas, o son fantasía. Y para ello se pregunta si habría sido posible que personajes tan irascibles como Charles Manson y David Koresh hubieran podido llegar a tener el mismo impacto en sus seguidores, y en el mundo entero, que Jesús. Ahora bien, si Jesús no era un lunático, la única posibilidad es aceptar como válidas sus afirmaciones y ordenar la existencia en lógica correspondencia. La única opción no válida es responder ante su persona con blanda indiferencia.

Flannery O'Connor tiene idéntica postura en *A Good Man Is Hard to Find*. El personaje apodado el "Misfit" es un auténtico bandido que toma como rehenes a los miembros de una familia en el sur rural de los Estados Unidos. El cabeza de familia, que, en este caso, es la abuela, trata de disuadirle para que no les mate, hablándole de Jesús, la iglesia y el poder de la oración, a lo que Misfit replica:

Jesús [...] trastornó todas las cosas. Si en verdad hizo todo lo que dijo, no hay otra alternativa que renunciar a cualquier otra cosa para seguirle a él. Y si nada de todo eso fue cierto, lo único que nos queda es disfrutar lo mejor que puedas matando a alguien o quemando su casa o haciéndole cualquier otra maldad para verle sufrir. No hay otro placer alternativo que la mezquindad.

O'Connor comentó en cierta ocasión respecto a este personaje suyo que, en realidad, había entendido muy bien la implicación dual de todo o nada en la figura de Jesús. "La historia plantea un auténtico duelo a muerte entre la abuela, y sus creencias un tanto superficiales, y la postura de fondo de Misfit, mucho más genuina y radical, en relación con la figura de Jesús como Mesías y una

nueva forma de ver las cosas”.¹ Tensión que era de hecho muy real para la propia escritora. De nada sirve decir que se cree en Jesús si eso no cambia en nada tu manera de vivir y de ver las cosas. “La redención no tiene ningún sentido si no influye en nuestro pensamiento y en nuestra manera de vivir”, escribió en uno de sus ensayos, “Mi enfoque parte de la postura propia de un cristianismo conservador y ortodoxo. Lo que viene a querer decir que, para mí, el sentido de la vida tiene su centro y razón de ser en la obra de redención realizada por Jesucristo, y todo lo que contemplo en el mundo es a través de ese prisma”.²

Bono y O’Connor son dos personalidades muy distintas, sintiendo en cambio lo mismo respecto a la radical implicación de lo proclamado por Jesús. Los cristianos nos distinguimos, por dejar que la realidad de Jesús cambie radicalmente quiénes somos, cómo contemplamos la realidad y cómo lo vivimos.

Haciendo inventario

Puede que las opiniones y postura de Bono y O’Connor te hayan dejado casi sin respiración. ¿Qué pasará si se tiene cada vez mayor respeto e interés por el cristianismo pero, aun así, no se está preparado para asumir un compromiso de esa magnitud? Una posible razón es que haya todavía ciertos obstáculos que superar para poder aceptar plenamente la fe cristiana.

Si ese es tu caso, no te limites a dejarlo todo en suspenso, con la esperanza de que las cosas se aclaren y solucionen por sí solas. En vez de eso, haz inventario de todas las razones concretas que te provocan reservas. Incluyo a continuación una serie de cuestiones que pueden serte de ayuda en ese proceso:

+ **Problemas de contenido:** ¿Hay alguna parte en concreto dentro del mensaje cristiano –la creación, el pecado, Jesús como verdadero Dios, la cruz, la resurrección– que no entiendas, o con la que no estés de acuerdo?

+ **Problemas de coherencia:** ¿Tienes dudas y objeciones respecto a la fe cristiana que no sabes cómo resolver?

+ **Problemas con el precio a pagar:** ¿Piensas que aceptar la fe cristiana en su totalidad te pasará factura? ¿Qué miedos tienes respecto a un compromiso de esa clase?

Puedes tomar así nota de las cuestiones por resolver y las barreras para superar, pero no te fíes de hacerlo por tu cuenta sin nadie más informado que te ayude. En prácticamente cualquier ámbito, por ejemplo, en el aprendizaje de un nuevo idioma, o una nueva habilidad, es mejor aprender en comunidad con otros que se encuentran en diferentes etapas de su propia peregrinación. Una buena práctica es ir a una iglesia cristiana (en nuestro contexto una iglesia evangélica), asistiendo a los distintos cultos y celebraciones, pudiendo así relacionarnos con otros miembros de la congregación, hablar con creyentes acerca de sus posibles dudas y cómo las han solucionado.

Pero lo más importante de todo será tener en cuenta que ser cristiano no es simplemente cumplir con una serie de cosas que creer y hacer. Al final del capítulo 11 de Mateo, Jesús dice “Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón [...] Porque mi yugo es fácil, y ligera mi carga”. Un hombre le dijo a un pastor en cierta ocasión que sería feliz creyendo en el cristianismo si el clérigo le diera al

menos un argumento a toda prueba de su verdad. A lo que el pastor replicó: “¿Qué pasará si resulta que es un hombre a toda prueba en vez de una razón irrefutable?”³ Jesús nos dice, “Yo soy esa persona, Venid a *mí*. Ved lo que yo soy. Contemplad mi cruz. Tomad nota de mi resurrección. ¡Nadie habría inventado todo esto sin más! Venid, pues, a mí, y encontraréis descanso para vuestra alma”.

En última instancia, la fe y la certidumbre crecen en la medida que aumentamos nuestro conocimiento acerca de la persona y obra de Jesús.

Pero hay todavía una barrera más que superar en la que muchas personas tropiezan. La ciudad de Nueva York está llena de personas que han sido criadas y bautizadas en el seno de distintas congregaciones cristianas pero que abandonaron su fe en la adolescencia o al ir a la Universidad, sin volver a plantearse sus creencias durante años. Pero ocurre en ocasiones que, de forma espontánea y repentina, se descubren a sí mismas de nuevo con inquietudes espirituales. Se plantean, por tanto, de nuevo lo esencial de la fe cristiana y la impresión que tienen es que es como si no lo hubieran entendido en absoluto con anterioridad. La pregunta que me hacen entonces a mí como pastor es “No sé si soy o no verdaderamente cristiano. ¿Estoy entonces recuperando la fe perdida o es que la estoy encontrando por primera vez?”. La respuesta es muy simple: “Yo no te lo puedo decir, pero es que, en realidad, eso no importa”. Si de verdad quieres relacionarte con Dios, o volver a conectarte, habrá que hacer las dos mismas cosas. ¿En qué consisten esas dos cosas?

Dando el paso

La primera cosa que tendrás que hacer es arrepentirte. Puede que eso no suene muy bien, pero lo cierto es que es un paso incuestionable y además ineludible. El arrepentimiento que da lugar a una nueva relación con Dios no es, en primera instancia, una cuestión de hacer listas de pecados y de sentirse apesadumbrado y desear a toda costa un cambio. Lo que quiero decir con esto es que si, en tu caso particular, estabas explotando al pobre o engañando a tu cónyuge, y quieres ahora depositar tu fe en Cristo, es evidente que tendrás que dejar de hacer todas esas cosas moralmente erróneas. El cristiano está llamado a amar al pobre y a ser fiel a los votos del matrimonio. Pero esos cambios de conducta por si mismos no van a hacer de ti un cristiano. Son muchas las personas en este mundo que son social e individualmente éticas aun sin tener una relación personal con Dios a través de Jesucristo. El arrepentimiento supone evidentemente sentirse apenado por las faltas cometidas, pero implica todavía mucho más.

El arrepentimiento que realmente opera un cambio de corazón y de mente en la relación con Dios comienza cuando se reconoce que el mayor pecado, el que está por detrás de cualquier otra posible trasgresión, es el tratar de salvarse a uno mismo. Tal como hemos tenido ocasión de ver en los Capítulos 9 y 10, tanto en nuestros malos hechos *como* en nuestras buenas acciones podemos estar tratando de ser nuestros propios Salvadores y Señores. Tenemos confianzas alternativas y “dioses” complementarios, aunque no los designemos con esos nombres. Tratamos con ello de probarnos a nosotros mismos por nuestra bondad moral o a través de logros personales, de la familia nuclear, o de la trayectoria profesional. Incluso una actividad diligente en la iglesia y en lo religioso puede que tenga que

someterse a arrepentimiento una vez que entendemos que era una forma más de poner a Dios y a otras personas en deuda con nosotros.

Arrepentirse es, pues, admitir que se ha confiado en otras cosas antes que en Dios para obtener sentido y seguridad en nuestras vidas. Lo que supone tener que arrepentirse no sólo de todo aquello en lo que nos hayamos equivocado o hecho mal (como mentir o negar), sino asimismo por las razones de fondo de nuestras buenas obras.

El segundo paso a dar es creer verdaderamente en Cristo. El creer en Cristo tiene un contenido muy claramente definido. Hemos de creer que en verdad Jesús fue quien dijo ser, que necesitamos su salvación, que en la cruz obtuvo la seguridad de nuestra salvación, y que fue resucitado de entre los muertos. En todo caso, aunque la fe cristiana que transforma nuestra vida implica creer con el intelecto estas verdades, lo cierto es que es mucho más.

La fe que cambia nuestra vida, y nos pone en relación con Dios, se entiende mejor a partir del término “confianza”. Imagina por un momento que estás a gran altura en un acantilado, pierdes pie y empiezas a caer. A punto ya de precipitarte al vacío, ves una rama que sobresale en la pared rocosa. Esa rama es tu única esperanza y es, de hecho, suficientemente fuerte como para soportar tu peso. ¿Cómo va a poder evitarse la tragedia? De entrada, hay algo que es evidente: si con la mente tienes la certidumbre intelectual que la rama puede con tu peso, pero no la agarras con todas tus fuerzas, estarás perdido. Si, por el contrario, tienes tus dudas y no estás seguro de que la rama vaya a resistir pero, aun así, extiendes el brazo y te aferras a ella con todas tus fuerzas, te salvarás. ¿Cómo

va a ocurrir eso? No, desde luego, por la fuerza de tu fe, sino por el objeto en que depositas esa fe tuya, que será el que realmente te salve. Una fe fuerte en una rama débil es trágicamente inferior a una fe débil en una rama fuerte.

Lo que viene a querer decir que no hay que esperar a que se disipen todas las posibles dudas y miedos para aferrarnos a Cristo. No caigas en el error de pensar que tienes primero que deshacerte de toda tu aprensión para poder conocer a Dios. Si lo haces, esa fe tuya no dejaría de ser una forma más de tratar de salvarte por tus propios medios. Si tú te ocuparas personalmente de la cualidad y pureza de tu compromiso, tuyo sería el mérito de la salvación y Dios sería deudor tuyo. Pero no es la profundidad y pureza de tus afectos lo que va a salvarte, sino la obra de Cristo a favor tuyo.

La fe tiene su momento inicial cuando reconocemos y al mismo tiempo rechazamos otros dioses y otras posibilidades, volviéndonos a Dios Padre para relacionarnos con él sobre la base del firme fundamento de Jesús, y no basándonos en nuestros propios méritos. En mi experiencia como pastor, he tenido el privilegio de ver a muchos jóvenes dirigirse a Dios en los siguientes términos:

Padre, yo siempre he creído en ti y en Jesucristo, pero mi confianza estaba en otras muchas cosas, en mis capacidades y también en mi propia moralidad. Pero eso no me ha supuesto más que problemas y dificultades. En la medida en que puedo decir que conozco ahora mi corazón y mis sentimientos, lo pongo todo delante de ti, pidiéndote que me aceptes y me recibas no por mis propios méritos, sino por todo lo que Cristo hizo por mí.

Y así es como tiene su inicio un proceso de transformación radical de sus vidas, dando el evangelio nueva forma y fondo a todas las áreas de nuestra existencia.

El compromiso con una comunidad

Cuando alguien me pregunta: “¿Cómo puedo hacerme cristiano?”, generalmente contesto “Haciendo dos cosas y una tercera más”. Las dos primeras cosas —el arrepentimiento y la fe— ya las hemos visto con detalle. Pero hay todavía un factor crucial más que añadir. Entonces, ¿por qué no decir que son necesarias tres cosas? Bueno, porque la experiencia me ha demostrado que es más práctico decir “dos cosas y una tercera” porque ese tercer punto no es algo independiente sino parte integrante de la manera en que se realizan las dos primeras.

El hacerse cristiano en la práctica tiene una doble vertiente: la particular y la corporativa. La sociedad occidental subestima el grado en que es producto no de elecciones personales sino de las familias, de las comunidades, y de las culturas. De ahí que, necesariamente, el arrepentimiento y la fe se hagan manifiestos tanto en el ámbito individual como en el comunitario. Es asunto personal cuando oramos a solas ante nuestro Dios (tal como veíamos en ejemplos anteriores), y es práctica comunitaria cuando nos identificamos con Cristo públicamente formando parte de la iglesia.

El Evangelio de Lucas nos informa que Jesús fue crucificado entre dos ladrones. Uno de ellos prorrumpió en insultos contra Jesús, pero el otro le reconvino: “Nosotros hemos sido castigados justamente, y tenemos lo que merecíamos. Pero este hombre no ha hecho nada malo”. A la vista de las circunstancias, esa era

percepción más que notable. Ese ladrón había entendido bien que Jesús era inocente y que iba a morir por los que tendrían que estar ocupando su lugar. Por último, se vuelve a Jesús y le ruega, “Cuando estés en tu reino, acuérdate de mí”. Ese hombre estaba poniendo toda su confianza y toda su esperanza en Jesús, y en que instauraría un reino futuro, con una Tierra y unos cielos nuevos. Al depositar su confianza en el Cristo, Jesús se lo confirma: “En verdad te digo que hoy tú estarás conmigo en el paraíso” (Lucas 23:41-43).

Traigo esto a colación porque es un incidente que deja muy claro que la persona puede tener la certeza de la salvación de forma inmediata a la entrega de su corazón a Dios. Ahora bien, en el Nuevo Testamento todo apunta a que los creyentes deberán confirmar y sellar ese compromiso en público mediante el bautismo y su incorporación a una iglesia. El corazón es engañoso por naturaleza y, para poder estar seguros de que estamos confiando en Jesús y no en otras cosas, es necesario unirse al cuerpo de creyentes.

Soy consciente de que el mayor problema que muchas personas tienen con el cristianismo tiene mucho más que ver con la iglesia que con Jesús. No les gusta oír que para ser y vivir en cristiano es necesario incorporarse a una iglesia en la que su fe pueda desarrollarse. Hay sin duda muchas personas con experiencias negativas con las iglesias. Y entiendo su prevención. Y estoy dispuesto a admitir que, en líneas generales, las personas que asisten a una iglesia dan muestras de ser más débiles psicológica y moralmente que las personas no comprometidas. Pero eso no debería sorprendernos más que el hecho que haya más enfermos que sanos en la consulta del médico. Las iglesias atraen

lógicamente a un elevado porcentaje de personas con necesidades de diferentes tipos. Pero no por ello deja de ser igualmente cierto que asisten muchísimas personas más que han visto sus vidas cambiadas y llenas del gozo de Cristo.

La iglesia de Jesucristo es similar a un océano en su amplia diversidad. Y, al igual que las aguas del mar tienen partes claras y más cálidas, y otras oscuras y más frías, partes en las que entrar confiadamente y otras en las que el riesgo de perecer es grande, la vida de iglesia puede ser una bendición o una dura prueba. Soy de hecho consciente del peligro de aconsejar a mis lectores que busquen una iglesia en la que integrarse. Pero es sin embargo consejo que no doy a la ligera, y para el cual advierto. Pero lo cierto es que no hay otra alternativa. No se puede vivir en cristiano sin la familia de la fe como verdadera iglesia de Cristo.

El trauma de la gracia

Ante la pregunta “¿Cómo puedo hacerme cristiano?”, es importante dar una respuesta concreta. Pero es por otra parte peligroso dar la impresión de que conocer a Dios es básicamente una técnica, algo que depende directamente de nosotros mismos. No cabe duda que el buscar a Dios es una actividad que debe tenernos ocupados, y Jesús mismo nos instó a “preguntar, buscar, y llamar” para poder encontrarle. Pero no deja de ser muy cierto que, visto en retrospectiva, en el inicio de esa relación Dios siempre da el primer paso, buscándonos por pura gracia y mostrando nuevas realidades. En una manera difícil de explicar y totalmente inesperada, la realidad de nuestra naturaleza caída se hace evidente, interviniendo entonces una gracia radical. Nos damos cuenta, además, que todos nuestros esfuerzos por ser

buenos y felices no hacían más que complicar las cosas. Todo tiene de repente sentido. Las piezas encajan en su debido lugar y todo adquiere de repente una nueva dimensión. Pero lo cierto es que nunca sabemos por adelantado cuándo va a ocurrir. Y lo mismo ha sido el caso de muchos de los grandes hombres de la fe. El apóstol Pablo, San Agustín, Lutero, John Wesley son ejemplo de ello. Pero, para comprobarlo, no hace falta mirar al pasado. En mi propia congregación he sido testigo de miles de vidas cambiadas. Con todo, mi ejemplo favorito sobre el trauma de la gracia es el de la escritora Flannery O'Connor en su relato breve *Revelation*.

La historia comienza en la consulta de un médico, donde están esperando Mrs. Turpin y su esposo, Claud, a que les atienda el facultativo correspondiente. Mrs. Turpin entretiene la esperando razones para sentirse superior a prácticamente todos los allí presentes –por cuestión de raza, categoría social, capacidad física y temperamento personal–. Engreída y fatua es, sin embargo, un personaje muy creíble. O'Connor refleja con acierto, y de forma incómodamente familiar, el proceso que da lugar a tan cáustico juicio sobre el prójimo.

La mujer entabla al principio conversación con otra que ha acudido a la consulta acompañando a su hija, Mary Grace, entretenida leyendo un libro. Según va hablando, la actitud condescendiente de Mrs. Turpin para con los demás resulta evidente, al igual que lo es lo muy pagada de sí misma que está. Mary Grace, aun sin decir nada, no deja de fruncir el ceño y hacer muecas de disgusto e indignación ante los comentarios derogatorios de la mujer, que no deja de hablar sin parar. Por último, Mrs. Turpin exclama:

Si hay algo que me caracteriza es que soy una persona agradecida. Cuando pienso en quién podría haber sido que no fuera yo, y en todo lo que tengo, no puedo menos que decir bien alto: “¡Gracias, Jesús, por como son las cosas!”. ¡Podría haber sido tan diferente!... ¡Cuántas gracias he de darte, Jesús!

En ese preciso momento, Mary Grace se pone de pie, incapaz de contenerse ni un segundo más y, blandiendo el libro como objeto de agresión, se lo estampa a Mrs. Turpin en la cabeza, haciéndole daño en un ojo. No contenta con eso, le echa las manos al cuello y trata de ahogarla. Pero Mary Grace tiene entonces uno de sus ataques epilépticos acudiendo alguien a sujetarla. Incapaz por sí misma de entender bien la génesis de lo ocurrido, Mrs. Turpin se inclina sobre la muchacha, preguntándole con voz no muy firme: “¿Qué es lo que quieres decirme?”, conteniendo el aliento como si esperara una revelación desde lo alto. En un primer nivel, está esperando una disculpa, pero, en un nivel más profundo, empieza a darse cuenta de que la joven es mensajero de la gracia divina. Mary Grace se la queda mirando y dice con furia: “¡Vuélvase al infierno del que procede, vieja bruja!”.

La revelación había alcanzado su objetivo, pero Mrs. Turpin tenía ahora que cambiar su forma de ver el mundo. Más adelante, ese mismo día, está a solas con sus pensamientos junto al granero de su granja, diciéndose a sí misma: “Señor, ¿para qué me mandas un mensaje así? ¿Cómo va a ser posible que sea yo misma y a la vez una vieja bruja? ¿Cómo es que estoy salva y también condenada?”. Siglos antes, Lutero había aprendido, en forma asimismo dramática, que Dios nos salva por gracia, no por

nuestras obras. Haciéndosele también evidente que el creyente es al mismo tiempo “aceptado como justo, y también pecador” (*simul iustus et peccator*). Salvada y también una vieja bruja.

Pero, aún así, y al igual que en el caso de Lutero, Mrs. Turpin se resistía a creer en la necesidad de la gracia. “¿Por qué yo? —se queja—. No hay desgraciado, blanco o negro, al que no le haya dado yo algo. Y me mato a trabajar a diario. Y hago cosas por la iglesia, también. Pero si tú prefieres la escoria, pues escoria será lo que tendrás... ¿Cómo va a ser que yo me parezca a ellos?... Yo también podría dejar de trabajar y no importarme si todo estaba sucio —siguió lamentándose—. Holgazanear por las esquinas, bebiendo vino barato, y fumando y escupiendo en los charcos, y estar impresentable. Podría ser mala con todo el mundo”. Un estallido final de furia le sacude todo el cuerpo, encarándose de nuevo a Dios “¿Quién te has creído que eres, para tratarme así?”.

En ese momento, el sol empieza a ocultarse en el horizonte, tiñéndose el cielo de franjas púrpura.

Una luz muy especial le iluminó la mirada. Creía estar viendo [...] un gran puente que se elevaba hacia arriba desde la tierra en llamas. Una gran multitud de almas ascendía hacia el cielo, con gentes de toda clase y condición [...] destituidos de la fortuna [...] y lunáticos y excéntricos gritando y saltando como batracios. [Pero al] final del todo había una tribu de personas que en seguida reconoció como aquellos que, al igual que ella y Claud, siempre habían tenido un poco de todo y el talento dado por Dios para usarlo debidamente [...] Y marchaban detrás de todos los demás con gran dignidad, responsable

*como siempre lo habían sido de actuar con sentido común y con una conducta respetable. Eran de hecho los únicos que marcaban bien el paso. Pero, fijándose bien en sus caras, pudo discernir una expresión de incredulidad, porque era el caso que sus buenas obras estaban también ardiendo [...] En el bosque vecino, un coro de grillos dejaba oír su canto, pero lo único que ella oía eran las voces de los que ascendían hacia el cielo estrellado cantando ¡Aleluya!*⁴

¿Qué idea tan radical! ¿Los “lunáticos y los excéntricos” yendo al cielo por delante del grupo de los “moralmente superiores”? Pero lo cierto del caso es que eso era lo advertido por Jesús a los dirigentes religiosos del momento: “De cierto os digo, que los publicanos y las ramera van delante de vosotros al reino de Dios” (Mateo 21:31).

¿Qué va a pasar si llegas al final del libro y, como consecuencia de haberlo leído, desearías tener fe pero no la tienes? El escritor Joseph Epstein admitió en cierta ocasión que envidiaba a las personas con la clase de fe, profunda y bien informada, que les ayuda a superar las más terribles crisis. Más en particular, le dejaba perplejo cómo la fe cristiana de Flannery O'Connor le había ayudado a hacer frente a una muerte prematura por lupus sin quejas y sin miedo. Siendo su conclusión final que “La envidia de la fe, oh dolor, es una envidia con la que nada se puede hacer salvo calladamente soportarla”.⁵ Personalmente, valoro el respeto de Epstein para con el misterio de la fe. Y, desde luego, no es algo que pueda conseguirse con una técnica. Mi pregunta es, sin embargo, ¿no se puede realmente hacer nada al respecto?

Durante un período particularmente duro en su vida, una mujer

de mi congregación se quejaba de que había orado sin cesar a Dios implorándole “¡Señor, ayúdame a encontrarte!”, pero sin recibir señal alguna. Un amigo cristiano le sugirió que podría, quizás, cambiar su ruego y decir: “Señor, ven a mí y encuéntrame, porque tú eres el Buen Pastor que se ocupa de las ovejas perdidas”. Diciéndome por último: “Si estoy contando ahora esta historia es porque ¡realmente vino a por mí!”.

Agradecimientos

Quiero dar, en primer lugar, las gracias a los miembros y los líderes de la Iglesia Presbiteriana de El Redentor, y muy especialmente a todos aquellos que, a lo largo de los años, han compartido conmigo preguntas, dudas, problemas y críticas. Este libro no es sino fiel registro de lo que he aprendido de todos ellos. Gracias también a Jill Lamar por su apoyo incondicional y por animarme a escribir. Gracias, asimismo, a David McCormick, por ser tan excelente agente; a Brian Tart, por ser tan gran editor; a Nathaniel Calhoun, Jennifer Samuels, David Negrin, Lynn Land, Jim y Susie Lane, Janice Worth y Nicole Diamond-Austin, al grupo de mujeres de Round Robin y sus maridos, y a mis tres hijos –David, Michael y Jonathan– por apoyarme sin reservas, y por sus múltiples sugerencias en los cuatro años que me ha llevado escribir este libro.

He contraído una deuda impagable de reconocimiento y gratitud para con las tres personas que más me han ayudado a dar forma y fondo a mi fe cristiana. En su debido orden, son mi esposa, Kathy, el escritor inglés C. S. Lewis, y el teólogo norteamericano Jonathan Edwards.

He citado a Lewis en prácticamente todos los capítulos y me engañaría a mí mismo si no reconociera que mucho de lo que pienso acerca de la fe procede de él. El pensamiento de Edwards no aparece tan asiduamente citado, quizás porque su aportación ha sido más al fondo que a la forma de lo que podría considerarse mi “teología”. Aun así, cabe señalar que sus respectivos pensamientos convergen en mi escrito de forma realmente notoria.

Un buen ejemplo de ello lo encontramos en el Capítulo 14 acerca de la danza de Dios, siendo ahí deudor por igual de ambos autores.

Mi esposa, Kathy, nunca aparece citada en las notas. Aun así, ella es, sin lugar a duda, la principal autora de la fe y pensamiento de *este* autor. Ella fue la que me descubrió a Lewis, a Edwards, y la teología Reformada, así como también la importancia de la oración, de la justicia social y la realidad ciudadana. Cuando se es de capital importancia en la cosmovisión de alguien, la correspondiente mención aparece en los agradecimientos, no en las notas a pie de página. La principal razón de que este libro pase por la imprenta es precisamente que a ella le gusta. “La alabanza de los dignos es superior a toda otra recompensa”.

Notas

Introducción

- ¹ Véase el informe “One in Three Adults Is Unchurched” (28 Marzo, 2005) en George Barna Group. En Europa, el número de individuos que no asiste a ninguna iglesia ha crecido considerablemente y el índice en Gran Bretaña está en un término medio. Véase Grace Davie, “Europe: The Exception that Proves the Rule?” en Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Eerdmans, 1999) y Peter Brierly, *The Tide Is Running Out* (Christian Research, 2000).
- ² Ross Douthat, “Crises of Faith”, *The Atlantic Monthly*, July/August 2007.
- ³ George Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Non-belief* (Oxford University Press, 1999).
- ⁴ Fuente: Peter Berger en Pew Forum Faith Angle Conference, “Religion in a Globalizing Word”, December 4, 2006, Key West, Florida. Transcripción consultada en [http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/Religion-in-a-Globalizing-World\(2\).aspx](http://www.pewforum.org/Politics-and-Elections/Religion-in-a-Globalizing-World(2).aspx) ID=136. Véase también Douthat, “Crises of Faith”, *The Atlantic Monthly* (July/August 2007). Douthat se centra en los mismos datos que resalta Berger, haciendo ver que, al contrario de una impresión general, Europa está volviéndose de forma gradual cada vez más religiosa, mientras que América está cada vez más dividida entre lo religioso y lo secular. Ambas tendencias —sostiene— ponen en evidencia un conflicto no resuelto entre lo cultural y lo político, cayendo en extremismos en ambas partes por igual.
- ⁵ “Defending the Faith”, por Douglas Groothuis, *Books and Culture* (July/August 2003): 12. Véase Quentin Smith, “The Metaphilosophy of Naturalism”, *Philo* 4, n.º 2 en www.philoonline.org/library/smith_4_2.htm. En la actualidad, el organismo Society of Christian Philosophers (fundado en 1978) incluye más de un 10% del total de maestros y profesores de Filosofía del país. Para más información, véase K. Clark, *Philosophers Who Believe* (Oxford University Press).
- ⁶ “One University Under God?”, *The Chronicle of Higher Education: Careers*, January 7, 2005.
- ⁷ Para una buena panorámica general, léase la transcripción completa del Pew Forum dirigido por Peter Berger, referido con anterioridad.
- ⁸ “A New Jerusalem”, *The Economist*, September 21, 2006.
- ⁹ Suele haber frecuente acuerdo general respecto al “hecho fáctico” de que, o bien, a) algo que es evidente en sí mismo prácticamente lo es para todo el mundo (así, “Hay un pedrusco en medio de la carretera”), o b) algo que no es evidente para los sentidos pero que, en cambio, puede demostrarse científicamente. Si nos aferramos a algo que no puede demostrarse en ninguna de esas dos formas, se

trata entonces de una “creencia” o de un acto de fe.

¹⁰ Para un buen resumen breve de las razones por las que todos somos “creyentes”, véase Christian Smith, “Believing Animals”, *Moral Believing Animals: Human Personhood and Culture* (Oxford University Press, 2003).

¹¹ Cada Semana Santa en la iglesia de El Redentor, solicitamos de la congregación que comparta su camino en la fe. Esta es una pequeña muestra de la Pascua de 2006. Usada con permiso.

Capítulo 1. No puede haber una sola religión verdadera

¹ Las citas en el inicio de cada capítulo están tomadas de análisis de e-mail entre la población joven de Nueva York, con edad promedio de veinticinco años, a los que se les pidió que expusieran sus principales dudas y objeciones respecto al cristianismo. Muchas gracias desde aquí a Nicole Diamond-Austin, tanto por la idea como por la realización.

² La reciente ola de libros, de éxito masivo en ventas, de temática en contra de la religión, en la línea de Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett y Christopher Hitchens, no tiene como objetivo conseguir la abolición de la religión, pero tan sólo porque piensan que no daría resultado en la práctica. Su principal esperanza es que la religión sea expresamente condenada, ridiculizada y reducida al ámbito de lo formalmente privado, y ello para su debilitamiento y marginalización.

³ Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (Oxford University Press, 2004), p. 230. Véase también pp. 187, 235.

⁴ Muchos pensadores eminentes de mediados del siglo pasado creían que, para cuando sus nietos tuvieran su edad, la mayoría de las religiones estarían en declive o incluso habrían desaparecido. En esa línea, un conocido antropólogo escribía en 1966: *El futuro evolutivo de la religión está en vías de extinción [...] La creencia en poderes sobrenaturales está condenada a desaparecer, y será de hecho así al nivel mundial, y ello como resultante de la creciente adecuación y difusión del conocimiento científico*. A. F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (Random House, 1966), p. 265.

⁵ Para una relación más detallada del modo en que los sociólogos se han desmarcado de la tesis de secularización, véase Peter. L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Eerdmans, 1999).

⁶ Para el crecimiento y difusión del cristianismo en el mundo no occidental, véase Philip Jenkins, *The Next Christendom* (Oxford University Press, 2002) y Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?* (Eerdmans, 2003).

⁷ Joe Klein, “Because I Promised and You Seemed So Darn Curious...” en el blog de la Revista *Time*, 7 Marzo, 2007. Con acceso según fecha en http://swampland.time.com/2007/03/04/because_i_promised_and_you_see/

⁸ Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Eerdmans, 1989), pp. 9-10,

⁹ Peter Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Doubleday, 1969), p. 40.

¹⁰ Son muchas las críticas sofisticadas que ponen en evidencia el carácter autodestructivo del relativismo. Un ejemplo de ello es H. Siegel, *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism* (Dordrecht: D. Reidel, 1987). Existe una muy influyente postura que ve toda afirmación relativa a la verdad como un absoluto existente tan sólo dentro de un cuadro particular de creencias, siendo cada una de ellas de igual valor, habida cuenta la inexistencia de un criterio trascendente con el que desambiguar entre toda proclamación de verdad absoluta. Una versión más postmoderna es la propuesta de la realidad como “puesta en compromiso por el lenguaje”, por lo cual, y en lógica consecuencia, toda pretensión de verdad absoluta no puede ser más que la visión particular de una comunidad limitada por su propia lengua. Ahora bien, tal como Siegel señala, el afirmar que toda proclamación de realidad está mediatizada por el lenguaje, quedando por ello circunscrita a la respectiva comunidad lingüística, no deja igualmente de ser un apunte universal sobre el funcionamiento del lenguaje en distintos lugares y culturas, siendo, por lo tanto, una afirmación pertinente a la condición humana como tal. La visión de los relativistas, en cuanto que personal, no les da derecho a pontificar de ese modo. De hecho, no están sino haciendo aquello que prohíben a otros hacer. “En consecuencia [...] el relativismo no puede erigirse en juez y árbitro, y ni siquiera concederse reconocimiento, sin con ello derrotarse a sí mismo” (p. 43).

¹¹ Alvin Plantinga, “A Defense of Religious Exclusivism”, en *The Analytic Theist*, ed. James F. Sennett (Eerdmans, 1998), p. 205.

¹² John Hick, *The Myth of God Incarnate* (Westminster, 1977) y *An Interpretation of Religion* (Yale University Press, 1989). Para una réplica mucho más pormenorizada a Hick que la que yo doy en este libro, véase Peter Van Inwagen, “Non Est Hick”, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, ed. T. Senor (Cornell University Press, 1995).

¹³ Encontramos una mucho más sofisticada presentación de este punto en el escrito de Stanley Fish “The Trouble with Tolerance”, 10 Noviembre, 2006, en la publicación *Chronicle of Higher Education*. Se trata de una reseña del escrito de Wendy Brown *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton University Press, 2006). Su tesis (e igualmente la de Fish) es que la noción occidental de “tolerancia para todas las posturas” es en sí misma paradigmática de una visión de la realidad que se usa como criterio para determinación de qué tolerará la sociedad como un todo y qué, por el contrario, no tolerará, y todo ello con un rígido determinismo. Fish opina que nuestra sociedad tiene su propio criterio de validez inapelable, que aplica arbitrariamente en la determinación de creencias incuestionables, como es el caso, por ejemplo, de la “santidad de elección sobre nuestra vida”. Brown y Fish sostienen que muchas de las creencias históricas tradicionales se han vuelto “intolerables” simplemente por el

rechazo manifiesto de la nueva sociedad liberal occidental. “Se da por sentado que la gente hace las cosas no por lo que cree en realidad, sino sencillamente por ser judío, o musulmán, negro, u homosexual [...] sin aplicar para ello criterio racional alguno”. En consecuencia, aquella religión que hace aprecio real de su propia verdad más allá de una mera tolerancia es tildada de inmediato de “sumisa” al contexto cultural e incapaz por ello de ser racional. “Cuando se rechaza la tolerancia como criterio de evaluación, sustituyéndolo por imperativos culturales, sean de la tribu, sean de la iglesia, queda el terreno abonado para la intolerancia que, paradójicamente, se perpetúa en nombre de la tolerancia”.

¹⁴ C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* (Oxford University Press, 2006), p. 63.

¹⁵ Mark Lilla, “Getting Religion: My Long-lost Years as a Teenage Evangelical”, en *New York Times Magazine*, 18 de Septiembre, 2005, p. 95.

¹⁶ Robert Audi, “The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship”, *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989): 296; John Rawls, *Political Liberalism* (Columbia University Press, 1993), pp. 212-254.

¹⁷ El 28 de Febrero, 2007. Documento disponible en: http://www.centerforinquiry.net/advocacy/declaration_in_defense_of_science_and

¹⁸ Richard Rorty, “Religion as a Conversation-Stopper”, *Philosophy and Social Hope* (Penguin, 1999), pp. 168-169.

¹⁹ Véase Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982), pp. 166-67.

²⁰ Stephen L. Carter, *The Dissent of the Governed* (Harvard University Press, 1999), p. 90.

²¹ Por ejemplo, Linda Hersham y su descalificación de la exclusión de la mujer del Mercado laboral para poder criar a sus hijos en casa. Insiste por ello en que no está bien que la mujer se limite a sí misma de esa manera, aun queriendo ella hacerlo voluntariamente. «*Cuidar de la familia —con sus correspondientes tareas y obligaciones, y su “invisibilidad” social— es una parte necesaria de la vida, pero reduce drásticamente las oportunidades para un pleno florecimiento humano en esferas públicas tales como el mercado laboral o incluso el ámbito político. Este ámbito, sin posible discusión mucho menos lucido en comparación con la esfera de lo público, no es responsabilidad exclusiva de la mujer [...] Y aun cuando puede que la mujer se lo asigne a sí misma [...] no deja de ser una flagrante injusticia.*». “Homeward Bound”, en *The American Prospect* 16, n.º 12 (Diciembre 2005). Nótese ahí que su línea de argumentación se fundamenta en una valoración subjetiva, empíricamente no demostrable, de lo que ha de entenderse por “florecimiento humano”. El origen de ese pensamiento está obviamente en una valoración de la dignidad humana y de lo social que, aparentemente, es secular pero que es de todo punto indemostrable, controvertida y, en última instancia, basada en presunciones de creencia y cosmovisión. David Brook da la réplica a la postura de Hirshman en los siguientes términos: “[Afirma] que los puestos de trabajo de

remuneración elevada coadyuvan a la consecución de un florecimiento humano en comparación con la crianza de los hijos. Retroceda en el tiempo y piense en los recuerdos que realmente aprecia, ¿el tiempo pasado en el trabajo o la relación familiar?”. Véase “The Year of Domesticity”, *New York Times*, 1 de Enero, 2006.

²² Gary Rosen, “Narrowing the Religion Gap?!, *New York Times Sunday Magazine*, 18 de Febrero, 2007.

²³ Este intercambio es una adaptación partiendo de C. John Sommerville, “The Exhaustion of Secularism”, *The Chronicle Review* (9 de Junio, 2006).

²⁴ Michael J. Perry, *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy* (Cambridge University Press, 2003), p. 44. Aun así, Perry sostiene, con toda razón, que el discurso público de trasfondo religioso de la democracia liberal debe ser “deliberativo” y no simplemente “dogmático”. Lo que viene a querer decir que sus portavoces deben estar dispuestos a admitir críticas, a dar oportuna respuesta a las mismas, a deliberar y a debatir allí donde sea necesario, y a tratar de hacer plausible y comprensible su postura a la parte contraria en la medida de lo posible.

²⁵ Véase el Capítulo 3 de Perry: “Why Political Reliance on Religiously Grounded Morality Is Not Illegitimate in a Liberal Democracy” en *Under God?*, líneas atrás.

²⁶ Véase John Witte, Jr., “God’s Joust, God’s Justice: An Illustration from the History of Marriage Law”, en *Christian Perspectives on Legal Thought*, M. McConnell, R. Cochran, A. Carmella, eds. (Yale University Press, 2001), pp. 406-425.

²⁷ Stanley Fish, “Our Faith in Letting It All Hang Out”, *New York Times*, 12 de Febrero, 2006.

²⁸ Miroslav Volf, “Soft Difference: Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture en 1 Peter”, *Ex Auditu* 10 (1994): 15-30.

²⁹ Véase el Apéndice correspondiente en el escrito de C. S. Lewis “Illustrations of the Tao” en *The Abolition of Man* (Macmillan, 1947). El argumento de Lewis es que se produce un solapamiento significativo entre las distintas religiones respecto a la ética; esto es, respecto a cómo debe vivirse en el mundo. Las diferencias más notables entre las religiones se producen en el área de la “soteriología”. Las religiones difieren en el modo en que se relacionan con Dios y obtienen la fuerza necesaria para vivir en la forma prescrita.

³⁰ Esta afirmación puede que sorprenda a muchos de los lectores que hayan oído que las religiones más antiguas, e incluso el paganismo, eran más positivas respecto a las mujeres que el cristianismo. Era muy común en el mundo grecorromano el dejar morir a la intemperie a las niñas recién nacidas, y ello por la poca consideración en que era tenido en general el sexo femenino. La iglesia prohibió que sus miembros siguieran esa costumbre. La sociedad grecorromana no concedía valor alguno a la mujer no casada, por lo que era ilegal que una viuda estuviera más de dos años sin contraer nuevo matrimonio. El cristianismo fue de hecho la primera religión que no forzó a las viudas a casarse de nuevo. La congregación las socorría económicamente en deferencia a su condición, de modo

que no tenían presión alguna para volverse a casar si no lo deseaban. Las viudas paganas perdían todo derecho sobre la hacienda del difunto marido al casarse de nuevo, permitiendo en cambio la iglesia que lo conservasen. Por último, los cristianos no creían correcta la cohabitación. Si un cristiano quería vivir con una mujer tenía que casarse con ella, lo cual daba a la mujer una seguridad mucho mayor. Además, el doble estándar pagano de permitir a los hombres casados practicar sexo extramarital y tener amantes eran prácticas no permitidas. Por todas esas razones, las mujeres cristianas disfrutaban de mucha mayor seguridad e igualdad que las mujeres de las culturas circundantes. Véase Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (Harper, 1996), Capítulo 5: “The Role of Women in Christian Growth”.

³¹ Un excelente resumen de las razones por las que el cristianismo triunfó respecto al paganismo ancestral, por sus prácticas compasivas y su sentido de la justicia, tal como se encuentra en el escrito de Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (Harper, 1996), Capítulos 4, 6, 7.

Capítulo 2. ¿Cómo puede un Dios bueno permitir el sufrimiento?

¹ <La forma clásica de este argumento la encontramos en David Hume en su *Diálogo concerniente a la religión natural*, ed. Richard Popkin (Hackett, 1980). “Las viejas cuestiones de Epicuro siguen todavía sin respuesta. Así, ¿está [Dios] dispuesto a prevenir el mal pero no puede? Luego es impotente. ¿Es capaz pero no quiere? Luego es malévol. ¿Es capaz y quiere? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?” (p. 63).

² Ron Rosebaum, “Disaster Ignites Debate: Was God in the Tsunami?”, *New York Observer*, 10 de Enero, 2005. Evidentemente, Mackie estaba ahí tan solo planteando una muy antigua cuestión que partía de Epicuro para persistir hasta Hume. Véase nota 1.

³ W. P. Alston, “The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition”, *Philosophical Perspectives* 5:30-67. Véase también *The Evidential Argument from Evil*, Daniel Howard-Snyder, ed. (Indiana University Press, 1996) para un análisis pormenorizado del argumento contra la existencia de Dios: consistente en que la existencia del mal prueba que Dios no existe.

⁴ El resumen del argumento de Mackie se fundamenta en el de Daniel Howard-Snyder en su ensayo “God, Evil, and Suffering”, en *Reason for the Hope Within*, ed. M. J. Murray (Eerdmans, 1999), p. 84. El artículo de Howard-Snyder es un excelente resumen en sí mismo, poniendo en evidencia por qué no hay en la actualidad entre los filósofos negativas categóricas de la existencia de Dios partiendo de la realidad del mal y el sufrimiento. De hecho, es muy posible que el libro de Mackie (1982) sea el último trabajo significativo sobre el tema.

⁵ El argumento “no lo veo-así que” y las cuestiones relacionadas sobre el problema del mal son oportunamente tratadas en Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*

(Oxford, 2000), pp. 466-67. Véase también Alvin Plantinga, “A Christian Life Partly Lived” en *Philosophers Who Believe*, ed. Kelly James Clark (IVP, 1993), p. 72.

⁶ C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Macmillan, 1960), p. 31.

⁷ Alvin Plantinga, “A Christian Life Partly Lived”, *Philosophers Who Believe*, ed. Kelly James Clark (IVP, 1993), p. 73.

⁸ William Lane, *The Gospel According to Mark* (Eerdmans, 1974), p. 516.

⁹ *Ibid.*, p. 573.

¹⁰ Jonathan Edwards concluye: “Los sufrimientos que Cristo soportó en su carne en la cruz [...] eran la parte más insignificante del suplicio final [...] Si tan sólo hubiera sido su cuerpo el que sufriera, aun siendo algo verdaderamente terrible, no es concebible que su mero pensamiento suscitara semejante reacción en Cristo. Han sido muchos los mártires que, al igual que Cristo, han soportado tortura en su cuerpo [...] pero sin que por ello su alma sintiera tal sobrecogimiento”. Véase “Christ’s Agony”, *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, E. Hickman, ed. (Banner of Truth, 1972).

¹¹ En la historia de la teología ha habido siempre enconado debate sobre si un Dios infinito y eterno puede sentir “pasiones” y experimentar alegría y dolor, y pesar. Por una parte, se defiende la “impasibilidad” de Dios, insistiéndose en que el lenguaje bíblico correspondiente es meramente metafórico. Otros, en cambio, como sería el caso de Jürgen Moltmann (*The Crucified God*) están decididamente a favor de la “pasibilidad” de Dios. La postura intermedia la representa Don Carson en *The Difficult Doctrine of the Love of God* (IVP, 2000), pp. 66-73. Carson sostiene que Dios sufre y siente. Aun así, pone exquisito cuidado en matizar y equilibrar sus afirmaciones.

¹² *Essais* (Gallimard, 1965), p. 444. Traducido y citado por Bruce Ward en “Prometheus or Cain? Albert Camus’s Account of the Western Quest for Justice”, *Faith and Philosophy* (Abril, 1991): 213.

¹³ J. R. R. Tolkien, “The Field of Cormallen”, *The Return of the King*; El retorno del Rey (varias ediciones).

¹⁴ Puede que esta sea la razón que le permite a George MacDonald decir: “No sabemos en realidad cuánto de los placeres que experimentamos, inclusive la misma vida en sí, se debe a los pesares como realidad inapelable. El gozo [por sí solo] no puede hacer manifiesta la verdad más profunda, si bien es muy cierto que la verdad más profunda ha de constituir el más profundo gozo”. *Phantastes: A Faerie Romance* (Eerdmans, 1981), p. 67.

¹⁵ Fyodor Dostoevsky, *Los hermanos Karamazov*, Capítulo 34. Creo necesario señalar que Dostoevsky no dice que vaya a ser posible justificar el mal en sí. El mal puede ser usado por Dios para producir un bien mucho mayor que no tendría de otra manera lugar pero que, aun así, sigue siendo el mal, y por lo tanto inexcusable e injustificable en sí mismo.

¹⁶ C. S. Lewis, *The Great Divorce* (Macmillan, 1946), p. 64.

Capítulo 3. El cristianismo es una camisa de fuerza

¹ M. Scott Peck, *The People of the Lie: the Hope for Healing Human Evil* (Simon and Schuster, 1983), Capítulo 4, p. 168. Peck usa a Charlene como ejemplo de una falta de salud mental que se adueña de la persona que nada tiene en su vida más importancia que satisfacer necesidades y deseos. “*La salud mental requiere que la voluntad humana se someta a algo superior a sí mismo. Para funcionar de forma aceptable en este mundo hemos de someternos a algún principio que preceda al deseo puntual*”, p. 162.

² Emma Goldman, “The Failure of Christianity”, publicado por vez primera en 1913, en el escrito de Goldman, *Mother Earth*. Localizado en http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/goldman/failureofchristianity.html consultado el 26 de Diciembre, 2005.

³ Extraído del conocido “Sweet Mystery of Life”, dentro del informe jurídico del Tribunal Supremo *Planned Parenthood v. Casey*, dictaminando: “*Como núcleo central de la libertad está el derecho a definir un concepto propio de existencia, de sentido del universo, y del misterio de la vida humana*”. Nótese ahí que dicho dictamen no dice que seamos simplemente libres para “descubrir” la verdad por nosotros mismos, sino para “definirla” y crearla.

⁴ De David Friend y los editores de *Life*, *The Meaning of Life: Reflections in Words and Pictures on Why We Are Here* (Little, Brown, 1991), p. 33.

⁵ De “Truth and Power”, en Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing 1972-1977*, ed. Colin Gordon (Pantheon, 1980), p. 131.

⁶ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (Collins, 1978), p. 48. La abolición del hombre. Existen algunas versiones en Español.

⁷ Emily Eakin, “The Latest Theory Is That Theory Doesn’t Matter”, *New York Times*, 19 de Abril, 2003, y “The Theory of Everything, RIP”, *New York Times*, 17 de Octubre, 2004. Véase también Dinitia Smith, “Cultural Theorists, Start Your Epitaphs”, *New York Times*, 3 de Enero, 2004.

⁸ G. K. Chesterton, en *Orthodoxy: The Romance of Faith* (Doubleday, 1990), pp. 33, 41-42.

⁹ Para un buen resumen de los compromisos de fe subyacentes en toda “democracia liberal” véase Michael J. Perry, *Under God?*, p. 36. Véase también el escrito de Stanley Fish del 10 de Noviembre, 2006, *Chronicle of Higher Education*, “The Trouble with Tolerance”.

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2.^a ed. (Universidad de Notre Dame, 1984), y *Whose Justice? Which Rationality?* (Universidad de Notre Dame, 1988).

¹¹ Hay muy buenos libros que tratan este tema. Entre otros, cabe destacar *The*

Dissent of the Governed (Harvard University Press, 1999), p. 90, de L. Carter. Véase también Alasdair McIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Duckworth, 1987). Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, 2.^a ed. (Eerdmans, 1986), y Wilfred McClay, “Two Kinds of Secularism”, *The Wilson Quarterly* (Verano 2000). R. Audi y N. Wolterstoff ofrecen un complejo diálogo sobre el tema en *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate* (Rowman y Littlefield, 1997). Véase el Capítulo 8 para mayor información respecto al terreno ideológico necesario para que prospere la causa de los derechos humanos.

¹² Michel Foucault ha señalado en este sentido que el énfasis occidental en los derechos individuales y la “inclusión” de minorías, mujeres, *et al* va en realidad acompañado de una “narrativa en la sombra” de verdadera exclusión. ¿En qué consideración tenemos a aquellos que no aceptan los conceptos occidentales de derecho individual y privacidad? Foucault señala que aquellos que cuestionan la forma de entenderse los derechos y razones desde la modernidad lo estigmatizan de forma automática no como “inmorales” o “heréticos” (como era el caso en la Edad Media), sino como “irracionales” e “incivilizados”. Para un buen resumen de la crítica de Foucault del concepto de “inclusión”, véase Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Abingdon, 1996), pp. 58-64.

¹³ «El indeterminismo radical [...] es el resultado de una pulsión constante hacia la inclusión que derriba toda posible frontera de división. [Pero, ¿no] socava esa acción desde dentro toda noción de inclusión? En ausencia de límites, tan sólo seremos capaces de saber contra qué estamos luchando, pero no a favor de qué luchamos. Una lucha inteligente contra la exclusión precisa categorías y criterios normativos que nos permitan distinguir entre prácticas [...] represivas [...] y aquellas otras que no lo son [...] “Sin fronteras”, así, sin más, no se hace posible disfrutar de la felicidad y el placer, ni tampoco de la libertad y la justicia». Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 61.

¹⁴ Un ejemplo obvio es el de Jerry Falwell opinando acerca del escrito de Pat Robertson *The 700 Club* tras los ataques del 11 de Septiembre. «Creo firmemente que los paganos, los partidarios del aborto y las feministas, los homosexuales y las lesbianas, tratan por todos los medios de hacer de su opción personal una forma de vida alternativa. El ACLU y La Gente a favor de la Manera Americana, todos ellos han tratado, a su manera, de secularizar América. Y yo les señalo con el dedo y les digo directamente a la cara: “Vosotros habéis hecho que las cosas estén como están”». El clamor generalizado y las quejas que lo acompañaron procedentes de la propia iglesia forzaron a Falwell a retractarse de sus afirmaciones apenas transcurridas unas horas. (Véase <http://archives.cnn.com/2001/US/09/14/Falwell.apology>. Última consulta 5 de Marzo, 2007.)

¹⁵ Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?* (Eerdmans, 2003) , p. 15.

¹⁶ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*

(Oxford University Press, 2002), p. 56.

¹⁷ Ibid., p. 70.

¹⁸ David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Regnery, 2003), p. 285.

¹⁹ Sanneh lo atribuye a la facilidad de “asimilación” del cristianismo. Nativo de Gambia y musulmán en una etapa anterior de su vida, contrasta el cristianismo con el Islam, insistiendo este último que el auténtico Corán no puede verdaderamente traducirse. Para poder en verdad escuchar la palabra de Dios, es necesario saber árabe. Pero el dar preferencia a una lengua sobre las demás supone conferirle un prestigio extra a determinada cultura y, ello, por la sencilla razón de que las palabras clave, en cualquier posible lengua, tienen un significado enraizado en sus tradiciones culturales y sus esquemas mentales. En contraste con el islam, el cristianismo (según el Libro de los Hechos) tuvo su génesis en el milagro de Pentecostés, donde todos los allí presentes oyeron el evangelio en su propia lengua. Y ello de modo tal que ninguna lengua o cultura resulte privilegiada respecto a las demás. La Biblia es, de hecho, traducida a toda posible lengua en el marco de muy diversas culturas. Véase Lamin Sanneh, “Translatability in Islam and Christianity, with Special Reference to Africa”, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Orbis, 1987), p. 211ss.

²⁰ Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?* (Eerdmans, 2003), p. 43.

²¹ Ibid., pp. 43-44, 69-70.

²² Sanneh y Andrew F. Walls no niegan que los misioneros provenientes de una cultura (por ejemplo, de filiación europea) suelen imponer su propio modelo de cristianismo a los nuevos conversos. Ahora bien, cuando los convertidos acceden a la lectura de la Biblia en su propia lengua, empiezan a ver cosas en la Palabra que los misioneros “suavizaron” (como es el caso de los exorcismos), siendo otras cosas en cambio “resaltadas” según su propio enfoque cultural y prejuicios sociales. Todo lo cual puede llevar con el tiempo a una reacción *fuera de toda proporción* en contra del tipo de fe implantado por los misioneros. Con el paso del tiempo, las personas convertidas se reconcilian con sus propias tradiciones y patrones culturales, rechazando en el proceso partes de ello, reafirmandose en otras, y modificando otras más a la luz de su propia lectura de las Escrituras.

²³ R. Niebuhr, “Humour and Faith”, *The Essential Reinhold Niebuhr*, R. M. Brown, ed. (Yale University Press, 1986), p. 49ss. Citado en Sommerville, *The Decline of the Secular University*, p. 129.

²⁴ Andrew Walls, “The Expansion of Christianity: An Interview with Andrew Walls”, *Christian Century*, 2-9 de Agosto, 2000, p. 792.

²⁵ “El cristianismo es la religión de más de dos mil grupos de lenguas distintas en toda la faz de la Tierra. Son de hecho superiores en número las personas que oran y alaban en mayor cantidad de lenguas diferentes que en ninguna otra religión [...] Obviamente, tal diversidad de entornos culturales y lingüísticos, dentro de una obra pionera, ha supuesto conflictos, acusándose al cristianismo de intolerancia cultural.

En consecuencia, la cristiandad arrastra un complejo de culpabilidad, contra el que de nada parece servir toda evidencia de lo contrario. Es importante animar a la gente para que cambie de idea [acerca del cristianismo] porque el cristianismo por defecto que conocen, es un fragmento cultural agotado dentro de un movimiento [se refiere al cristianismo global] mucho más grande y fresco.”. Sanneh, *Whose Religion Is Christianity?*, pp. 69-70.

²⁶ El término es debido a A. J. Conyers, “Can Postmodernism Be Used as a Template for Christian Theology?”, *Christian Scholar's Review* 33 (Primavera 2004):3.

²⁷ Kevin Vanhoozer, “Pilgrim’s Digress: Christian Thinking on and About the Post/Modern Way”, en *Christianity and the Postmodern Turn*, ed. Myron B. Penner (Brazos, 2005), p. 74.

²⁸ Citado por John Stott en *The Contemporary Christian* (IVP, 1992). Cristianismo Contemporáneo (Libros Desafío) La entrevista correspondiente apareció en *Guardian Weekly*, 23 de Junio, 1985.

²⁹ C. S. Lewis, *The Four Loves* (Harcourt, 1960), p. 123. Los Cuatro amores (Rialp).

³⁰ El “viejo autor”, sin nombre, es citado en la obra de C. S. Lewis, *The Four Loves* (Harcourt, 1988), p. 140.

Capítulo 4. La iglesia es la responsable de tanta injusticia

¹ Mark Lilla, “Getting Religion: My Long-lost Years as a Teenage Evangelical”, en *New York Times Magazine*, 18 de Septiembre, 2005, pp. 94-95.

² «Si lo que buscas es un argumento en contra del cristianismo [...] puedes fácilmente dar con un cristiano estúpido y del todo insatisfactorio y decir entonces... “¡Aquí está el hombre nuevo anunciado!”: “Dadme otra vez el antiguo”. Ahora bien, una vez que ha empezado a hacerse evidente que el cristianismo es probable desde otros parámetros, el aducir esa merma supone estar, en realidad, eludiendo la verdadera cuestión. ¿Qué es en verdad lo que podemos llegar a saber acerca del alma de las personas, de las tentaciones a las que tienen que hacer frente, de las oportunidades que se les presentan, de sus luchas y sus dificultades? Hay una única alma en la creación toda que sí conoces: y es la única cuya suerte está en tus manos. Si hay un Dios, estás, en cierta manera, a solas con Él. De hecho, no puedes obviarle con especulaciones relativas a vecinos, o por algo que hayas leído en un libro. ¿Qué contará toda esa cháchara y comidillas cuando la neblina que entendemos ser “naturaleza” o “mundo real” se desvanezca y la Presencia Divina en la que siempre has estado se haga palpable y evidente, inmediata en su esencia y realidad, y por ello mismo inevitable?». C. S. Lewis, *Mere Christianity?* (Macmillan, 1965), p. 168.

Mero cristianismo (Rialp)

³ Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (Hachette, 2007), pp. 35-36.

⁴ En la actualidad, la tendencia prevalente en el pensamiento secular es la de insistir

en que todas las religiones contienen en sí el germen de la opresión. Opinión que no tiene en cuenta las enormes diferencias entre las distintas religiones en el apartado específico de la conversión. El budismo y el cristianismo, por ejemplo, requieren de suyo una profunda transformación interior sobre la base de una decisión personal. El conformismo por imposición es considerado espiritualmente nocivo. Formas de fe que tienen, pues, mayores probabilidades de buscar una sociedad que valore la libertad religiosa, y ello de forma tal que se pueda primero conocer su verdad para, posteriormente, aceptarla y suscribirla de forma voluntaria. Max Weber y otros varios pensadores más han puesto de relieve el hecho incontestable que la doctrina cristiana, y muy particularmente en su variante protestante, proporciona una muy sólida base para la consecución de derechos humanos fundamentales y, asimismo, para una libertad conducente a la implantación y crecimiento tanto de la democracia como del capitalismo. Por otra parte, es un hecho evidente que otras filosofías y formas de fe distintas conceden un valor muy inferior a la libertad individual de propia elección. La diferencia entre el cristianismo y el islam respecto al significado y sentido de la conversión es claro ejemplo de ello. La conversión cristiana supone pasar de un “saber acerca de Dios” a un “conocer a Dios personalmente”. La mayoría de los musulmanes consideran, en cambio, presuntuoso, y hasta impensable, hablar de conocer a Dios personalmente. Un niño criado en un hogar cristiano puede que hable de su conversión cuando tenía diez años, o quince, o veinte. Un niño criado en el islamismo nunca hablará de convertirse al islam. Esta diferencia fundamental significa, en la práctica, que los cristianos apenas si ven valor alguno en presionar socialmente a las personas para que se conviertan la conversión o para el cuidado y progreso de su fe. El Islam, en cambio, no ve problema alguno en aplicar presión legal y social para mantener su adhesión (Gracias a Don Carson, por compartir su opinión).

⁵ Alistair McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Inter-Varsity Press, 2007), p. 81.

⁶ Merold Westphal, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* (Eerdmans, 1993), Capítulos 32-34. Véase p. 203: “Me gustaría poder [...] acusar al marxismo de plagio. La crítica que hace Marx del capitalismo es, en esencia, una copia de la preocupación bíblica por el bienestar de las viudas y de los huérfanos, aunque, claro está, desposeída de su fundamento teológico, y aplicada de lleno a las condiciones propias de la modernidad”.

⁷ Westphal, *Suspicion and Faith*, p. 205.

⁸ Véase Proverbios 14:31; 19:17; Mateo 25:31-46. El comentario de Calvino procede de su propio análisis de Habacuc 2:6, citado por Westphal en su libro *Suspicion and Faith*, p. 200.

⁹ C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* (Oxford University Press, 2006), p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

- ¹² Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton University Press, 2004), p. 291. Véase pp. 338-353 para una mirada general al movimiento abolicionista.
- ¹³ Véase Deuteronomio 24:7 y 1 Timoteo 1:9-11, donde se prohíbe, de forma expresa, el rapto. Muchas personas (tanto dentro como fuera de la iglesia cristiana) dan por sentado que la Biblia aprueba la esclavitud. Para mayor información al respecto, véase el Capítulo 6.
- ¹⁴ Véase el libro de Mark Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (University of North Carolina Press, 2006) para una disquisición más detallada sobre las distintas interpretaciones de las Escrituras presentadas en debate por grupos cristianos en oposición. El libro de Noll hace patente el modo en que algunos líderes religiosos usaban determinados pasajes de las Escrituras para justificar el tráfico de esclavos. Es obvia su ceguera ante las crasas diferencias entre el comercio de seres humanos y la servidumbre practicada en los tiempos bíblicos.
- ¹⁵ Stark, *For the Glory of God* (Princeton, 2004), p. 350ss.
- ¹⁶ David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (University of North Carolina Press, 2003).
- ¹⁷ Semblanza de la resistencia al comunismo por parte de la Iglesia Católica en las décadas de los 70 y los 80 en el Capítulo 17 en “Between Two Crosses”, en el libro de Charles Colson y Ellen Vaughn, *The Body* (Thomas Nelson, 2003).
- ¹⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison: Enlarged Edition*, Eberhard Bethge, ed. (Macmillan, 1971), p. 418.

Capítulo 5. ¿Cómo puede un Dios bueno condenar a las personas al infierno?

- ¹ 23 Mayo, 2005, Conferencia Bianual Faith Angle de Pew Forum sobre religión, política y vida pública, en Cayo Oeste, Florida. Con fecha 5 de Septiembre, puede consultarse la correspondiente transcripción en <http://www.pewforum.org/Christian/Evangelical-Protestant-Churches/Myths-of-the-Modern-Megachurch.aspx> ID=80.
- ² Robert Bellah, *et al.*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, 1.^a ed. (Universidad de California, 1985), p. 228.
- ³ De C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (Collins, 1978), p. 46. En relación con este tema, véase también el libro de Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama* en la serie Oxford History of English Literature (Oxford University Press, 1953), pp. 13-14.
- ⁴ Lewis, *Abolition of Man*, p. 46.
- ⁵ Alan Jacobs, en su biografía de Lewis, hace notar que insistió repetidamente en que no disentía del método propio de la ciencia como tal. Dicho método asume, de entrada, la uniformidad de la naturaleza, y no pocos estudiosos han hecho notar, en ese sentido, que ha sido el cristianismo la fuerza impulsora de las investigaciones

por su propia cosmovisión. Pero lo que Lewis está ahí tratando de hacer ver es que la ciencia moderna nació ya con claros “sueños de poder”. Véase Jacobs, *The Narnian: The Life and Imagination of C. S. Lewis* (Harper San Francisco, 2005), pp. 184-187.

⁶ Rebecca Pippert, *Hope Has Its Reasons* (Harper, 1990), Capítulo 4, “What Kind of God Gets Angry?”.

⁷ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Abingdon, 1996), pp. 303-304.

⁸ Volf, *Exclusion and Embrace*, p. 303.

⁹ Czeslaw Milosz, “The Discreet Charm of Nihilism”, *New York Review of Books*, 19 Noviembre, 1998.

¹⁰ Todas las representaciones y descripciones del cielo y del infierno que aparecen en la Biblia son simbólicas y metafóricas. Cada una de esas metáforas sugiere un aspecto particular de la experiencia que supone el infierno. (Por ejemplo, “fuego” nos pone en antecedentes de una desintegración, mientras que “oscuridad” connota aislamiento.) Una vez dicho esto, no queda implícito que ni el cielo ni el infierno sean *en sí* metáforas. Son, por el contrario, verdaderas realidades. Jesús ascendió (con un cuerpo físico) a los cielos. La Biblia propone claramente que el cielo y el infierno son verdaderas realidades, pero indicando al mismo tiempo que todo lenguaje relacionado es de carácter alusivo, metafórico y parcial.

¹¹ Para la semejanza entre el pecado y las adicciones, véase Cornelius Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be: A Breviary of Sin* (Eerdmans, 1995), Capítulo 8, “The Tragedy of Addiction”.

¹² Se trata de un recopilatorio de citas de tres Fuentes distintas procedentes de Lewis: *Mere Christianity* (Macmillan, 1964), p. 59; *The Great Divorce* (Macmillan, 1963), pp. 71-72; “The Trouble with X”, en *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics* (Eerdmans, 1970), p. 155.

¹³ De C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Macmillan, 1961), p. 116; *The Great Divorce* (Macmillan, 1963), p. 69.

Capítulo 6. La ciencia ha demostrado que el cristianismo está en un error

¹ Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (W. W. Norton, 1986), p. 6.

² Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006), p. 100.

³ Van Harvey, por ejemplo, sostiene que la defensa de los milagros no puede ser tomada en serio por el historiador crítico serio, y ello por violar dichos episodios “*lo que se conoce como visión sensata del mundo*”. Van Harvey, *The Historian and Believer* (Macmillan, 1966), p. 68. Véase también su ensayo: “New Testament Scholarship and Christian Belief” en *Jesus in History and Myth*, R. Joseph Hoffman y Gerald A. Larue, eds. (Prometheus, 1986).

- ⁴ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (Scribner, 1977), p. 248, citado por Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 394.
- ⁵ Plantinga, *Warranted Christian Belief*, p. 406. Plantinga cita un importante artículo del filósofo William Alston, cuyo argumento es que se puede hacer perfectamente ciencia aun pensando que Dios ha hecho y hará milagros. Véase “Divine Action: Shadow or Substance?” en *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, Thomas F. Tracy, ed. (Pennsylvania State University Press, 1994), pp. 49-50.
- ⁶ Véase el mensaje de Juan Pablo II a la Academia Pontificia de las Ciencias, 22 de Octubre, 1966, “Al Magisterio le preocupa la cuestión de la Evolución por cuanto afecta al concepto de humano”.
- ⁷ Francis Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (Free Press, 2006). Otro ejemplo de un científico destacado que cree en un universo diseñado por Dios, pero que rechaza el Diseño Inteligente y la evolución, en cuanto que filosofía materialista, es el astrónomo de Harvard Owen Gingerich, autor de *God's Universe* (Belknap Press, 2006).
- ⁸ Ian Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (Harper, 2000). Barbour arguye en ese sentido que mientras que los cristianos se sirven de todos esos modelos, lo que él denomina “integración” es la mejor opción. Véase Capítulo 4 sobre “La evolución y la Continuidad de la Creación”.
- ⁹ Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (University of California Press, 2003).
- ¹⁰ *Ibid.*, pp. 1-12. Véase también el capítulo correspondiente de Alister McGrath, “Warfare: The Natural Sciences and the Advancement of Atheism”, en *The Twilight of Atheism* (Oxford University Press, 2002), y el capítulo de Rodney Stark “God's Handiwork: The Religious Origins of Science”, en *For the Glory of God* (Princeton University Press, 2004).
- ¹¹ Edward Larson y Larry Witham, “Scientists Are Still Keeping the Faith”, *Nature* (3 Abril, 1997). Véase también Stark, *To the Glory of God*, pp. 192-197.
- ¹² Edward Larson y Larry Witham, “Leading Scientists Still Reject God”, *Nature* 394, n.º 6691 (1998): 313.
- ¹³ Alister McGrath, *The Dawkins Delusion?*, p. 44.
- ¹⁴ De Stephen Jay Gould, “Impeaching a Self-Appointed Judge”, *Scientific American* 267, n.º 1 (1992). Citado por Alister McGrath, *The Dawkins Delusion?* (Inter-Varsity, 2007), p. 34.
- ¹⁵ Thomas Nagel, “The Fear of Religion”, *The New Republic* (23 Octubre, 2006).
- ¹⁶ Stark, *For the Glory of God*, pp. 192-197.
- ¹⁷ Véase Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (Word, 1987).
- ¹⁸ A pesar de múltiples impresiones de lo contrario, y ello tanto dentro como fuera de la Iglesia, la Ciencia de la Creación moderna no era la respuesta tradicional de

los protestantes evangélicos conservadores del siglo XIX al hacerse públicas las teorías de Darwin. En realidad, había una aceptación generalizada del hecho de que Génesis 1 puede que esté hablando de dilatadas épocas y no de jornadas literales. R. A. Torrey, editor de convicciones fundamentalistas de *The Fundamentals* (circulando entre 1910-1915, dando por ello definición al término “fundamentalista”), dijo que era posible “*creer por completo en la infalibilidad de la Biblia y seguir creyendo en una cierta forma de evolución*” (citado en Mark Noll, *Evangelical American Christianity: An Introduction* [Blackwells, 2001], p. 171.) El hombre que definió la doctrina de la inerrancia bíblica, B. B. Warfield de Princeton (fallecido en 1921), creía que Dios podía haberse servido de algo parecido a la evolución para la creación de distintas formas de vida. La más completa crónica de la aparición de la Ciencia de la Creación moderna la encontramos en *The Creationists: the Evolution of Scientific Creationism* (Knopf, 1992), de Ronald L. Numbers. Véase también Mark Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Eerdmans, 1994), “Thinking About Science”, y asimismo en el libro de autoría conjunta de Mark Noll y David Livingstone, *B. B. Warfield on Evolution, Scripture, and Science* (Baker, 2000).

¹⁹ David Atkinson, *The Message of Genesis 1-11* (IVP, 1990), p. 31.

Capítulo 7. La Biblia no puede tomarse al pie de la letra

¹ Citado en reseña crítica de *Christ the Lord: Out of Egypt* por George Sim Johnston en *The Wall Street Journal*, 12-13 Noviembre, 2005.

² Por ejemplo, el muy conocido argumento a favor de la divinidad de Cristo —“Liar, Lunatic, or Lord?” (“Embustero, lunático, o Señor— no funciona de no poderse demostrar que Jesús realmente afirmó su divinidad. C. S. Lewis formula el mismo tipo de argumento en su versión más clásica: “Un hombre que fuera meramente humano y aun así dijera la clase de cosas que dijo Jesús no sería un gran maestro moral. Sería, muy por el contrario, un lunático —al nivel de aquellos que afirman ser Napoleón— o un demonio procedente del infierno. Y hay necesariamente que decidirse por una u otra posibilidad. Así, o bien era, y es, el Hijo de Dios, o era un trastornado mental o algo incluso peor. O nos apartamos de él, como un apestado, o caemos a sus pies como verdadero Señor y verdadero Dios. Pero lo que en modo alguno debe hacerse es reducirlo a la categoría humana de maestro de excepción. Esa es una vía inadmisibile” (*Mere Christianity*, Libro 2, Capítulo 3). El problema con esa línea de argumentación es que asume, de entrada, que los relatos bíblicos son literales en la transcripción de las palabras exactas de Jesús. Pero para poder hacer una afirmación así es requisito indispensable establecer primeramente la fiabilidad histórica de la Biblia, al menos en sus líneas generales. Una mejor manera de formularlo sería: Jesús ha de ser “Embustero, Lunático, Leyenda, o Señor”. Ahora bien, mientras no se demuestre primeramente que el retrato de Cristo en la Biblia no es totalmente legendario, este famoso argumento no es efectivo.

³ Jesus Seminar aplica el “doble criterio de disimilitud” como medio de evaluación de

la validez histórica de un texto bíblico. Esa es, según sus promotores, la única forma válida de estar completamente seguros de que cualquier posible pasaje del Evangelio es históricamente genuino, esto es, si su enseñanza básica no puede en modo alguno proceder ni de un judaísmo propio del siglo I ni de la Iglesia de los primeros tiempos. Lo que viene a querer decir que ha de estar, por fuerza, en contradicción con las creencias dominantes del judaísmo y el cristianismo de ese primer siglo. (De otro modo no podríamos estar por completo seguros de que el pasaje en cuestión no hubiera sido compuesto adrede para respaldar la creencia dominante.) Pero lo cierto del caso es que la aplicación sistemática de esos criterios parte del supuesto que Jesús no podía en modo alguno haber sido afectado por su herencia judaica y que él tampoco habría dejado impronta alguna en sus seguidores. Dada la escasa probabilidad de semejante alternativa, es cada vez mayor el número de expertos y estudiosos que critican sin paliativos las propuestas resultantes de Jesus Seminar como gratuitamente negativas y sesgadas en su análisis y enjuiciamiento de los Evangelios.

⁴ No estoy aquí tratando de sostener la total fiabilidad de la Biblia, sino tan sólo que su presentación de la vida y de las enseñanzas de Jesús es históricamente precisa. De ser verdaderamente así, se puede obtener una información muy precisa respecto a quién era Jesús partiendo de diversos pasajes. Si, de forma personal, venimos a depositar nuestra fe en Jesús, su visión de la Biblia pasará a ser nuestra propia visión. Hablando a título personal, suscribo la absoluta fiabilidad de la Biblia, pero no por poder, en una u otra forma, “demostrar” su historicidad fáctica, sino porque creo en verdad en Jesús, y porque él, a su vez, demostró tener plena y absoluta confianza en la verdad de esa Palabra.

⁵ Una réplica comprensible al tiempo que erudita al libro *El Código Da Vinci* la encontramos en el escrito de Ben Witherington, *The Gospel Code* (IVP, 2004). La refutación de Witherington de las pretensiones históricas de *El Código Da Vinci* es demoledora.

⁶ Existe un amplio, y creciente, cuerpo de escritos de máximo nivel académico que argumentan a favor de la fiabilidad histórica de los Evangelios. Para una exposición más pormenorizada de la que es aquí posible, consúltese la siguiente bibliografía: Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses* (Eerdmans, 2006), N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress, 1998) y *The Resurrection of the Son of God* (Fortress, 2003), C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (IVP, 1987), y *The Historical Reliability of John's Gospel* (IVP, 2002), así como también el escrito de F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Eerdmans, reeditado 2003, con prólogo de N. T. Wright). Muchas de las críticas más escépticas respecto a la Biblia pretenden estar fundamentadas en rigurosa investigación bíblica, siendo la verdad del caso que su mayor fuente de inspiración proviene de distintos presupuestos de neto carácter filosófico (esto es, propuestas de creencias alternativas). Para un oportuno análisis de todas esas corrientes, véase C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith* (Oxford University Press, 1996), y Alvin Plantinga, “Two (or More) Kind of Scripture Scholarship”, *Warranted Christian Belief* (Oxford University Press,

2002).

⁷ Actualmente, la práctica totalidad de los historiadores están de acuerdo al respecto. En los siglos XVIII y XIX, la mente europea estaba profundamente influida por el racionalismo de la Ilustración, acercándose por ello a los textos bíblicos con la premisa de que los elementos milagrosos presentes en los Evangelios tenían que haber sido adición muy posterior en relación con su secuencia cronológica. Dado, por otra parte, el conocimiento cierto del ciclo propio de la elaboración de leyendas, tan dilatado en el tiempo, su tesis era que los Evangelios tenían que haber sido escritos como mínimo un siglo después de la muerte de Jesús. Sin embargo, a la luz de la evidencia aportada por distintos manuscritos a lo largo del siglo XX, la crítica textual se ha visto forzada a concluir que su redacción tuvo que haber sido en fecha bastante anterior. Para una exposición clara y bien documentada respecto a las distintas fechas posibles (Evangelios incluidos) véase F. F. Bruce, *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, prologado en novel formato por N. T. Wright, reconocido experto en el tema. A modo de ampliación, ofrece asimismo interés el escrito de Paul Barnett, *The New Testament*. La mayoría de las opiniones parecerían decantarse por la tesis de la redacción del Evangelio de Marcos en la década de los 70 del siglo I de nuestra era. Mateo y Lucas lo habrían sido en los 80, y Juan en los 90. Como cronología, es bastante plausible, en el sentido que habrían sido redactados viviendo todavía los apóstoles y otros testigos presenciales de los hechos, siendo por ello posible verificar su fidelidad. (Véase lo afirmado por Lucas en Lucas 1:1-4.)

⁸ Richard Baukham, *Jesus and the Eyewitnesses*, Capítulos 2, 3 y 6. Es más, en el Capítulo 4, Baukham lleva a cabo un exhaustivo análisis de los nombres que figuran en las narraciones evangélicas. Su conclusión al respecto es que son fiel reflejo del tipo de nombres de los judíos en Palestina de forma previa a la destrucción de Jerusalén en el año 70, sin, por lo tanto, corresponderse con los muy distintos nombres propios de los judíos de la diáspora a partir de la década de los 70. La conclusión es que es altamente improbable que los relatos de los Evangelios se hubieran gestado en las posteriores comunidades cristianas fuera de Palestina.

⁹ N. T. Wright, *Simply Christian* (Harper, 2006), p. 97.

¹⁰ Gopnik añade en ese sentido: “No hay ni nuevos postulados, ni nuevas creencias y, desde luego, tampoco novel evidencia sobre la base de lo contenido en los papiros que pudiera inducir a nadie a dudar, de no haberlo hecho ya con anterioridad”. La referencia es ahí claramente al texto de carácter gnóstico *El Evangelio de Judas*. Véase al respecto, “Jesus Laughed”, *The New Yorker*, 17 Abril, 2006.

¹¹ Para más amplia información sobre el canon del Nuevo Testamento, véase Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford University Press, 1987). Para un breve repaso al tema, véase David G. Dunbar, “The Biblical Canon”, en *Hermeneutic Authority, and Canon*, D. Carson y J. Woodbridge, eds. (Zondervan, 1986).

- ¹² C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University*, pp. 105-106.
- ¹³ Prestaremos mayor atención a esta faceta de los relatos de los Evangelios en el Capítulo 12.
- ¹⁴ Bauckham, *Eyewitnesses*, pp. 170-178.
- ¹⁵ Wright, *Simply Christian*, p. 97.
- ¹⁶ C. S. Lewis, *Christian Reflections*, Walter Hooper, ed. (Eerdmans, 1967), p. 155.
- ¹⁷ Bauckham, *Eyewitnesses*, pp. 324-346.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 273.
- ¹⁹ David Van Biema, "Rewriting the Gospels", *Time*, 7 Marzo, 2007.
- ²⁰ Vicent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2.^a ed. (Macmillan, 1935), p. 41. Citado y comentado por Bauckham, p. 7.
- ²¹ En su escrito, Bauckham insta a los estudiosos del Nuevo Testamento a dejar de lado el antiguo enfoque escéptico respecto a la Biblia, conocido como "crítica de las formas", y asociado principalmente a Rudolph Bultmann. El que esto vaya a ser así en fecha próxima es todavía objeto de debate. Pero los escritos en esa línea, de autoría de Bauckham y Wright entre otros, están de hecho dando ya paso a estudiosos de nueva hornada, notablemente más abiertos a la evidencia que apunta a una total fiabilidad respecto a los escritos bíblicos. Para un muy interesante comentario acerca de los orígenes históricos de la postura escéptica en la crítica bíblica, véase Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (Yale University Press, 1974). Para una introducción a la evolución mucho menos escéptica de los estudios académicos respecto a la historicidad de los Evangelios, véase Craig Blomberg, "Where Do We Start Studying Jesus?" en *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*, M. J. Wilkins y J. P. Moreland, eds. (Zondervan, 1995). La mejor exposición académica al respecto la encontramos en B. Witherington, *The Jesus Quest*, 2.^a ed. (IVP, 1997). Un ejemplo interesante del modo en que los estudios bíblicos académicos están volviéndose mucho más respetuosos lo encontramos en John P. Meier, autor de la muy extensa trilogía *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Experto, dentro de una línea moderada, rechaza sin embargo algunos textos bíblicos por considerarlos dudosos, realizando en cambio una crítica demoledora de un escepticismo de viejo cuño, demostrando que las principales líneas maestras de la postura tradicional acerca de las palabras de Jesús y sus hechos pueden aceptarse sobre la base de una investigación histórica a fondo.
- ²² Véase Murray J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ* (IVP, 1999), pp. 44, 70. Véase también Andrew Lincoln, *Ephesians*, World Bible Commentary, 1990, pp. 416-417: "Los lectores modernos [de la Biblia] tienen que librarse de una serie de ideas preconcebidas en referencia a la práctica de la esclavitud en el siglo I, incluyéndose ahí la idea de un abismo de separación entre la posición del esclavo y la de la persona libre [...] y que todos aquellos sujetos a esclavitud estuvieran deseando desesperadamente liberarse de su servidumbre [...] Las posiciones y categorías sociales entre esclavos y libres en las

sociedades romana y griega era de una notable variedad. Los esclavos sujetos a dueños griegos podían tener propiedades, incluyendo sus propios esclavos, y podían asimismo obtener permiso para buscar otro empleo además de sus responsabilidades como esclavos [...] Era de hecho frecuente que fuera el propio dueño el primer interesado en manumitir a su esclavo, y ello por cuanto podía conseguir mano de obra a más bajo precio entre las personas de condición libre [...] Y aun siendo sin duda muy ciertos los casos de crueldad, brutalidad e injusticia de parte del amo para con su esclavo, no era en absoluto una lacra generalizada”.

²³ «Aun cuando ha sido habitual negarlo, la doctrina en contra de la esclavitud hizo su aparición en la teología cristiana de forma prácticamente inmediata al declive de Roma, estando acompañada de la posterior desaparición de la esclavitud, con la única excepción de algunos reductos aislados en la Europa cristiana. De hecho, al instituir precisamente los europeos la práctica de la esclavitud en el Nuevo Mundo, lo hicieron pese a la muy patente oposición del Papa, hecho que ha sido convenientemente “perdido” en el marasmo de la historia hasta fecha reciente. Finalmente, la abolición de la esclavitud en el Nuevo Mundo se acometió por iniciativa de activistas cristianos [...] La esclavitud fue durante un tiempo práctica universal generalizada en todas aquellas sociedades que podían permitírselo, y únicamente en Occidente se presentó una fuerza moral opositora que habría de culminar con su abolición» (Rodney Stark, *For the Glory of God*, Princeton University Press, 2004, p. 291).

Intermedio

¹ Dawkins, *The God Delusion*, p. 31ss.

² Para una introducción no técnica a las diferencias entre un racionalismo fuerte y crítico, véase Victor Reppert, *C. S. Lewis's Dangerous Idea* (Inter-Varsity, 2003), pp. 30-44.

³ El célebre ensayo de W. K. Clifford sobre este tema era “The Ethics of Belief”, donde afirmaba, entre otras cosas: “Es siempre práctica errónea, en cualquier posible lugar, y para cualquier persona, creer algo sin la necesaria evidencia [empírica]”. El texto más conocido de A. J. Ayer era sin duda *Language, Truth, and Logic*.

⁴ Véase Reppert para ejemplos.

⁵ Alasdair MacIntyre en su libro *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame University Press, 1988) demuestra —de forma provocativa, pero convincente— la existencia de diferentes “tradiciones” de la racionalidad en Occidente, según Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, y el realismo del Sentido Común. Cada una de esas escuelas sitúa la lógica y la razón operando dentro de distintos presupuestos respecto a la naturaleza humana, la relación existente entre la razón, las emociones y la voluntad, la relación del individuo con el contexto social y la tradición, y así sucesivamente. Un argumento “racional” se define como aquel que

mantiene su coherencia dentro de un rango de creencias de una tradición particular. Puede, sin embargo, darse un solapamiento entre los distintos puntos de partida del racionalismo, y algunos de los argumentos pertinentes pueden ser considerados convincentes en más de una de esas distintas tradiciones. Es, sin embargo, poco probable (para MacIntyre, de todo punto imposible) que haya un argumento acerca de Dios que sea por completo convincente para todo el mundo en toda posible tradición racional.

⁶ Una de las más lúcidas críticas del racionalismo fuerte de la Ilustración es *Faith and Rationality: On Reason and Belief in God*, A. Plantinga y N. Wolterstorff, eds. (Notre Dame University Press, 1983). La visión de la Ilustración ha sido catalogada como “fundacionalismo” clásico o cartesiano, habiendo sido ya descartada por la mayoría de los filósofos. Véase también Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Eerdmans, 1984).

⁷ Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford University Press: 1997), p. 130.

⁸ Terry Eagleton, “Lunging, Flailing, Mispunching”: A Review of Richard Dawkins’s, *The God Delusion*, en *London Review of Books*, vol. 28, n.º 20, 19 Octubre, 2006.

⁹ Para una reseña más compleja, véase H. Siegel, *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism* (D. Reidel, 1987). Los relativistas insisten en que la “verdad” es únicamente real en el marco de las creencias suscritas al nivel personal, y que cada uno de esos posibles marcos tiene idéntica validez paradigmática. Los relativistas sostienen, además, que no existe un criterio que ayude a superar el marco referencial y que sirva asimismo para sentenciar respecto a las distintas aspiraciones al título de “verdad”. Ahora bien, tal como Siegel hace notar, el postulado relativista que todo posible marco de referencia (y no únicamente los suyos) son idénticos constituye en sí mismo un criterio de identidad referencial trascendente respecto a la verdad. Aserto que se sale de su propio marco de referencia para evaluar a los demás en comparación con los propios —que es posibilidad que niegan a otros—. “*De ahí que [...] el relativismo no pueda autoproclamarse, y ni siquiera reconocerse, sin labrar su propia derrota*” (p. 43).

¹⁰ Un muy accesible tratamiento del racionalismo crítico lo encontramos en Repert, C. S. *Lewis’s Dangerous Idea*, p. 36ss.

¹¹ Tomado de *A Devil’s Chaplain* (Weidenfield y Nicolson, 2003), p. 81. Citado en A. McGrath, *The Dawkins Delusion* (Inter-Varsity, 2007), p. 100 n16.

¹² “La estructura básica de mi argumento es como sigue. Los científicos, los historiadores y los detectives observan los datos disponibles, procediendo a partir de ahí a elaborar una suerte de teoría que mejor explique la existencia de tales datos. Los criterios que aplican para decidir que una conclusión es más adecuada que otra posible para la resolución del caso puede someterse a análisis... Ahora bien, aplicando esos mismos criterios, descubrimos que la noción de la existencia de Dios explica *todo* cuanto nos es dado observar, y no tan sólo un número limitado de datos”. Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford University Press,

1996), p. 2.

¹³ C. S. Lewis, “Is Theology Poetry?”, *The Weight of Glory and Other Addresses* (HarperCollins, 1980), p. 140.

Capítulo 8. Los indicios de Dios

¹ Puede encontrarse una reseña crítica en las notas de lectura de Alvin Plantinga, “Two Dozen (or so) Theistic Arguments”, disponible en http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/t otros sitios de Internet. Véase también el resumen de William C. Davis, “Theistic Arguments”, en Murray, *Reason for the Hope Within* (Eerdmans, 1999).

² Stephen Hawking y Robert Penrose, *The Nature of Time and Space* (Princeton University Press, 1996), p. 20.

³ En una entrevista aparecida en Salon.com, <http://www.salon.com/books/int/2006/08/07/collins/index2.html>, última visita 9 Marzo, 2007.

⁴ Encontrado en http://www.truthdig.com/report/page2/20060815_sam_harris_language_ignorance/, última consulta 9 Marzo, 2007.

⁵ Para un breve resumen de este argumento, véase Robin Collins, “A Scientific Argument for the Existence of God: The Fine-Tuning Design Argument”, *Reason for the Hope Within*, Michael J. Murray, ed. (Eerdmans, 1999).

⁶ En una entrevista aparecida en Salon.com, <http://www.salon.com/books/int/2006/08/07/collins/index2.html>, última consulta 9 Marzo, 2007.

⁷ Citado en Francis Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (Free Press, 2006), p. 75.

⁸ Véase Richard Dawkins, *The God Delusion* (Houghton Mifflin, 2006), p. 107.

⁹ Tomado de Alvin Plantinga, “Dennett’s Dangerous Idea”, en *Books and Culture* (Mayo-Junio 1996): 35.

¹⁰ Nueva toma en Collins, “A Scientific Argument”, p. 77.

¹¹ Véase “Science Gets Strange” en C. John Sommerville, *The Decline of the Secular University* (Oxford University Press, 2006). Véase también Diogenes Allen, *Christian Belief in a Post-Modern World* (John Knox, 1989).

¹² Arthur Danto, “Pas de Deux, en Masse: Shirin Neshat’s *Rapture*”, *The Nation*, June 28, 1999.

¹³ Tomado de *The Joy of Music* (Simon and Schuster, 2004), p. 105, de Leonard Bernstein.

¹⁴ Citado por Robin Marantz Henig en su artículo “Why Do We Believe?” en *The New York Times Magazine*, 4 Marzo, 2007, p. 58.

¹⁵ La presentación clásica de este argumento la encontramos en el capítulo “Hope”

en *Mere Christianity* (Macmillan), de C. S. Lewis.

¹⁶ N. T. Wright hace notar que la postura cristiana respecto a la belleza no es la misma que la del platonismo. Platón y los filósofos griegos creían que todas las experiencias tenidas aquí en la Tierra, en relación con la belleza, preparan el camino para alejarse de lo material, que no es sino sombra del mundo espiritual eterno y realidad última definitiva. Pero lo cierto es que la noción bíblica de salvación apunta a la futura realización de una Tierra y un cielo nuevos. El deseo presente no es sólo con vistas a una realización futura, sino de reivindicación de *este* mundo, puesto en su debido orden y hecho perfecto (véase Wright, *Simply Christian*, pp. 44-45). Esta es ciertamente una cuestión importante, y ello a la vista de que el conocido “argumento partiendo de los deseos” de C. S. Lewis, en *Mere Christianity*, sigue excesivamente al pie de la letra el modelo platónico.

¹⁷ Citado en Leon Wieseltier, “The God Genome”, *New York Times Book Review*, 19 Febrero, 2006.

¹⁸ *The New York Times Magazine*, 4 Marzo, 2007.

¹⁹ Henig, “Why Do We Believe?”, p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ Dawkins, *The God Delusion*, p. 367ss, “Nuestros cerebros no son sino órganos evolucionados para ayudarnos a sobrevivir”.

²² Henig, p. 7.

²³ En su prefacio al libro de Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Robert Trivers resalta el énfasis de Dawkins en el papel que juega el engaño en la vida animal, comentando que si “el engaño es en verdad algo fundamental en la comunicación animal, tiene que haber por fuerza una cierta habilidad para detectarlo en la selección natural. Y, como consecuencia, el proceso de selección habrá favorecido una tendencia al autoengaño para reducir las señales inconscientes que se dan cuando uno sabe que se está engañando a otro. En lógica consecuencia, “la idea convencional de que la selección natural favorece sistemas nerviosos que producen imágenes más precisas del mundo peca obviamente de ingenua en su concepción de la evolución mental”. Según cita de Robert Wright, *The Moral Animal* (Pantheon, 1994), pp. 263-264. El psicólogo de la escuela cognitiva, Justin Barrett, lo explica de la siguiente manera: «Algunos científicos, dentro de la escuela cognitiva, a la vista de que nuestro cerebro y las funciones que realiza han sido “diseñadas” mediante selección natural se puede confiar en que nos estén proporcionando información verdadera. Pero, en cuanto que presupuesto, es epistemológicamente cuestionable. El hecho de que podamos sobrevivir y reproducirnos no es garantía de que nuestra mente esté pasándonos información fidedigna respecto a toda posible cuestión —particularmente en lo que atañe al pensamiento más complejo— [...] lo que se puede asumir con cierta garantía de éxito es que la mente humana fue lo suficientemente buena en el pasado para sobrevivir”. Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* (Altamira Press, 2004), p. 19.

- ²⁴ Patricia S. Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience”, *Journal of Philosophy* (Octubre 1987), p. 548. En cita tomada del libro de Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 2000), p. 218.
- ²⁵ Nagel, *The Last Word*, pp. 134-135.
- ²⁶ Citado en el escrito de Alvin Plantinga, “Is Naturalism Irrational?” en *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 2000), p. 219.
- ²⁷ Para el argumento completo, Capítulos 11 y 12 en *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 2000).
- ²⁸ De la reseña de Alvin Plantinga del libro de Richard Dawkins *The God Delusion*, en *Books and Culture* (Marzo/Abril 2007): 24.
- ²⁹ La reseña de Wieseltier, “The God Genome”, apareció en *New York Times*, 19 Febrero, 2006.
- ³⁰ C. S. Lewis, “On Living in an Atomic Age”, en *Present Concerns* (Collins, 1986), p. 76.

Capítulo 9. El conocimiento de Dios

- ¹ Citado en el libro de J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge University Press, 2007), p. 28.
- ² Christian Smith, *Moral Believing Animals: Human Personhood and Culture* (Oxford University Press, 2003), p. 8.
- ³ Hay una serie de obras que tratan de explicar nuestro sentido de obligación moral, en cuanto que producto de una selección natural, figurando Edward O. Wilson, *On Human Nature* (Harvard University Press, 1978) y “The Biological Basis for Morality” en *Atlantic Monthly*, Abril 1998; Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1976) y Robert Wright, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life* (Pantheon, 1994). Para una serie de acerbas críticas de este enfoque, véase Philip Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (MIT Press, 1985); Hilary Rose y Steven Rose, *Alas, Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology* (Harmony, 2000); John Dupré, *Human Nature and the Limits of Science* (Oxford University Press, 2001).
- ⁴ Francis Collins, *The Language of God*, p. 28, donde echa por tierra el ejemplo habitual del zángano que se sacrifica para beneficio del resto de la colmena. «Pero “el altruismo del zángano” se explica fácilmente en términos propios de la evolución por el hecho de que los genes que impulsan a los zánganos se transmitirán a las futuras abejas. Esa forma insólitamente directa de conexión del ADN no está presente en poblaciones más complejas, estando al respecto de acuerdo la mayoría de los partidarios de la evolución en que la selección opera al nivel individual, y no en la población como un todo». Véase también George Williams, *Adaptation and Natural Selection*, reimpression (Princeton University Press, 1996), quien sostiene que la selección por grupo no existe.

⁵ “Si (tal como suponemos) la Naturaleza [...] es la única cosa que existe en el universo, entonces [...] no tenemos un pensamiento porque sea real y cierto, sino tan sólo porque la fuerza ciega de la Naturaleza nos impele a ello. Y tampoco actuamos de determinada manera porque sea lo correcto, o lo conveniente, sino porque la Naturaleza nos fuerza a así hacerlo [...] [Pero], en realidad, esta [...] conclusión es del todo increíble. Para empezar, es únicamente mediante un acto de confianza que la mente puede aspirar a conocer a la Naturaleza como tal [...] por otra parte, además, incluso las ciencias no serían sino meras agrupaciones de átomos, y no habría por ello mismo razón alguna para concederles credibilidad [...] siendo como son el único medio posible en el que los antropoides de nuestra especie sienten cuándo los átomos presentes en el cerebro se encuentran en ciertos estados, estados que, de hecho, son producto de causas bastante irracionales, no humanas, y desde luego no morales [...] Sólo hay, pues, un modo de salir de este *impasse*. Hay por fuerza que remontarnos a un período muy anterior. Y hay asimismo que aceptar que somos espíritus libres, y seres racionales, existiendo por el presente en un universo irracional, y concluyendo por ello que no somos un derivado del mismo”. (C. S. Lewis, “On Living in an Atomic Age”, en *Present Concerns*).

⁶ “Cultural Relativism and Universal Human Rights”, de Carolyn Fluehr-Lobban, *The Chronicle of Higher Education*, 9 Junio, 1995. Este artículo fue citado y usado para un argumento similar en el ensayo de George M. Marsden *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (Oxford University Press, 1997), p. 86.

⁷ Citado en el escrito de Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts* (Cambridge University Press, 2007), p. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁹ Capítulo 1 del libro de M. Deshowitz, *Shouting Fire: Civil Liberties in a Turbulent Age* (Little, Brown, 2002).

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ Citado en Perry, p. 20.

¹² Perry, p. 21.

¹³ Véase el muy conocido ensayo de Sartre, “El existencialismo es un humanismo”. «Dios no existe, y [...] es por ello necesario llegar a las últimas consecuencias de esa no existencia [...] Imposible, por tanto, que existan realidades apriorísticas respecto a la bondad, y ello justamente por no haber una conciencia perfecta e infinita que haga posible ese pensar. En ninguna parte está escrito que exista “el bien”, que uno deba por ello ser honesto y no mentir, y ello por cuanto nos encontramos en el plano de lo exclusivamente humano. Dostoevsky escribió en cierta ocasión: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”... Y efectivamente todo sería permisible en ausencia de Dios. En lógica consecuencia, el hombre está desamparado, porque no puede encontrar nada de lo que depender ni dentro ni fuera de sí mismo». Este ensayo se encuentra en *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufman (Meridian, 1989). Puede también consultarse en

Internet en
<http://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm> en fecha
17 de Marzo, 2007.

- ¹⁴ Perry, *Toward a Theory of Human Rights*, p. xi.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 23. Otro escrito reciente al respecto es *Does Human Rights Need God?* (Eerdmans, 2005), de E. Bucar y B. Barnett, eds.
- ¹⁶ Arthur Allen Leff, "Unspeakable Ethics, Unnatural Law", *Duke Law Journal* (Diciembre, 1999).
- ¹⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, parte IV, "Acerca del Superhombre", al final de la sección I.
- ¹⁸ Raimond Gaita, *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*. (Citado por Michael J. Perry, *Toward a Theory of Human Rights*, pp. 7 y 17-18.)
- ¹⁹ Del Capítulo 10, "Fecundity", en *Pilgrim at Tinker Creek* (HarperCollins, 1974).
- ²⁰ Citado en el libro de Peter C. Moore, *One Lord, One Faith* (Thomas Nelson, 1994), p. 128.
- ²¹ C. S. Lewis, "On Living in an Atomic Age" (1948), reimpresión dentro del volumen *Present Concerns*, pp. 73-80.

Capítulo 10. El problema del pecado

- ¹ Barbara B. Taylor, *Speaking of Sin: The Lost Language of Salvation* (Cowley, 2000), pp. 57-67.
- ² Andrew Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope* (Harvard University Press, 2000), p. 25.
- ³ Søren Kierkegaard, *Enfermedad de Muerte: Exposición psicológica Cristiana para edificación y avivamiento*. Pág. 111-113 en el original.
- ⁴ Ernest Becker, *The Denial of Death* (Free Press, 1973), pp. 3, 7.
- ⁵ *Ibid.*, p. 160.
- ⁶ *Ibid.* p. 109.
- ⁷ *Ibid.*, p. 166. Es importante notar ahí que Becker no está intentando promover la fe. Como ateo, ese tema no figura en su agenda.
- ⁸ Si aplicamos la definición de Kierkegaard, podemos dividir por categorías distintos "sustitutos de Dios" y las formas particulares de quebrantamiento y daño que infligen en la vida. De donde cabe distinguir, entre otras más:
- * Si centramos nuestra vida e identidad en nuestra pareja o cónyuge, estaremos expuestos a dependencia emocional, a celos, y a una lucha por el control. Los problemas de la parte contraria te abrumarán.
- * Si centramos nuestra vida e identidad en la familia y los hijos, nos esforzaremos por vivir a través suyo, y ello hasta el punto de que te vivan como una rémora o se

queden sin identidad propia. En el peor de los casos, puede incluso que caigamos en patente descalificación cuando no aprobemos su conducta.

- * Si centramos nuestra vida e identidad en nuestra carrera profesional y en nuestro trabajo, puede que acabemos esclavizándonos del deber y las obligaciones, convirtiéndonos en personas un tanto superficiales y hasta anodinas. De ponernos en lo peor, puede incluso que nos quedemos sin familia y sin amigos y, si la carrera profesional se tuerce, puede que entremos en profunda depresión.
 - * Si centramos nuestra vida e identidad en el dinero y las posesiones materiales, estaremos constantemente preocupados por los posibles cambios de fortuna. Es de hecho posible que se incurra en el campo de lo no ético con objeto de mantener un estilo de vida que puede que acabe volviéndose contra ti.
 - * Si centramos nuestra vida e identidad en el placer, en la gratificación, y en las comodidades materiales, puede que acabemos siendo adictos a cualquier posible cosa, sometidos por ello a una serie de “estrategias escapistas” en un afán irracional de evitar las dificultades de la existencia.
 - * Si centramos nuestra vida e identidad en las relaciones personales y la aceptación social, estaremos constantemente expuestos a sufrir por las críticas y por el temor a perder el aprecio de los demás, depreciándose nuestra valía como persona amiga.
 - * Si centramos nuestra vida e identidad en una “causa noble”, nuestro mundo quedará automáticamente dividido entre lo “bueno” y lo “malo”, y una tendencia insana a demonizar a nuestros opositores. Lo irónico entonces es caer bajo el control de nuestros propios enemigos: sin ellos, carecemos de propósito.
 - * Si centramos nuestra vida e identidad en la religión y lo moral, podemos incurrir en un orgullo mal entendido que nos vuelva críticos de los demás e incluso crueles en el trato. Y si no estamos a la altura de nuestras propias expectativas, los sentimientos de culpa y el remordimiento pueden ser demoledores.
- ⁹ Thomas C. Oden, *Two Worlds: Notes on the Death of Modernity in America and Russia* (IVP, 1992), Capítulo 6.
- ¹⁰ Es importante recordar que el perdonar a alguien no significa que no le consideres responsable de su acción o comportamiento. De hecho, no es una situación en que debamos elegir hacer lo uno o lo otro. Hay que tener en cuenta las dos. En el caso de las mujeres en consejería, no se trataba simplemente de aconsejar un perdón sin más, perpetuándose así la conducta inadmisible de los maridos sin una confrontación. En el Capítulo 11 profundizaremos más en el tema.
- ¹¹ Darcey Steinke, *Easter Everywhere: A Memoir* (Bloomsbury, 2007), p. 114.
- ¹² Cynthia Heimel, “Tongue in Chic”, en *The Village Voice*, 2 Enero, 1990, pp. 38-40.
- ¹³ Dorothy L. Sayers, *Creed or Chaos?* (Harcourt y Brace, 1949), pp. 38-39.
- ¹⁴ Con diferencia, la mejor edición de este excepcional tratado, incluido en *The Works of Jonathan Edwards: Ethical Writings*, vol. 8 (Yale University Press, 1989), por Paul Ramsey. Mención especial merecen las notas que lo acompañan.
- ¹⁵ Debra Rienstra, *So Much More: An Invitation to Christian Spirituality* (Jossey-

Bass, 2005), p. 41.

Capítulo 11. La religión y el evangelio

¹ En un sentido más amplio, la religión consiste en un sistema de creencias, relacionado con valores trascendentales, que da fondo y forma a una cierta forma de entender y vivir la vida. Esa es la razón de que sea apropiado incluir en ese apartado al secularismo, al igual que ocurre con el cristianismo. Ahora bien, no hay religión que no plantee en alguna medida la salvación por méritos propios. Así, se espera poder presentarse ante Dios como persona digna por razón de los ritos llevados a cabo, por las ordenanzas cumplidas, y por una conducta meritoria. Eso es lo que suelen pensar la mayoría de las personas respecto a la religión. Pero lo cierto es que el cristianismo es presentado en el Nuevo Testamento como una fe radicalmente distinta. Esa es la razón de que, según el propósito que alienta tras este libro, se hable del cristianismo como diferente de la “religión”.

² Flannery O'Connor, *Wise Blood: Three by Flannery O'Connor* (Signet, 1962), p. 16.

³ Richard Lovelace, *The Dynamics of Spiritual Life* (IVP, 1979), p. 212ss.

⁴ Respecto a la creación del propio yo por exclusión: Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace* (Abingdon, 1996).

⁵ Victor Hugo, *Les Misérables*, Libro Primero, Capítulo 13, “El pequeño Gervais”.

Capítulo 12. La (verdadera) historia de la cruz

¹ C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (Harcourt Brace, y World, 1964), p. 106.

² Para un análisis pormenorizado del perdón ejemplar de Bonhoeffer, véase Capítulo 1, “The Cost of Forgiveness: Dietrich Bonhoeffer and the Reclamation of a Christian Vision and Practice”, en el escrito de L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis* (Eerdmans, 1995).

³ Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (Macmillan, 1967), p. 100.

⁴ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer, eds, *Letters and Papers from Prison*, versión reducida (Londres: SCM Press, 1953), p. 144.

⁵ El cargo que la cruz constituye “Abuso infantil por parte divina” parece dar por sentado que el Padre en los cielos es el Dios real y que Jesús no es más que otra clase de ser divino sufriendo muerte. Como propuesta, falla por no hacer justicia a la doctrina cristiana de la Trinidad. Los cristianos creemos que aun siendo Padre e Hijo dos personas distintas, comparten unidad de ser y sustancia, y ello de forma tal que mientras soportaba Jesús el coste del perdón era Dios mismo el que allí estaba presente. Para más amplia información en relación con la Trinidad, véase Capítulo 14

⁶ Procede aquí una ilustración explicativa. Imagina que vas paseando por el margen de un río en compañía de un amigo, quien de repente te dice: “¡Quiero demostrarte

lo mucho que te aprecio!”, arrojándose entonces al río y ahogándose. ¿Reaccionarías diciendo: “¡Cuánto me amaba!”? Por supuesto que no. Te preguntarías más bien si tu amigo estaba en sus cabales. Ahora bien, ¿qué pasaría si andando junto al río en compañía de tu amigo, fueras tú el que cayera al agua accidentalmente sin saber nadar? Y ¿qué pensarías si tu amigo se lanzara entonces al agua para salvarte y te llevara sano y salvo hasta la orilla, ahogándose él en el intento al ser arrastrado por la corriente? *En ese caso*, tu reacción sí sería “¡Cómo me amaba!”. El ejemplo de Jesús no sería un buen ejemplo si *sólo* fuera eso. De no haber un peligro del que salvarnos —si no estuviéramos perdidos sin su salvación— el modelo de amor sacrificial ni nos interpelaría ni nos induciría a un cambio. Sería mera locura y un sinsentido. De no haber muerto Jesús en nuestro lugar, no sería sacrificio de amor para salvación.

⁷ Citado en David Van Biema, “Why Did Jesus Have to Die?”, *Time*, 12 Abril, 2004, p. 59.

⁸ John Stott, *The Cross of Christ* (Inter-Varsity Press, 1986), p. 160.

⁹ La historia de Joanne Terrell se cuenta en Van Biema, “Why Did Jesus Have to Die?”, p. 61. La cita de John Stott se encuentra en esa misma página.

¹⁰ N. T. Wright, *Simply Christian* (Harper, 2006), p. 110.

¹¹ Mateo 27:45-46.

¹² Los Evangelios contienen [...] una historia de cualidad más amplia, que incluye la esencia de todas las demás historias. Pero *esta* historia incluye el verdadero y rico caudal de la historia del hombre y el mundo [...] y ello por ser la historia *suprema* y ser, además, verdadera”. J. R. R. Tolkien, “On Fairy Stories”, en *The Tolkien Reader* (Del Rey, 1986).

Capítulo 13. La realidad de la resurrección

¹ Bauckham, *Eyewitnessess*, p. 273.

² N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Fortress, 2003), p. 608.

³ *Ibid.*, pp. 686, 688.

⁴ Es pensamiento ampliamente difundido que la noción de “morir y resucitar entre los dioses” era algo común en las religiones del Oriente Próximo. Pero, aun siendo innegable que había mitos en esa línea, y aun suponiendo que los seguidores judíos de Jesús conocieran esas leyendas paganas (algo que no podemos saber con certeza), las religiones paganas no creían en una resurrección de los seres humanos. Véase N. T. Wright, *Simply Christian*, p. 113, y su muy exhaustiva investigación acerca de los mitos sobre muerte y resurrección en su libro *The Resurrection of the Son of God*.

⁵ Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Fortress, 2003), pp. 200-206.

⁶ Wright, *Who Was Jesus?* (Eerdmans, 1993), p. 63.

⁷ Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Fortress, 2003), pp. 578-583.

⁸ Ibid., p. 552.

⁹ Ibid., p. 707 y n.º 63.

¹⁰ N. T. Wright, *For All God's Worth: True Worship and the Calling of the Church* (Eerdmans, 1997), pp. 65-66.

Capítulo 14. La danza de Dios

¹ Hilary of Poitiers, en *Concerning the Trinity* (3:1), sostiene que cada una de las tres personas de la Trinidad “se contienen recíprocamente, de forma tal que son afectadas y afectan a su vez a las otras personas”. Véase también Robert Letham acerca de Tom Torrance: *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship* (Presbyterian and Reformed, 2004), pp. 265, 373. La «“perichoresis” conlleva un movimiento mutuo y un mutuo morar. Se trata, en esencia, de movimiento mutuo de Amor o de la Comunión de Amor que la Santísima Trinidad contiene desde la eternidad y por la eternidad dentro de sí».

² Cornelius Plantinga, *Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living* (Eerdmans, 2002).

³ C. S. Lewis, “The Good Infection”, en *Mere Christianity*.

⁴ Son muchas y muy profundas las implicaciones del pensamiento trinitario que han sido desgranadas por los pensadores en el transcurso de los tiempos. El antiguo problema del Uno y la Pluralidad —desde Platón y Aristóteles, pasando luego por la Modernidad y la Postmodernidad— ha traído de cabeza a los filósofos durante siglos. ¿Es la unión más importante que lo particular, o al revés? ¿Qué está antes, el individuo o el grupo, o todo lo contrario? ¿Son los universales más importantes que los particulares, o viceversa? Las distintas culturas del mundo se han visto obligadas a elegir entre el absolutismo y el relativismo, entre lo individual y lo colectivo. Pero si Dios es trinitario y es, como tal, unidad dentro de la diversidad, entonces el pensamiento filosófico trinitario no encajaría en el espectro que va del absolutismo al relativismo, y del individualismo al colectivismo. Ni el individuo ni la tribu/familia deberían ser la unidad social definitiva; ni el legalismo ni el relativismo deberían imponer su fondo a la filosofía moral. Para una muy estimulante reflexión acerca de la promesa contenida en el pensamiento trinitario, véanse las obras de Colin Gunton, muy en particular, *The One, the Three, and the Many (Bampton Lectures)* (Cambridge University Press, 1993); *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Eerdmans, 1998); y *The Promise of Trinitarian Theology* (T.&T. Clark, 2004).

⁵ Considérese la afirmación taxativa de Lee Kuan Yew, Ministro Mentor de Singapur, sobre la controversia relativa al proceso judicial de Michael Fay en 1994. A los corresponsales de prensa extranjeros les dijo: “Para nosotros, en Asia, un individuo no es más que una hormiga. Para vosotros, es criatura de Dios. Como concepto, es radicalmente distinto y del todo sorprendente”. Citado en el libro de Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (1995), p. 474.

⁶ G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (Dodd, Mead, 1959), p. 245. Citado por Rienstra en *So Much More*, p. 37.

⁷ “Lo que nos queda es, pues, la imagen de un Dios cuyo amor, ya desde antes de la Creación, está dirigido hacia el otro [...] como rasgo esencial de la naturaleza divina [...] Estamos en buena relación con Dios en virtud del amor de Dios presente y activo en la Trinidad, y ello por cuanto Dios ha llevado a cabo en la plenitud de los tiempos su propósito de redención, concebido desde la eternidad y por la eternidad, irrumpiendo en su debido momento en la historia”. D. A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God* (IVP/UK, 2000), pp. 44-45.

⁸ George Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (Yale University Press, 2003), pp. 462-463.

⁹ Rienstra, *So Much More*, p. 38.

¹⁰ C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Macmillan, 1961), p. 140.

¹¹ Vinoth Ramachandra, *The Scandal of Jesus* (IVP, 2001).

¹² C. S. Lewis, *The Last Battle* (Collier, 1970), pp. 171, 184.

Epílogo

¹ “Letter to Mr. --” *Flannery O’Connor: Collected Works* (Library of America, 1988), p. 1148.

² “The Fiction Writer and His Country”. *Flannery O’Connor: Collected Works* (Library of America, 1988), pp. 804-805.

³ Tomado de un sermón de Dick Lucas, Mateo 11.

⁴ Citas tomadas de “Apocalipsis” en *Three by Flannery O’Connor* (Penguin, 1983).

⁵ Joseph Epstein, “The Green Eyed Monster: Envy Is Nothing to be Jealous Of”, *Washington Monthly*, Julio/Agosto 2003.

Timothy Keller nació en Pennsylvania, estudió en Bucknell University, Gordon-Conwell Theological Seminary, y Westminster Theological Seminary. En 1989 fundó en Manhattan, junto con su esposa Kathy, la Iglesia Presbiteriana El Redentor.