

Walter Brueggemann

**La imaginación
profética**

Sal Terrae

Presencia
teológica**A**

He aquí un libro para todo cristiano que pretenda hallar el fundamento desde donde poder vivir una vida más auténtica y construir una sociedad más perfecta. El célebre escriturista Walter Brueggemann ha visto en los profetas (principalmente en Jeremías e Isaías) y, posteriormente, en Jesús el verdadero sello de la imaginación profética, y presenta este rasgo como algo a imitar urgentemente por el cristiano de hoy.

En un estilo coloquial, y en ocasiones apasionado, Brueggemann muestra en qué consiste la imaginación profética y por qué puede transformar, de un modo profundo e inusitado, el presente. Describe la imaginación profética como una fuerza capaz de reconciliar las tradiciones religiosas con las realidades de nuestra sociedad contemporánea. Una comprensión nítida de la imaginación profética que conjugue su rica herencia veterotestamentaria con el misterio profético de Jesús podrá dar lugar al desarrollo de una "conciencia alternativa" para nuestro tiempo.

WALTER BRUEGGEMANN es Profesor de Antiguo Testamento y Decano del "Eden Theological Seminary", en Webster Groves, Missouri.

La imaginación profética

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

28

Walter Brueggemann

La imaginación profética

**Editorial SAL TERRAE
Santander**

Título del original en inglés:
The prophetic imagination
©1978 by Fortress Press
Philadelphia (Penn.)
U.S.A.

Traducción (de la 5.ª edición: 1983):
Jesús García-Abril
© 1986 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander
España

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain

ISBN: 84-293-0749/4
D. L.: BI-949-1986

Fotocomposición: Mogar Linotype
Albia de Castro, 3
26003 Logroño

Impreso por Gráficas Ibarsusi, S.A.
C.º de Ibarsusi, s/n.
48004 Bilbao

Indice

	Págs.
<i>PRESENTACION</i>	7
1. La comunidad alternativa de Moisés	9
2. La conciencia monárquica: contrarrestar la contra-cultura	31
3. Crítica profética y asunción del «pathos»	51
4. Dinamización profética y aparición del asombro	73
5. Crítica y «pathos» en Jesús de Nazaret	95
6. Dinamización y asombro en Jesús de Nazaret	117
7. Nota sobre la práctica del ministerio	133

Presentación

Puede que haya llegado el momento de que en la Iglesia se considere en serio la profecía como un elemento verdaderamente crucial del ministerio. Indudablemente, la indignación estudiantil de los años sesenta no ha desaparecido, pero también se detecta una cierta cordura y una vuelta a los temas más básicos de la fe bíblica.

Las siguientes páginas no son sino un intento de comprender qué es lo que hacían los profetas, si es que podemos liberarnos de nuestra forma estereotipada de considerarles meros adivinadores del porvenir o contestatarios sociales. Lo que aquí afirmamos es que los profetas se preocupaban de los más elementales cambios de la sociedad humana y que sabían muchísimo acerca de cómo se produce un cambio. Para los profetas, la posibilidad del cambio iba unida a los apuros emocionales de la existencia. Se daban cuenta de la extraña incongruencia existente entre las creencias públicas y los anhelos personales. En su mayoría, eran conscientes del poder diferenciador del lenguaje, de la capacidad de hablar en formas que evocaran la novedad «recién salida de la palabra». Afirmamos, además, que la comprensión profética de la realidad se basa en la idea de que toda realidad social brota realmente de la palabra. La finalidad de todo esfuerzo totalitario consiste en hacer cesar el lenguaje de la novedad, y ahora sabemos que cuando cesa dicho lenguaje descubrimos que nuestra humanidad disminuye.

Estas conferencias fueron pronunciadas por primera vez ante los ministros de la «Iglesia Unida de Cristo» y de los

«Discípulos de Cristo» del estado de Washington, donde fui amablemente invitado por Larry Pitman y James Halfaker, concretamente en el Seminario de «North Park», cuyo decano, Glenn Anderson, me ayudó y me prestó su aliento. Como en tantos otros sitios donde he crecido y estudiado, mi colega M. Douglas Meeks me ha servido de estímulo para estas reflexiones.

Dedico este libro, con todo mi agradecimiento, al creciente número de mis hermanas que, al fin, están viendo cómo se acepta su acceso al ministerio. Por lo que a mí respecta, naturalmente, este distinguido grupo de colegas lo encabeza mi esposa, Mary, que desempeña la función pastoral de un modo realmente profético. Y el grupo incluye además a un notable número de mujeres que han estudiado conmigo en el Seminario «Eden».

Soy cada vez más consciente de que, si este libro es diferente, se debe al impacto que la naciente conciencia femenina está produciendo en lo mejor de nuestro pensar teológico. Impacto que nada tiene que ver con acerbos cruzadas, sino con una distinta matización de nuestra manera de ver las cosas. No creo que las mujeres que han accedido al ministerio pastoral y las teólogas sean las primeras en haber captado las realidades de dolor y estupefacción que se producen en nuestras vidas, pero sí que ellas nos han ayudado a verlas como importantes dimensiones de la realidad profética. Son muchas las maneras en que estas hermanas me han permitido ver lo que de otro modo podría haberme pasado inadvertido. Ante ello únicamente siento agradecimiento... y asombro.

WALTER BRUEGGEMANN
Eden Theological Seminary

1

La comunidad alternativa de Moisés

Un estudio de los profetas de Israel debe intentar tomar en consideración tanto el testimonio del Antiguo Testamento como la situación contemporánea de la iglesia. Lo que seamos capaces de comprender acerca del Antiguo Testamento ha de estar de algún modo conectado con las realidades de la iglesia de hoy. Por eso voy a comenzar manifestando cómo veo yo nuestra actual situación y la tarea que hemos de afrontar en nuestro ministerio. No pretendo explicar en detalle, sino únicamente insinuar la perspectiva desde la que expongo el tema.

La iglesia contemporánea norteamericana se halla tan inculturada en el «ethos» norteamericano del consumismo que dispone de muy escasa capacidad de creer o de actuar. De alguna manera, dicha inculturación es un hecho constatable en todo el espectro de la vida eclesial, tanto en el lado liberal como en el conservador. Puede que no sea una situación nueva, pero sí parece especialmente urgente y apremiante en los momentos actuales. Esa inculturación es innegable no sólo por lo que hace a la institución eclesial, sino también por lo que se refiere a nosotros como individuos. Nuestra conciencia se ha visto solicitada por falsos ámbitos de percepción y por sistemas idolátricos de lenguaje y de retórica.

La causa intrínseca de dicha inculturación la constituye nuestra pérdida de identidad por el abandono de la tradición de fe. Nuestra cultura del consumo se ha organizado en contra de la historia. Se da una depreciación de la memoria y una ridiculización de la esperanza; lo cual significa que todo ha de estar contenido en el ahora, ya se trate de un «ahora» acuciante o de un «ahora» eterno. En cualquier caso, una comunidad enraizada en recuerdos dinamizadores y apremiada por esperanzas radicales constituye una rareza y una amenaza en semejante cultura. Cuando se padece de amnesia, se cuestiona todo intento de otorgarle verdadera autoridad a la fe, se lleva una vida de fe carente de legitimación y se practican unos ministerios igualmente deslegitimados.

La iglesia no tendrá poder para actuar o para creer mientras no recupere su tradición de fe y no permita que la tradición constituya precisamente la principal vía de escape de dicha inculturación. No estamos aquí clamando por el tradicionalismo, sino más bien dando a entender que no hay para la iglesia tarea más acuciante que la de reapropiarse de su memoria, con toda su fuerza y su autenticidad. Y esto puede aplicarse tanto a los liberales que consideran poco «chic» eso de «recordar» como a los conservadores que han rodeado la memoria de la fe con todo tipo de camuflajes teñidos de cientifismo y de Ilustración.

Compete al ministerio profético llevar a un auténtico confrontamiento las exigencias de la tradición y la situación de inculturación. Es decir, el profeta está llamado a ser un hijo de la tradición que se ha tomado en serio la tarea de dar forma a su propio ámbito de percepción y a su sistema de lenguaje; que se encuentra tan a sus anchas en esa «memoria» que es capaz de discernir y articular con la debida celeridad los puntos de coincidencia y de desacuerdo de dicha «memoria» con la situación eclesial¹. En lo que viene a continuación, quisiera hacer

1. Indudablemente, el profeta vive en tensión con la tradición. Aunque es evidente que la tradición le determina, la libertad para romper con ella, al objeto de afirmar la nueva libertad de Dios, también es característica del profeta. Cf. Walther ZIMMERLI, «Prophetic Proclamation and Reinterpretation», en (Douglas Knight, ed.) *Tradition and Theology in the Old Testament*, Fortress Press, Filadelfia 1977, pp. 69-100. Para un estudio más extenso, véase

ver que hay en la Escritura una serie de pautas muy exactas para discernir este tipo de ministerio profético.

Un estudio de los profetas de Israel debe también intentar tener en cuenta tanto los mejores hallazgos del saber contemporáneo como lo que la tradición misma parece decirnos. Es probable que la tradición y el saber contemporáneo se hallen en una especie de tensión, y hemos de intentar estar atentos a ello. La lasitud y la tranquilidad que ahora mismo manifiestan las iglesias hacen que éste sea un buen momento para estudiar a los profetas y desembarazarse de las ideas erróneas de siempre. El error dominante entre los conservadores (que se muestra incluso en múltiples «pegatinas» colocadas en los automóviles) consiste en afirmar que el profeta es un adivinador, un presagiador de acontecimientos futuros (por lo general amenazadores), y normalmente haciendo referencia explícita a Jesús. Aunque uno no quisiera negar absolutamente tales aspectos de la práctica de la profecía, no le queda más remedio que afirmar que tal concepción tiende a un cierto reduccionismo mecánico y, consiguientemente, insostenible. Aunque los profetas sean de algún modo «adivinos», sólo se preocupan por el futuro en la medida en que afecta al presente.

Por el contrario, los liberales, que han desechado este tema de la «futurología» y lo han dejado en manos de los conservadores, han decidido centrarse exclusivamente en el presente. De este modo, la profecía se ve reducida a «justa indignación», y en los ámbitos en que yo me muevo la profecía es predominantemente entendida como «acción social». En realidad, esta concepción liberal de la profecía constituye una atrayente estratagema que sirve para encubrir cualquier exceso de acritud en el servicio a casi cualquier causa. Tal vez, lo mejor que podríamos hacer sería dejar que la «futurología» de los mencionados conservadores y la «crítica del presente» de los liberales se corrigieran mutuamente. Creo que ninguno de tales tópicos comprende adecuadamente lo que de verdad está en juego en la concepción israelítica de la profecía.

Joseph BLENKINSOPP, *Prophecy and Canon*, Notre Dame University Press, South Bend (Ind.) 1977, que ha investigado la fundamentación de la autoridad en la constante tensión entre profeta y tradición.

La hipótesis que aquí vamos a explorar se formularía así: *La tarea del ministerio profético consiste en propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante*². Lo que sugerimos, pues, es que el ministerio profético no se concreta, ante todo, en hacer frente a las crisis públicas puntuales y concretas, sino en abordar en todo momento la persistente, tenaz y avasalladora crisis que significa el hecho de que nuestra vocación alternativa se vea cooptada y domesticada. Puede ocurrir, naturalmente, que esta permanente crisis se manifieste, en un momento determinado, en torno a problemas concretos; pero se tratará siempre de esa crisis fundamental, que se concreta sucesivamente en tal o cual problema concreto. Y esto es especialmente importante para esos liberales «ad hoc» que pasan de un problema a otro sin captar la permanente domesticación a que se ve sometida la visión de todos ellos.

Por una parte, la conciencia alternativa que es preciso propiciar sirve para *criticar*, desmantelándola, la conciencia dominante. En este sentido, intentá hacer lo que ya ha hecho la tendencia liberal: empeñarse en rechazar y deslegitimar el presente estado de cosas. Por otra parte, dicha conciencia alternativa sirve para *dinamizar* a personas y comunidades con su promesa de un tiempo y una situación diversos, hacia los que puede encaminarse la comunidad de fe. En este sentido, intenta hacer lo que ya ha hecho la tendencia conservadora: vivir en la apasionada anticipación de la novedad que Dios ha prometido y que con toda seguridad habrá de dar.

Según este modo de pensar, la palabra clave es *alternativa*, y todo ministro y toda comunidad proféticos habrán de esforzarse por dilucidar dicho concepto: ¿Alternativa a qué?, ¿de qué manera?, ¿con qué radicalidad? ¿Podría haber alguna alter-

nativa que evitara la «domesticación»? Y concretamente, ¿cómo presentar y hacer realidad alternativas en una comunidad de fe que, por regla general, ni siquiera comprende que existen alternativas o no está dispuesta a aceptarlas en el caso de que hagan su aparición? Se trata, pues, de una práctica del ministerio hacia la que realmente no existe muy buena disposición, ni siquiera entre sus supuestos fautores. Por eso deseo instar, y hacerlo de manera programática, a que todo acto de un supuesto ministro profético forme parte de todo un proceso tendente a suscitar, formar y reformar una comunidad alternativa. Y esto se aplica a cualesquiera facetas y prácticas del ministerio. Un criterio para medir nuestra inculturación consiste en que los diversos actos ministeriales (el asesoramiento, por ejemplo, o la administración y hasta la liturgia) se hayan hecho parte sustancial de nuestras vidas y funciones, en lugar de ser vistos como simples elementos del único ministerio profético de formación y reorganización de una comunidad alternativa.

Los calificativos funcionales *crítico* y *dinamizador* son importantes. Lo que quiero decir es que actualmente, como siempre, la cultura dominante es enormemente acrítica y no puede soportar una crítica seria y a fondo, por lo que intentará impedirle a toda costa. Pero, por otra parte, la cultura dominante es una cultura fatigada, prácticamente incapacitada para ser verdaderamente dinamizada en orden a las nuevas promesas provenientes de Dios. Por supuesto que a ninguno de nosotros le apetecen las críticas, pero también hemos de reconocer que tampoco nos entusiasma la idea de dinamizar o activar a nadie, porque ello requiere esfuerzo de nuestra parte. La tarea del ministerio profético consiste en ejercer a un tiempo la crítica y la dinamización, y diría que ninguna de las dos cosas por sí sola responde adecuadamente a nuestra mejor tradición. Nuestra tradición de fe da por supuesto que es precisamente la dialéctica entre ambas la que puede permitirnos ser auténticamente fieles a Dios. Y hasta podríamos sugerir que el optar por la crítica o por la dinamización constituye la tentación, respectivamente, del liberalismo y del conservadurismo. Los liberales son diestros en criticar, pero muchas veces no tienen una palabra de esperanza que decir; los conservadores, por su parte, se las pintan solos para ofrecer espléndidos futu-

2. Esta formulación está formalmente inspirada en la sociología de Peter L. BERGER y Thomas LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1979 (5ª ed.); Peter L. BERGER, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1971; Thomas LUCKMANN, *La religión invisible*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es la sustancia del ministerio profético, y no simplemente las elaboraciones formales. En este sentido, el tema ha sido perfectamente expuesto por Douglas HALL, *Lighten Our Darkness*, Westminster Press, Filadelfia 1976.

ros e inducir a visiones alternativas, pero no es frecuente que presten oídos a la oportuna crítica del profeta. Por lo que se refiere a quienes se nos ha confiado personalmente este ministerio, podemos observar que el ser requerido a permanecer allí donde se da esta dialéctica constituye una llamada que infunde enorme respeto. Y es muy fácil que cada uno de nosotros acabe cayendo de un lado o de otro.

Como punto de partida de estas consideraciones, propongo se acepte que nuestra concepción de la profecía proviene de la tradición mosaica de la Alianza. No pretendo minimizar las importantes aportaciones de la ciencia acerca de los antecedentes no-israelíticos de la profecía en Israel. Aportaciones que incluyen: *a)* los estudios del fenómeno cananeo del éxtasis, probablemente reflejados en los capítulos 10 y 19 del libro I de Samuel; y *b)* más recientemente, los indicios hallados en la ciudad mesopotámica de Mari relativos al carácter institucional de la profecía, tanto en el culto como en la corte³. Ambos tipos de pruebas arrojan considerable luz sobre las prácticas y convenciones de diverso origen que, indudablemente, Israel hizo suyas. Pero la misma tradición no es en absoluto ambigua a la hora de presentar la destacada figura de Moisés como origen de nuestra principal comprensión del tema. Es decir, que la configuración de Israel se produjo a partir de su propia experiencia y confesión de fe, y no a base de apropiarse elementos ajenos. Lo cual es fundamental para nuestro propósito, porque significa, paralelamente, que, si la iglesia quiere ser fiel a sí misma, ha de formarse y organizarse desde dentro de su

3. Los datos acerca del éxtasis profético han sido resumidos por Johannes LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Muhlenberg Press, Filadelfia 1962. Cfr. V. EPSTEIN, «Was Saul Also Among the Prophets?», en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 81 (1969), pp. 287-304. Habría que citar, además, el reciente trabajo comparativo de Thomas OVERHOLT, «The Ghost Dance of 1890 and the Nature of the Prophetic Process», en *Ethno-History* 21 (1974), pp. 37-63. Por lo que se refiere a Mari y otros materiales comparativos relativos a la profecía institucional, cfr. F. ELLENMEIER, *Prophetie in Mari und Israel*, E. Jungfer, Herzberg 1968; John H. HAYES, «Prophetism at Mari and Old Testament Parallels», en *Anglican Theological Review* 49 (1967), pp. 397-409; Herbert HUFFMON, «Prophecy in the Mari Letters», en *Biblical Archaeologist* 31 (1968), pp. 101-124, así como su reciente resumen, «Prophecy in the Ancient Near East», en *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplement*, Abingdon Press, Nashville 1976, pp. 697-700.

propia experiencia y confesión, y no bebiendo en fuentes ajenas a su propia vida. Soy consciente de que este parecer va en contra de la actual tendencia científica. Así, por ejemplo, Ronald Clements, en su obra *Prophecy and Tradition*⁴, ha corregido un tanto la postura que manifestaba en *Covenant and Prophecy*⁵. Actualmente se está reafirmando una especie de perspectiva «neo-Wellhauseniana», lo cual puede significar un importante correctivo a la síntesis elaborada por Gerhard von Rad. Sin embargo, yo insistiría en que pisamos suelo bastante firme si partimos de Moisés como el profeta paradigmático que trató de suscitar en Israel una conciencia alternativa.

Como muy recientemente han insistido George Mendenhall y Norman Gottwald, el ministerio de Moisés representa una ruptura radical con la realidad social del Egipto de Faraón⁶. Difícilmente podrá exagerarse el carácter de novedad y de radical innovación que suponen Moisés e Israel en aquel período. Probablemente, la mayoría de nosotros estamos tan familiarizados con estos relatos que nos hemos hecho insensibles a la radical y revolucionaria realidad social que se manifestó con Moisés. Es evidente que el nacimiento de Israel, de la mano de Moisés, no puede ser extrapolado de ninguna realidad anterior. Obviamente, ni la hipótesis Kenita ni el monoteísmo de la XVIII^a dinastía egipcia ni nada parecido podrá servirnos de ayuda. Aunque haya indicios de que el Dios de Israel es conocido como «el Dios de los padres» (cfr. Ex 15, 2), tal evidencia resulta, en el mejor de los casos, oscura. Sea como sea, la experiencia primordial del Exodo es decisiva, y no un mero recuerdo al que más tarde se limite a aludir la tradición. Por mucho que se acaben comprendiendo tales antecedentes, lo cierto es que *la aparición de una nueva realidad social no*

4. Ronald CLEMENTS, *Prophecy and Tradition*, John Knox Press, Atlanta 1975.

5. Ronald CLEMENTS, *Prophecy and Covenant*, (Studies in Biblical Theology, 43), Alec R. Allenson, Naperville (Ill.) 1965.

6. George MENDENHALL, *The Tenth Generation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1963, caps. 7-8; Norman GOTTWALD, «Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-monarchic Israel», en *Vetus Testamentum, Supplements* 28 (1974), y su libro de próxima publicación *A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1000 B.C.*, Orbis Books, Maryknoll.

tiene precedentes. El Israel del siglo XIII a.C. procede verdaderamente «ex nihilo». Y esta nueva realidad social nos remite a la categoría de «revelación»⁷. Israel sólo puede ser entendido en función de la nueva llamada de Dios y la afirmación por éste de una realidad social alternativa. La profecía nace precisamente en esos momentos en los que el nacimiento de una realidad socio-política es tan radical e inexplicable que no puede dejar de obedecer a una causa teológica. Una causa teológica sin realidad socio-política sólo interesa a los celosos de la religión a ultranza; y una realidad socio-política sin causa teológica no tiene por qué interesarnos a nosotros en este momento. Es el hecho de que una cosa nos lleve a la otra lo que nos obliga a hablar y a preguntarnos por la vocación profética⁸.

(1) La radical ruptura de Moisés e Israel con la realeza imperial es una ruptura bidimensional: por un lado, ruptura con la religión del triunfalismo estático; por otro, ruptura con la política de opresión y explotación. Moisés dismantela la religión del triunfalismo estático desenmascarando a sus dioses y haciendo ver que, en realidad, ni tienen poder ni son tales dioses. De este modo queda destruida la mítica legitimidad del mundo social del Faraón, pues se demuestra que dicho régimen apela a instancias sancionadoras que en realidad no existen. Las pretensiones míticas del imperio llegan a su fin con la eclosión de *la religión alternativa de la libertad de Dios*⁹. En lugar de los dioses de Egipto, creación de la conciencia imperial, Moisés desvela a Yahvé, el único soberano que actúa con libertad soberana, que no es extrapolado a partir de realidad

7. Véase la serie de artículos que aparecen en *Radical Religion 2* (1975), influenciados por la obra de Gottwald y que examinan las relaciones entre exigencias de la sociedad y exigencias de la revelación.

8. Este punto ha sido vigorosamente establecido por M. Douglas MEEKS, «The 'Crucified God' and the Power of Liberation» (Seminar Papers on Philosophy of Religion and Theology, American Academy of Religion [1974]), pp. 31-43.

9. El tema de la libertad de Dios es fundamental en todo el programa de Karl Barth. W. ZIMMERLI, en «Prophetic Proclamation and Reinterpretation» (cit. en nota 1), lo ha subrayado con expresividad: «La proclamación profética, pues, hace pedazos y transforma la tradición para anunciar el acercamiento del Viviente» (p. 100). Y es tarea de los teólogos de la liberación articular las implicaciones sociales de esta confesión teológica.

social alguna y que no está cautivo de ninguna percepción social, sino que actúa por propia iniciativa personal y en orden a sus propios fines.

Al mismo tiempo, Moisés dismantela la política de opresión y explotación a base de oponerle una *política de justicia y compasión*. La realidad que brota del Exodo no es tan sólo una nueva religión o una nueva idea religiosa o una visión de la libertad, sino el nacimiento de una nueva comunidad social en la historia, una comunidad que posee una encarnación histórica, que tiene que inventar leyes, pautas de gobierno y de orden, normas acerca del bien y del mal y criterios sancionadores de responsabilidad. Los participantes en el Exodo —para su sorpresa, indudablemente— se vieron envueltos en la formación deliberada de una *nueva comunidad social* que correspondiera a la visión de *la libertad de Dios*. Esa nueva realidad social, en absoluta discontinuidad con Egipto, perduró en su forma alternativa durante 250 años.

No comprenderemos el significado de la imaginación profética a no ser que logremos captar la conexión entre la *religión del triunfalismo estático* y la *política de opresión y explotación*. Karl Marx supo discernir dicha conexión cuando observó que la crítica de la religión es la crítica fundamental y la que ha de llevar a la crítica de la ley, de la economía y de la política¹⁰. Los dioses de Egipto son los señores incommovibles del orden, y exigen, sancionan y legitiman una sociedad de orden, que es precisamente lo que Egipto tenía. Como ha mostrado Frankfurt, en Egipto no hubo revoluciones ni rupturas en pro de la libertad. No hubo más que las adaptaciones políticas y económicas necesarias para propiciar el orden (el orden, “naturalmente”, del Faraón). De este modo, la religión de los dioses estáticos no es ni podrá ser nunca desinteresada, sino que habrá de servir, inevitablemente, a los intereses de sus responsables, de quienes «presiden» el orden y se benefician del orden. Y el buen funcionamiento de dicha sociedad da fe de la

10. La afirmación programática de Marx, en su «Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», es como sigue: «Así pues, la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica de la ley, y la crítica de la teología en crítica de la política» (*The Marx-Engels Reader*, [ed. R.C. Tucker] W.W. Norton, New York 1972, p. 13).

bondad de la religión, porque los reyes verdaderamente prosperan y los ladrillos son efectivamente fabricados.

Lo asombroso de la fe profética es que, gracias a ella, pudiera hacerse saltar la religión y la política imperiales. En lo religioso, los dioses fueron declarados no-dioses; en lo político, el carácter opresivo de la fabricación de ladrillos se mostró ineficaz e innecesario para la comunidad humana. Moisés no se limitó a introducir al nuevo Dios libre y el consiguiente mensaje de liberación social; más bien, su verdadera obra consistió precisamente en establecer el maridaje entre la *religión de la libertad de Dios* con la *política de la justicia humana*. Gracias, en última instancia, a Marx, podemos deducir de dichas tradiciones que, a fin de cuentas, no tendremos una política de justicia y compasión a menos que poseamos una religión de la libertad de Dios. Al fin y al cabo, hemos sido hechos a imagen de un Dios. Y tal vez no exista para nosotros investigación teológica más importante que la de discernir qué Dios es ése a cuya imagen hemos sido hechos. Es de suponer que nuestra sociología se derive de nuestra teología, esté legitimada por ésta y sea un reflejo de ella. Y si nos reunimos en torno a un dios estático del orden que protege exclusivamente los intereses de los «ricos», la opresión no puede hacerse esperar demasiado. Por el contrario, si se revela un Dios que es libre para ir y venir, libre con respecto al régimen socio-político e incluso contrario a él, libre para oír y hasta para responder al clamor de los esclavos, libre de todo concepto de divinidad definido por el imperio, entonces será un Dios que tenga que ver con la sociología, porque la libertad de Dios se dejará ver en las tejas donde se hacen los ladrillos y se manifestará como justicia y compasión.

Tengo la sensación de que hemos escindido estos dos asuntos con demasiada facilidad, aunque no sin motivo. La tendencia liberal ha consistido en preocuparse por la política de la justicia y la compasión, pero desinteresándose en gran parte de la libertad de Dios. De hecho, a los liberales les ha costado bastante imaginar que la teología pudiera tener importancia, porque toda ella les parecía irrelevante, y pensaban que el problema de Dios podía ser dejado tranquilamente en manos de otros que aún se preocupaban por tales asuntos. Consecuentemente, el radicalismo social ha sido como una flor

separada de sus raíces y carente de sustento, sin otra instancia sancionadora que la de la valentía humana y las buenas intenciones. La tendencia predominante en el campo conservador, por el contrario, ha consistido en preocuparse intensamente por Dios; pero lo han hecho de un modo acrítico, hasta el punto de no haber entendido que el Dios del bienestar y del orden es precisamente el origen de la opresión social. De hecho, puede afirmarse que los conservadores no-proféticos no se han tomado a Dios lo bastante en serio como para captar que nuestro discernimiento de Dios tiene unas considerables consecuencias sociológicas. Y entre los liberales –para quienes Dios es sociológicamente irrelevante– y los conservadores –cuyo uso de una noción de Dios por razones sociales es puramente inconsciente, porque de hecho no ven cómo pueden ir unidas ambas cosas– hay muy poco que escoger. De momento, basta con insistir en que Moisés, paradigma del profeta, llevó la alternativa en ambas direcciones: una religión de la libertad de Dios como alternativa a la estática religión imperial del orden y del éxito; y una política de justicia y compasión como alternativa a la política imperial de opresión. El punto a considerar por la imaginación profética es que no existe libertad de Dios sin una política de justicia y compasión, y que no hay política de justicia y compasión posible sin una religión de la libertad de Dios.

El programa de Moisés no consiste en liberar a un pequeño grupo de esclavos ayudándoles a huir del imperio (aunque esto es bastante importante, especialmente cuando resulta que uno forma parte de ese pequeño grupo). Su empresa, más bien, consiste nada menos que en atacar a la conciencia del imperio, y nada menos que con el fin de acabar tanto con los usos sociales como con las pretensiones míticas de dicho imperio. Israel surgió –no exactamente por obra de Moisés, aunque tampoco sin su influjo– como una auténtica comunidad alternativa. La tradición profética es perfectamente consciente de que ofrece una verdadera alternativa a una teología de la esclavitud de Dios y a una sociología de la esclavitud del hombre. Esta verdadera alternativa, que nos ha sido confiada a quienes soportamos la mencionada vocación, no hunde sus raíces en una teoría social ni en una justificada indignación ni en un puro altruismo, sino en la misma y verdadera alternativa que

es el propio Yahvé. Yahvé hace posible y exige una teología y una sociología alternativas. La profecía arranca del hecho mismo de percibir cuán verdaderamente «alternativo» es Yahvé.

(2) La conciencia alternativa operada a través de Moisés se caracteriza por su capacidad crítica y dinamizadora. Más adelante veremos esto con más detalle; pero de momento conviene hacer las presentes observaciones. El relato del Exodo pretende mostrar la radical crítica y el no menos radical desmantelamiento del imperio egipcio. Al principio (Ex 5, 7-10), los egipcios están en pleno apogeo y con toda su fuerza. No hay nada que se oponga a su poder y no están sujetos a nadie:

«Que se aumente el trabajo de estos hombres para que estén ocupados en él y no den oídos a palabras mentirosas». Salieron los capataces del pueblo y los escribas y hablaron al pueblo diciendo: «Esto dice Faraón...» (Ex 5, 9-10).

Obsérvese cómo el estilo pretende provocar la ira y expresar el profundo resentimiento contra todo el sistema. Pero el relato prosigue, y al final aquellos mismos capataces y escribas son vencidos, humillados y borrados de la historia:

«Los egipcios que ahora veis, no los volveréis a ver nunca más» (Ex 14, 13).

«Aquel día salvó Yahvé a Israel del poder de los egipcios; e Israel vio a los egipcios muertos a orillas del mar» (Ex 14, 30).

Desde el principio hasta el final, el relato va mostrando, sin prisa alguna por concluir, cómo las pretensiones religiosas de los dioses de los egipcios quedan invalidadas por este Señor de la libertad. Con morosa delectación, el relato pone de manifiesto cómo la política de opresión queda superada por la práctica de la justicia y la compasión. Y entre ambos extremos, del comienzo y del final, el momento del «desmantelamiento» lo constituye el ciclo de las plagas, una narración que no puede ser referida demasiado a menudo, porque atestigua lo que no puede ser explicado, y menos aún por la razón del imperio. La cosa sucede del siguiente modo: en las dos primeras plagas (la de la conversión en sangre de las aguas del Nilo y la de las ranas), a la eficaz intervención de Moisés y Aarón responde la «técnica» de los egipcios. Son dos plagas que no sirven para

cambiar nada y que no ponen en peligro el poder de Egipto. El imperio sabe perfectamente jugar al «hagas lo que hagas, yo sé hacerlo mejor». Pero entonces sobreviene la tercera plaga:

«Aarón extendió su mano con el cayado y golpeó el polvo de la tierra; y hubo mosquitos sobre los hombres y sobre los ganados. Todo el polvo de la tierra se convirtió en mosquitos sobre todo el país de Egipto. Los magos intentaron hacer otro tanto con sus encantamientos, pero no pudieron» (Ex 8, 13-14).

¡El imperio egipcio no pudo! ¡Tampoco pudieron los dioses de Egipto ni los científicos del régimen! ¡La religión imperial había muerto! ¡La política de opresión había fracasado! Esta es la crítica definitiva: que el pretendido poder de la cultura dominante, tan seguro de sí, se revela como un fraude. No se trata de una crítica hecha de murmuración y de denuncia, sino de la simple constatación de que las falsas pretensiones de autoridad y de poder no son suficientes para cumplir las promesas; son impotentes ante la faz del Dios libre. Y el que sus fautores perezcan a la orilla del mar sólo es cuestión de tiempo.

Pero la crítica tiene aún otra dimensión. J. Plastaras¹¹ ha detectado cómo el relato de la liberación comienza con la afligida queja de Israel en Ex 2, 23-25:

«Y los hijos de Israel, que gemían bajo la servidumbre, clamaron; y su clamor, que brotaba del fondo de su esclavitud, subió hasta Dios. Y oyó Dios sus gemidos y se acordó de su alianza... Y miró Dios a los hijos de Israel y vio su situación.»

Más adelante insistiré en cómo la verdadera crítica arranca de la capacidad de afligirse, porque éste es el modo más visceral de hacer saber que las cosas no marchan como es debido. Sólo en el imperio nos vemos apremiados, urgidos e «invitados» a aparentar que las cosas van estupendamente, tanto en el decanato como en el matrimonio o en la sala del hospital. Y mientras el imperio pueda mantener la ficción de que las cosas marchan debidamente, no habrá verdadera congoja ni se producirá una crítica seria.

11. James PLASTARAS, *The God of the Exodus*, Bruce Publishing Company, Milwaukee 1966, cap. 3.

Pero piénsese lo que ocurre si el Exodo constituye el vagido primigenio que hace posible el comienzo de la historia¹². El verbo «clamar» (*za'ak*) contiene una cierta ambigüedad, porque, por una parte, significa un grito de miseria y de desdicha, teñidas de autocompasión; y, por otra, sirve también para referirse a la presentación oficial de una queja legal, en la que la persona afligida es el querellante. Como ha observado Erhard Gerstenberger¹³, es más característico de Israel el quejarse que el lamentarse; es decir: Israel no manifiesta resignación, sino que más bien expresa un sentido «militante» de considerarse agraviado, con la profunda esperanza de que ha de ser oído y respondido. Así pues, la historia de Israel comienza el día en que su pueblo ya no se dirige a los dioses egipcios, que ni van a escuchar ni son capaces de responder. La vida de libertad y de justicia sobreviene cuando se atreven a optar por la libertad del Dios libre y en contra del régimen.

La aflicción de Israel –tal vez autocompasión, y con toda seguridad queja, pero nunca resignación– es el comienzo de la crítica. Se ha hecho evidente que las cosas no son como deberían ser ni como habían sido prometidas ni como tienen que ser y habrán de ser. La expresión pública del daño padecido es un primer e importante paso de la demoledora crítica que habrá de propiciar el surgimiento de una nueva realidad teológica y social. Y de ese grito con el que se inicia la historia acusa recibo Yahvé a medida que la historia va cobrando vigor:

«Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; ya conozco sus sufrimientos y he bajado para librarle de la mano de los egipcios...» (Ex 3, 7-8).

12. Sobre el significado de la expresión «vagido primigenio», cfr. Arthur JANOS, *The Primal Scream*, Putnam, New York 1970. Dorothee SÖLLE, en *Suffering*, Fortress Press, Filadelfia 1975 (trad. cast.: *Sufrimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978), ha mostrado cómo la expresión de la queja es el comienzo de la liberación.

13. Erhard GERSTENBERGER, «Der klagende Mensch», en (Hans Walter Wolff, ed.) *Probleme biblischer Theologie*, Kaiser Verlag, Munich 1971, pp. 64-72. Véase su importante distinción entre *queja* y *lamento*: «Jeremiah's Complaints», en *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), p. 407, n. 55.

«Así pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve: yo te envío...» (Ex 3, 9-10).

Ese clamor, que constituye la crítica primigenia, se articula de nuevo en Ex 8, 22. Pero ahora Moisés y Aarón saben que la intervención y la intercesión deben solicitarse a Yahvé, el Dios de la libertad, y no a los no-dioses de Egipto. Con todo, en Ex 5, 8 y 5, 15 aún se clama al Faraón, se espera del imperio ayuda y alivio: «Por eso claman diciendo: “vamos a ofrecer sacrificios a nuestro Dios”... Entonces los escribas de los hijos de Israel fueron a quejarse a Faraón...»

Hacia la mitad del ciclo de las plagas, Israel ya se ha desenganchado del imperio, ya no le invoca, ya no espera nada de él, ya no le reconoce en absoluto, ya es consciente de que no puede cumplir sus promesas y de que no se le debe nada ni nada hay que esperar de él. Esta es la crítica definitiva, la que habrá de desembocar en el «desmantelamiento».

A lo largo del relato, la crítica va avanzando y creciendo progresivamente. El grito de aflicción deja de dirigirse a quienes no son capaces de escuchar, para volverse hacia el único que puede ayudar. Como ha sugerido Dorothee SÖLLE¹⁴, la crítica profética consiste en movilizar al pueblo para que tome conciencia de su auténtica e incesante aflicción y enseñarle a apartarse de quienes, aun oyendo sus quejas, son incapaces de escucharlas y sólo reaccionan con la indiferencia. Indudablemente, la historia consiste, ante todo, en hablar y ser respondido, en gritar y ser escuchado. Y si es así, quiere decir que no puede haber historia en el imperio, porque en él los gritos nunca son escuchados ni las palabras son respondidas. Y si el

14. D. SÖLLE (*Suffering* [cit. en nota 12], p. 73) explica cómo ese movimiento que va del desamparo al poder pasa a través de expresiones públicas de lamentación, de queja y de protesta. Describiendo la impotencia que se deriva de la dificultad para expresarse con palabras, Graham GREENE (*The Honorary Consul*, Simon and Schuster, New York 1973, p. 66) hace ver el contraste que suponen los que incluso carecen de toda palabra: «La mayor parte de sus pacientes de clase media solían emplear al menos diez minutos para explicar una simple gripe. Sólo en el barrio de los pobres se encontraba siempre con enfermos que sufrían en silencio, con gentes que ni siquiera tenían un vocabulario suficiente para explicar la naturaleza, la localización o la intensidad de su dolor».

cometido de la profecía consiste en capacitar al pueblo para que se comprometa en la historia, entonces significa evocar gritos que esperan respuesta, aprender a dirigirlos adonde habrán de ser tomados en serio, y dejar de acudir al insensible y embotado imperio, que nunca tuvo verdadera intención de responder.

Curiosamente, la crítica que supone el grito se intensifica a medida que avanza el relato. En Ex 11, 6 y 12, 30 el poderoso imperio prorrumpen en un auténtico clamor:

«Y se elevará en todo el país de Egipto un clamor tan grande como nunca lo hubo ni habrá» (11, 6).

«Se levantó Faraón aquella noche, con todos sus servidores y todos los egipcios; y hubo gran clamor en Egipto, porque no había casa donde no hubiese un muerto» (12, 30).

En ambas ocasiones, el clamor guarda relación con la matanza de los primogénitos, los nacidos para gobernar. Lo cual resulta sumamente irónico, porque el sistema, tan insensible y tan seguro de sí, se ve reducido a desempeñar el papel de indefenso suplicante. El clamor de Israel se convierte en grito pujante, mientras que el de Egipto es un clamor de desolador desamparo. Pero ya es demasiado tarde. La historia ha comenzado, y el nuevo Dios ha tomado la iniciativa en favor de la nueva comunidad. Al imperio no le queda sino lamentar sus largos días de despreocupación y afligirse por sus dioses del orden y su política de injusticia, todo lo cual ha llegado a su fin. La crítica ha alcanzado su objetivo.

(3) La conciencia alternativa ocasionada por Moisés proporciona además un modelo de dinamización. Moisés y el relato que nos ocupa crean verdaderamente el sentido de unas nuevas realidades en las que poder confiar y esperar, precisamente cuando las viejas realidades nos habían dejado sin esperanza. Es cometido del profeta dar expresión a las nuevas realidades frente a aquellas otras realidades, más visibles, del viejo orden. La dinamización va íntimamente unida a la esperanza. Lo que nos dinamiza no es lo que ya poseemos, sino lo que nos ha sido prometido y está a punto de dársenos. Los liberales tienden a quejarse amargamente y a polemizar; pero, por falta de fe o incluso por mala fe, muchos de ellos no creen

que se nos vaya a dar nada en absoluto. Egipto carecía de energía y dinamismo precisamente porque no creía que hubiera sido prometida ni fuera a ser concedida cosa alguna. Como cualquier «ahora» imperial con pretensiones de eternidad, Egipto creía que todo estaba ya dado, contenido y poseído. Si hay algo en lo que la mayoría de nosotros estamos manifiestamente de acuerdo, es en esto. No creemos que vaya a haber novedad alguna, sino tan sólo que habrán de producirse simples movimientos de las piezas para configurar las cosas de distinta manera.

Es precisamente el profeta el que alza su voz para hablar contra semejantes manipulaciones y el que puede dinamizar la realidad hacia futuros auténticamente nuevos y no «derivados». En este sentido, deseo indicar tres dimensiones dinamizadoras de este relato que resultan importantes para la imaginación profética.

En primer lugar, el dinamismo proviene de la aceptación de la oscuridad insondable¹⁵. Esta oscuridad, dotada de un poder pavoroso, se manifiesta aquí en la dureza de corazón. Este tema impregna el extraño texto que nos ocupa. En cada una de las ocasiones (con motivo de las sucesivas plagas) se afirma no que el corazón del Faraón sea duro, sino que Yahvé se lo endurece. Es la forma peculiar de Yahvé de acabar con el imperio. Es la misteriosa forma que tiene Yahvé de presentar la posibilidad de la libertad histórica. Hay aquí más de lo que podemos comprender; pero, cualquiera que sea su significado, es preciso partir del convencimiento de que Dios actúa «a ambos lados de la calle». Los que desesperan no ven cómo puede sobrevenir la novedad, cómo puede ser vencido el mal ni cómo puede brotar futuro alguno de un presente totalitario. Pero esta tremenda declaración programática (que «Yahvé endurece el corazón del Faraón») está afirmando que, en medio

15. D. HALL, en *Lighten Our Darkness* (cit. en nota 2), examina acertadamente el tema de la oscuridad como palestra del sufrimiento, la muerte y la libertad. Y concluye su estudio diciendo: «Los hombres de la cruz, los que mencionan la oscuridad, no pueden apelar a la luz absoluta ni a visión inmaculada alguna, ni de Dios ni del hombre. Esto, para ellos, como para todos los que en el pasado se han visto cogidos por la lógica de la cruz, es cuestión de fe» (p. 225).

de la oscuridad, hay algo «en marcha» que ni siquiera el señor de la oscuridad es capaz de discernir. ¡Resulta extraño que ni Egipto ni Israel comprendan cuál es ese movimiento que se produce en la oscuridad! Israel no está más «en el secreto» de la libertad de Dios que Egipto. Y cuando Israel suspira por saber demasiado acerca de dicha libertad, fácilmente desempeña el mismo papel que Egipto. En cualquier caso, este relato no ignora que la oscuridad puede serle confiada a Israel como, sin duda alguna, no puede serle confiada al Faraón. Lo cual resulta realmente dinamizante, porque la comunidad alternativa se atreve a afirmar cómo van a desarrollarse los acontecimientos. Dicha comunidad sabe lo que el Faraón no sabe. Sabe, pero no comprende. Sabe porque se ha sometido; y ese sometimiento se inició cuando el clamor fue dirigido al que era libre. Hay una nueva energía y un nuevo dinamismo en descubrir a quien puede serle confiada la oscuridad y de quien puede uno tener la seguridad de que es más poderoso que quien aparentemente gobierna el reino de la luz.

En segundo lugar, en Ex 11, 7 hay una maravillosa afirmación de una nueva realidad que innegablemente ha de ser dinamizadora: «Pero entre los hijos de Israel ni siquiera un perro ladrará ni contra hombre ni contra bestia; para que sepáis cómo Yahvé hace distinción entre Egipto e Israel». Debido a nuestros doctos métodos, tal vez se nos pase por alto la fuerza que hay en este texto. Es demasiado terrible para encuadrarlo en una «doctrina de la elección». Pero ocurre que no está inserto en una doctrina, sino en un relato y en un recuerdo no verificado que debemos respetar en toda su audacia. No se trata de teología especulativa, sino de una noticia para ese momento y para esa comunidad concreta. El Dios que habrá de decidir no es el comfortable dios del imperio, gordo él y bien alimentado para que se mantenga neutral y distraído, sino más bien el Dios atento a las realidades, a quien no le asusta tomar partido, que en el «Consejo divino» se sienta inquieto sobre el borde de su silla, vigilando atentamente sus especiales intereses. Por el contrario, el proceder de los dioses unificadores del imperio consiste en no tomar partido y, haciendo alarde de tolerancia, manifestar su eterno agrado por el modo en que marchan las cosas.

Podemos hacer aquí una pausa para observar el tipo de reflexión teológica que adopta este fundamental relato profético. La verdad es que aquí no tiene mucho que hacer el teólogo sistemático. Ningún profeta ve jamás las cosas bajo el aspecto de la eternidad. Se trata de una teología que es siempre partidista, siempre para el momento concreto, siempre para la comunidad concreta; una teología que se contenta con ver tan sólo una parte del conjunto y con hablar tan sólo de ello, aun a riesgo de contradecir el resto¹⁶. Los imperios prefieren a los teólogos sistemáticos que ven todo el conjunto, que comprenden a una y otra parte y que consideran la polémica como algo indigno de Dios y originador de disensiones contrarias al bien común. Sin embargo, ¡qué afirmación [la de Ex 11, 7] tan dinamizadora! Recuerda a Andrew Young, que toma partido por los perdedores y por las impotentes gentes marginadas, que aún no ha cedido al cinismo del «doble lenguaje» del habla del imperio, que no teme hablar antes de tener todos los datos y se atreve a afrentar a quienes piensan de un modo más sutil. Lo que se susurra al oído en los cuarteles es que está «emperrado» en sus compromisos y que esto no va a gustarle al Faraón.

Vista a distancia, esta escueta afirmación es alta teología. Es, a fin de cuentas, el evangelio: *Dios está por nosotros*. En el imperio, ningún dios está «por» nadie. Todos ellos son viejos dioses a los que todo les trae sin cuidado, que lo han intentado todo una sola vez y que tienen un «comité» que estudia todos los demás asuntos. A Moisés y a Israel la fuerza dinamizadora no les viene de ninguna estrategia sociológica ni de presentimiento alguno acerca de la dinámica social, sino de la libertad de Dios. Por eso, lo que yo trato de urgir a quienes aspiran (aspiramos) a ser profetas es que no olvidemos realizar nuestro trabajo de búsqueda de la identidad de Dios, y que seamos conscientes de que nuestro discernimiento de Dios es uno de los puntos de máxima tensión de la comunidad humana.

16. Es característico de los profetas el hacer una teología partidista «desde abajo», mientras que la conciencia regia siempre desea formularla «desde arriba». Cfr. R. M. BROWN, «The View from Below», en *A.D.* 6 (Septiembre de 1977), pp. 28-31. A este respecto, la Conferencia de Detroit sobre «Teología en América» habló de una «hermenéutica de la sospecha», postura relacionada con la teología «desde abajo».

En tercer lugar, el gran cántico de Moisés (Ex 15, 1-20) es el más elocuente, liberador y liberado de los cánticos de Israel. La última realidad dinamizadora es una doxología en la que los cantores centran su atención en Aquel que es libre, y al ejecutar el cántico hacen suya la libertad de Dios. En su reciente tipología, David Noel Freedman pone este cántico al inicio del período del yahvismo mosaico militante¹⁷. Al hacer el estudio de los nombres divinos, observa el reiterado uso del nombre mismo de la libertad que Egipto no fue capaz de tolerar y que los esclavos no pudieron anticipar. El hecho de decir el nombre proporciona ya el lugar en el que puede vivir una comunidad alternativa. Por eso los profetas pudieron reflexionar sobre el nombre de Dios, sobre lo que su nombre es y significa, sobre el lugar en el que puede ser pronunciado y la persona que puede hacerlo. El nombre tiene algo de directo y de primitivo en estos primigenios cánticos de fe y de libertad. Egipto está acostumbrado a rodear el nombre de adjetivos y toda clase de especificaciones, pero la comunidad de justicia que practica la libertad de Dios no puede detenerse en tales cosas.

La profecía no puede ser separada demasiado tiempo de la doxología; de lo contrario, o bien acabará marchitándose o bien se transformará en ideología. Abraham Heschel ha visto estupendamente cómo la doxología es el último acto pleno de la libertad y la justicia humanas¹⁸. La comunidad profética podría ponderar cuáles son las condiciones previas de la doxología y qué es lo que ocurre cuando las doxologías, que han de dedicarse al «Único», son sustituidas por los estribillos de televisión que proclaman la ideología del consumismo y que a veces nos sorprendemos cantándonoslos a nosotros mismos y a los demás. En semejante mundo puede que no haya profeta alguno, y ciertamente no hay libertad. En semejante mundo,

17. David Noel FREEDMAN, «Pottery, Poetry and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry», en *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), pp. 5-26; «Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry», en (Frank M. Cross, Werner E. Lemke y Patrick D. Miller, Jr., eds.) *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1976, pp. 55-107.

18. Abraham HESCHEL, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford 1965, cap. 6 y *passim*.

donde los estribillos reemplazan a la doxología, Dios no es libre y la gente no sabe nada de justicia ni de compasión.

El vigor y el dinamismo de la doxología de Moisés incluye:

- (a) La pronunciación de un nuevo nombre que redefine toda la percepción social.
- (b) La revisión de una improbable historia de inversión, en la que queda invalidada la realidad imperial. (Evidentemente, no es éste el tipo de historia que se enseña en la escuela de la corte).
- (c) La exigencia de que se decrete la libertad en la danza, la libertad de los cuerpos libres, sobre los que el Faraón ya no podía tener dominio (Ex 15, 20). (Podríamos meditar sobre la pérdida de libertad que han experimentado nuestros cuerpos y sobre las dimensiones ideológicas de la actual irritación en torno a la sexualidad humana).
- (d) La culminación en la entronización; la afirmación de la única realidad que Egipto no podía permitir o tolerar: «¡El Señor reinará por siempre jamás!» (Ex 15, 18). (Y debemos aprender que tales doxologías resultan siempre polémicas; el contrapunto implícito, únicamente susurrado, es siempre: «...y no el Faraón»).

Se trata tan sólo de un poema, y podríamos decir con toda razón que el cantar un cántico no transforma la realidad. Sin embargo, no debemos afirmar esto con demasiada convicción. La evocación de una realidad alternativa consiste, al menos en parte, en la lucha por el lenguaje y la legitimación de una nueva retórica. El lenguaje del imperio es, indudablemente, el lenguaje de la realidad manejada, de la producción, el horario y el mercado. Pero ese lenguaje nunca permitirá ni originará la libertad, porque no hay en él novedad alguna. La doxología es el desafío último al lenguaje de la realidad manipulada, y sólo ella constituye el «universo de discurso» en el que es posible el dinamismo, la energía¹⁹.

19. Sobre la decisiva importancia del «universo de discurso» para la posibilidad de la fe, véase especialmente Rubem ALVES, *Tomorrow's Child*, Harper and Row, New York 1972 (trad. cast.: *Hijos del mañana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975).

Merece la pena preguntarse cómo puede practicarse en el imperio el lenguaje de la doxología. Sólo allí donde hay doxología hay algún brote de compasión, porque la doxología niega abiertamente toda ideología con pretensiones de obligatoriedad. Sólo allí donde hay doxología puede haber justicia, porque tales cánticos transforman el miedo en dinamismo y energía.

No vamos a detenernos ahora a examinar de cerca el segundo y el tercer memorial mosaico de la estancia en el Sinaí, aunque valdría la pena hacerlo. El tema del desierto suscita el problema de la hartura inmovilizadora; el tema del Sinaí habla de la libertad de Dios en favor del prójimo. Tomada en su conjunto, la tradición mosaica afirma tres cosas:

1. La vida alternativa se vive en esta concretísima comunidad histórica y creadora de historia.
2. Esta comunidad realiza una labor crítica y dinamizadora en virtud de sus particulares recuerdos, que conllevan una discontinuidad y una auténtica ruptura con la realidad imperial.
3. Esta comunidad, reunida en torno a los recuerdos, es consciente de haber sido determinada y estar a disposición de un Dios incompatible con el imperio, en el que hasta el momento no ha tenido cabida.

2

La conciencia monárquica: contrarrestar la contra-cultura

Hemos tratado de dar a entender que a Moisés le interesaba, ante todo, formar una «contra-comunidad» dotada de una «contra-conciencia». Y al hacerlo, hemos evitado cuidadosamente establecer cualquier vinculación fundamental entre imaginación profética y acción social, porque creemos que Moisés no se embarcó en nada parecido a lo que nosotros entendemos por «acción social». Moisés no se entregó a combate alguno por transformar un determinado régimen; lo que más bien le preocupaba era la conciencia que sustentaba y hacía posible semejante régimen. No voy a decir que el evangelio no requiera en ocasiones emprender determinadas acciones de carácter político. Pero éstas no guardan una relación intrínseca ni son el objetivo central del ministerio profético en mayor medida de lo que pueden serlo la visita a un hospital o un servicio cívico. Tampoco le interesaba a Moisés lograr una mejora de la sociedad mediante el «arrepentimiento» del régimen, sino más bien el absoluto desmantelamiento del mismo, en orden a hacer posible el surgimiento de una nueva realidad. Por lo que puede deducirse de Moisés, la imaginación profética se interesa por asuntos políticos y sociales, pero con la misma intensidad con

que se interesa por asuntos lingüísticos y epistemológicos. Puede que todo esto no sea más que enredarse en simples distinciones verbales; pero deseo insistir en ello por dos razones: en primer lugar, porque el objetivo del profeta es algo mucho más radical que el mero cambio social; y en segundo lugar, porque los problemas que ocupan a la tradición mosaica son mucho más profundos que los asuntos que nosotros solemos considerar como «acción social».

La conciencia alternativa de Moisés tenía unas consecuencias extraordinariamente radicales tanto para la religión como para el orden social y político. En primer lugar, el concepto de «libertad de Dios» probablemente es bastante más de lo que, a la larga, puede sostener cualquier movimiento religioso. Como ha observado Karl Barth, el conflicto entre revelación y razón no afecta únicamente a otras religiones o a religiones «falsas», sino a la misma «religión de la revelación cristiana». En segundo lugar, el concepto de justicia y compasión humanas casi nunca constituye un factor primordial en el ordenamiento de una comunidad. De hecho, la mayor parte de las comunidades encuentran el modo de relegarlo a último lugar, sin jamás considerarlo como el primer problema de la realidad humana. Es muy posible que las perspectivas que se derivan del ministerio de Moisés sean demasiado radicales para cualquier comunidad histórica, tanto desde el punto de vista de postulados teológicos como en términos de realizaciones sociales.

Por emplear una analogía, es evidente que la militancia y la radicalidad de la comunidad cristiana primitiva no tardaron en verse comprometidas. De hecho, John Gager¹ ha afirmado que, si dicha comunidad no hubiera cambiado y decidido aceptar en cierta medida la cultura, habría desaparecido como una de tantas extravagancias sectarias. Tal vez haya que concluir que la visión que se deriva de Moisés sólo es viable en una comunidad «intencional» cuya pasión por la fe esté deliberadamente vinculada a la supervivencia frente a una cultura dominante hostil. Es decir: semejante visión radical es más propia de un talante sectario y marginal dentro de la comunidad. Tal tipo de situaciones precarias parecen realmente exigir esa radi-

1. John GAGER, *Kingdom and Community*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1975.

calidad. Por el contrario, las situaciones de aceptación cultural engendran una complacencia acomodaticia.

Por eso, a la hora de hacer uso de nuestra perspicacia sociológica en relación a las dimensiones sociales del conocimiento, el lenguaje y el poder, no hemos de pasar por alto nuestra propia sociología y las maneras en que ésta se adueña tanto de nuestra fe como de nuestra ciencia². Tal vez la minoritaria comunidad de los esclavos y las comadronas fuera capaz de afirmar la libertad de Dios precisamente porque no disponían de otro modo legítimo de hacer frente a la estática religión triunfal, dado que cualesquiera otros dioses menos libres ya habían sido co-optados. Tal vez la minoritaria comunidad de los esclavos es capaz de afirmar la política de justicia y compasión porque no hay ninguna otra visión social en la que mantenerse en actitud de protesta contra el carácter opresivo de la situación. Como ha encarecido George Mendenhall, la intención social de un Dios verdaderamente trascendente consiste en disponer de un tribunal de apelación contra los supremos tribunales y sentencias de la sociedad que nos rodea³. Por eso un Dios realmente libre resulta esencial para las gentes marginadas, si es que éstas desean gozar de una base legítima y permanente desde la que poder oponerse al opresivo «orden del día». Pero entonces se sigue que para quienes regulan y se benefician del «orden del día», un Dios verdaderamente libre no es necesario ni deseable; tal vez ni siquiera sea posible.

Dado el contexto social de la mayor parte de las iglesias en Norteamérica, estas cuestiones pueden darnos bastante que pensar. Parece lógico afirmar que la radicalidad del fenómeno

2. R. W. FRIEDERICKS (*A Sociology of Sociology*, Free Press, New York 1970) ha descrito con agudeza los intereses de los sociólogos y su influencia en la ciencia. Para el modelo que aquí tratamos de desarrollar, las relaciones son dignas de observarse. Así, los paradigmas de *sistema y conflicto*, que Friedericks usa para la sociología, pueden tener su correlato en las tradiciones monárquica y mosaica de Israel.

3. Esta particular opinión fue expresada en una conferencia que pronunció en Saint Louis (Mo.) en 1976, pero en el mismo sentido se mueve su línea general de argumentación. Por otra parte, esta intuición teológica no deja de guardar relación con su manera de entender la tribu y la ciudad. Cfr. George MENDENHALL, «Sociology Organization in Early Israel», en (Frank M. Cross, Werner Lemke y Patrick D. Miller, Jr., eds.) *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1976, pp. 132-151.

mosaico no puede ser separada del contexto social de los *'api-ru*. De donde puede seguirse que la libertad de Dios y la política de justicia no encuentran tan fácil adhesión entre nosotros, supuesto nuestro marco social y nuestro consiguiente mundo de intereses religiosos. Sabemos lo bastante para ser conscientes de que, en el mejor de los casos, nuestra religión nunca es desinteresada. Lo único que intento aquí es poner de relieve la dificultad que supone el hecho de que tampoco la religión mosaica y profética sea desinteresada. Y en realidad, esta tradición del ministerio difícilmente puede entenderse o practicarse sin aceptar al mismo tiempo los intereses a los que sirve.

Sirva lo anterior de introducción a la aparición de un profundo problema en la fe y la historia de Israel. La revolución de Moisés, tanto religiosa como política, pudo mantenerse como realidad social viable hasta el año 1000 a.C. Lo cual no es pequeña hazaña si se consideran las dificultades habidas para hacer perdurar ciertas revoluciones de nuestra historia reciente, como son, por ejemplo, la francesa, la americana, la rusa o la china. Cuando llega al trono Salomón en el año 962 (tras cuarenta años de inteligente, a la vez que ambiguo, reinado de David), se produjo un cambio radical en los fundamentos de la vida y la fe de Israel. Aunque dicho cambio había sido indudablemente iniciado y alentado por David, se manifiesta de un modo mucho más claro y menos ambiguo con Salomón⁴. Hoy resulta bastante evidente que todo el programa de Salomón se redujo a proteger sus personales intereses, con el único objetivo de lograr su propio afianzamiento como rey y el de la dinastía. Consistió en lo que Alberto Soggin ha llamado un «programa de sincretismo patrocinado por el estado» que, naturalmente, significó el progresivo abandono de la radicalidad del sueño mosaico. Programa que incluye:

- (1) Un harén que, además de servir de medio para propiciar matrimonios políticos, probablemente refleja la

4. Cfr. George MENDENHALL, «The Monarchy», en *Interpretation* 29 (1975), pp. 155-170; Frank M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, pp. 237-241. Cross califica a la corte de David de «rústica», término habitualmente empleado para referirse tan sólo a la corte de Saúl.

- preocupación por una fertilidad auto-generada. (La finalidad de un harén en términos de auto-afianzamiento puede ser entendida en absoluto contraste con la suerte de las comadronas del período mosaico [Ex 1, 15-22]).
- (2) Un sistema de tributación por distritos, facilitado por el desplazamiento de clanes y tribus, que hacía más eficaz el control por parte del estado. (Ciertamente, la supresión deliberada de la recaudación por tribus era algo esencial al estatismo de Salomón).
 - (3) Una complicada burocracia que, a imitación de los grandes imperios, sirvió para institucionalizar la «razón técnica». (Y por supuesto que la razón técnica es intrínsecamente conservadora y prácticamente inmune a los problemas de justicia y de compasión).
 - (4) Un ejército permanente, con lo que el tema del armamento ya no dependía de la opinión pública y del auténtico interés nacional; más aún: ni siquiera de la antigua noción del ímpetu del espíritu de Dios.
 - (5) Una verdadera fascinación por la sabiduría que, además de significar una imitación de los grandes regímenes, representó un auténtico esfuerzo por racionalizar la realidad, es decir, por organizarla en porciones razonables.

Todo esto, en la época salomónica, se produjo bajo la impresionante sombrilla protectora del templo de Jerusalén, indiscutible quintaesencia de la canaanización de Israel⁵. George Mendenhall⁶ ha descrito acertadamente la empresa salomónica como la «paganización de Israel», es decir, como el retorno a los presupuestos religiosos y políticos de la situación imperial pre-mosaica; lo cual equivale a decir que el esfuerzo salomónico no se redujo exclusivamente a renunciar a la revolución, sino que supuso también una aceptación consciente de la realidad pre-profética. (Y es digno de observarse cómo varían nuestros modos de apreciar las cosas. El mismo proceso que Mendenhall describe como «paganización» es el que, en

5. Los datos a este respecto han sido resumidos por G. Ernest WRIGHT, *Biblical Archaeology*, Westminster Press, Filadelfia 1957, cap. 3.

6. George MENDENHALL, «The Monarchy» (cit. en nota 4), p. 160.

otro contexto, Gerhard von Rad⁷ y otros —entre los que me incluyo— hemos denominado «Ilustración». Merece la pena recordar esto al objeto de percibir que es posible hacer más de una lectura de unos mismos datos. En realidad, mi propia lectura al respecto, desde la perspectiva de la tradición profética, es muy diferente de la que he hecho, en otras circunstancias, desde una perspectiva totalmente distinta⁸).

Difícilmente podrá exagerarse la importancia del cambio de presupuestos propiciado por Salomón. Es probable que David, que a fin de cuentas fue un genio, se las arreglara para mantener una y otra tendencia y, como ha observado Stefan Heym, hay en David una grandeza que Salomón no pudo más que imitar, y además con escaso éxito⁹. En cualquier caso, es evidente que Salomón tuvo una visión social que estaba en contradicción con la de Moisés. La posibilidad de una conciencia o de una comunidad alternativas desapareció totalmente de Israel en la época de Salomón. Especialmente el rey no podía tolerar semejante idea. Parece probable que la crítica ya no podía ser practicada, porque el agente transcendente necesario para ello había desaparecido. Y podemos establecer la hipótesis de que las «promesas» capaces de propiciar la dinamización habían sido confiscadas para uso exclusivo del rey. Salomón fue capaz de crear una situación en la que todo estaba ya dado, en la que ya no podía concebirse futuro alguno, porque todo estaba ya definitivamente presente. La tensión entre un presente criticado y un futuro dinamizador ha quedado superada.

7. Gerhard von RAD, *Old Testament Theology I*, Harper and Brothers, New York 1962, pp. 48-56 (trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento I*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972). El fenómeno establecido como hipótesis por von Rad, encarnizadamente discutido por otros expertos, puede interpretarse tanto negativa como positivamente. James CRENSHAW, (*Studies in Ancient Israelite Wisdom*, KTAV, New York 1976, pp. 16-20) cuestiona en su totalidad la hipótesis de una Ilustración salomónica, tanto si se considera positiva como negativamente.

8. Cfr. Walter BRUEGGEMANN, *The Man We Trust*, John Knox Press, Richmond (Va.) 1972. Yo creo que la interpretación es esencialmente correcta, pero que habría ciertamente que matizarla o leerla con ayuda de interpretaciones positivas para que reflejara el medio en el que nace el libro, concretamente el clima teológico reinante al final de la década de los sesenta.

9. Cfr. la atinada expresión de esta distinción en Stefan HEYM, *The King David Report*, G.P. Putnam, New York 1973, p. 237.

Tan sólo hay un presente no criticado y no dinamizador. De donde se sigue, naturalmente, que la visión mosaica de la realidad prácticamente ha desaparecido.

En este contexto, quisiera examinar tres dimensiones de la época salomónica que resultan importantes para nuestra tesis general. Esos tres elementos resumen la cultura dominante, de la que los profetas suelen ser el contrapunto.

(1) La época salomónica se caracteriza por un bienestar y una abundancia increíbles:

«Judá e Israel eran tan numerosos como la arena en la orilla del mar, y comían, bebían y se alegraban. Salomón dominaba, desde el Río hasta el país de los filisteos y hasta la frontera de Egipto; y todos pagaban tributo y sirvieron a Salomón todos los días de su vida.»

«Consumía Salomón cada día treinta cargas de flor de harina y sesenta cargas de harina, diez bueyes cebados y veinte bueyes de pasto, cien cabezas de ganado menor, aparte los ciervos y gacelas, gamos y aves cebadas» (1 Re 4, 20-23).

Evidentemente, hay en Israel una realidad nueva. Nunca hasta entonces había dispuesto de suficientes bienes de consumo para disipar la angustia por sobrevivir. La contra-cultura de Moisés había vivido en un mundo de escasez, como se deduce del tema de los panes ácidos apresuradamente consumidos (Ex 12, 8-11) o del del extraño maná en el desierto (Ex 16). Y, como siempre han sabido todos los reyes, lo que hace falta para contrarrestar esa conciencia es la saciedad. Es difícil mantener activa una revolución en favor de la libertad y la justicia cuando hay saciedad. (En nuestra propia situación, sabemos que los problemas de los derechos civiles resultan un tanto remotos cuando uno está sobrealimentado. Y si nos fijamos en la Unión Soviética, ¿no resulta extraño que los candentes problemas de la libertad se hayan convertido en temas a tratar junto a los bienes de consumo?). Esto es lo que ocurre en el Israel salomónico. El elevado nivel de vida proclamado por el texto es plenamente confirmado por la arqueología de la época. Los restos que se conservan de instrumentos, murallas y edificaciones dan fe de una situación social perfectamente organizada y estable.

Sin embargo, parece razonable suponer que la atestiguada abundancia y prosperidad no es democráticamente compartida. La relación de víveres de 1 Re 4 que citábamos hace un momento, probablemente representaba tan sólo las costumbres y posibilidades alimenticias del «entourage» del rey, que en el mejor de los casos sería indiferente a los apuros económicos de los ciudadanos. Tanto entonces como ahora, el comer de esa forma significa que se está arrebatando la comida de otras mesas. Lo que se dice en 1 Re 4 da a entender que la saciedad se había convertido en una meta accesible al mundo de la corte. El espíritu de la alianza, que se toma absolutamente en serio a los hermanos y hermanas, había sido sustituido por el espíritu consumista, que considera a los hermanos y hermanas como productos susceptibles de ser usados. Y en una sociedad consumista, una conciencia alternativa resulta ciertamente difícil de mantener.

(2) Lo conseguido en la época salomónica fue posible, en parte, gracias a una *política social opresiva*. Esta fue ciertamente la base del régimen y la fuente, con toda seguridad, de la abundancia mencionada. Abundancia que, indudablemente, se distribuía de un modo jerárquico y no democrático. Es evidente que había personas que vivían estupendamente del trabajo ajeno, pues se nos recuerda que había quienes «construían casas y no vivían en ellas, quienes plantaban viñedos cuyo vino no bebían». Por otra parte, la práctica de los trabajos forzados resultaba fundamental para la política social, según la cual los ciudadanos, al menos hasta cierto punto, vivían para beneficiar al estado o a la economía colectiva. No es de vital importancia ni viene al caso en este momento determinar si la política de trabajos forzados incluía a todos los ciudadanos, como sugiere 1 Re 5, 27-30, o si el pueblo de Israel estaba exento de la leva general del imperio, como parece deducirse de 1 Re 9, 22. En cualquier caso, la política del régimen consistía, inequívocamente, en movilizar y reclamar las energías del pueblo en provecho de la corte y sus extravagantes necesidades.

Como nosotros mismos sabemos por nuestro reciente pasado, semejante afán explotador puede degenerar en un ansia insaciable, hasta el punto de que, sea cual sea la cantidad de bienes, poder o seguridad que se obtenga, nunca resulte suficiente. Tanto la rebelión a que alude 1 Re 11, 26 como el

conflicto que aparece en 1 Re 12, referente a la naturaleza del gobierno y al papel del pueblo y de sus dirigentes, ponen de manifiesto la existencia de una oposición al nuevo modo de concebirse el estado. En esa nueva conciencia sobre la que ha sido construido el régimen, pero que también ha sido creada por el régimen, la política de justicia y compasión ha desaparecido por completo. El orden del estado constituye el objetivo primordial, y los problemas de la justicia y la libertad —el programa central de Moisés— están necesaria y sistemáticamente subordinados a dicho objetivo. La justicia y la libertad son asuntos intrínsecamente «promisorios» (objeto de promesa); pero aquel régimen no podía tolerar las promesas, porque éstas ponen en duda el opresivo ordenamiento presente y constituyen una amenaza para los fundamentos mismos del egoísmo imperante.

(3) La economía de abundancia y la política de opresión —las notas más distintivas de la época salomónica— no podrían haber prosperado ni haberse mantenido si no hubieran sido teológicamente sancionadas. Por eso es por lo que creo que el tercer elemento fundante es el *establecimiento de una religión controlada y estática* en la que Dios y su templo se han convertido en parte integrante del paisaje regio, en la que la soberanía de Dios ha quedado plenamente subordinada al proyecto del rey. En esta época se produce en Jerusalén una revisión radical del carácter de Dios. Dios resulta ahora plenamente accesible al rey, que es su «mecenas», y la libertad de Dios queda completamente domeñada. Resulta casi inconcebible que el Dios domiciliado (*sic*) en Jerusalén vaya a decir cosa alguna realmente sustantiva o causante de desazón. Pero hay aquí dos observaciones que hacer. En primer lugar, estoy de acuerdo con aquellos que hacen hincapié en la tensión entre la tradición mosaica y la tradición monárquica. No creo que la una se derive de la otra, sino que más bien ambas tienen diferentes raíces y propician diferentes visiones de la realidad. En segundo lugar, creo que las razones del desastre religioso de Salomón son de orden sociológico, no de orden histórico. Es decir: si Salomón tiene un determinado tipo de santuario, no se debe precisamente a que lo haya heredado de los cananeos o los jebuseos, sino a que lo ha adoptado y desarrollado porque sirve a su ideología social. Si no lo hubiera heredado del antiguo

santuario cananeo, como tal vez lo hizo, fácilmente lo habría importado, como evidentemente hizo con tantas otras cosas que le hacían falta para sus propósitos.

En una fe bíblica responsable y como es debido, la libertad de Dios se encuentra siempre en gran tensión con la accesibilidad de Dios¹⁰. Dicha tensión fue sumamente aguda en el caso de Moisés, que tendía a subrayar la libertad de Dios a expensas de su accesibilidad. Con Salomón, esa tensión se ha desvanecido del todo en beneficio de la accesibilidad. Ahora ni siquiera existe la idea de que Dios es libre y puede actuar al margen y hasta en contra del régimen. Ahora Dios es absoluta e incuestionablemente accesible al rey y a aquellos a quienes el rey otorga dicho acceso. Esta nueva forma de disolver la tensión es afirmada en el viejo poema de la presencia fehaciente:

«El Señor ha puesto el sol en los cielos,
pero ha dicho que quería habitar en la oscuridad.
Yo te he edificado y erigido una casa,
un lugar en el que habites para siempre» (1 Re 8, 12-13).

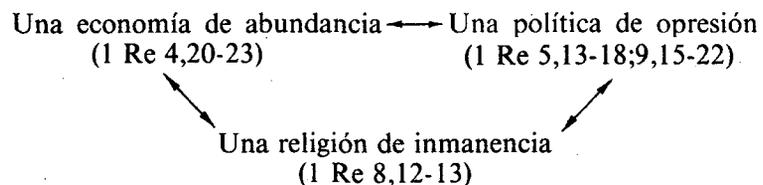
Dios está ahora «disponible», y el acceso a él es controlado por la corte real. Esta clase de «arreglo» sirve, evidentemente, a dos propósitos íntimamente entrelazados. Por una parte, garantiza una inmediata legitimación de cualquier capricho del rey, porque no puede haber resistencia o protesta alguna verdaderamente importante. Por otra parte, otorga al rey un auténtico monopolio, hasta el punto de que ninguna persona «dudosa» puede acercarse a dicho Dios, a no ser en los términos establecidos por el rey. En este punto no habrá ningún clamor inquietante contra el rey.

La tensión entre la libertad y la accesibilidad de Dios es un espinoso problema sobre el que toda persona religiosa, especialmente los «ministros», debería reflexionar. De hecho, la razón de que existan «funcionarios religiosos» se reduce a garantizar el mencionado acceso. Sociológicamente, a esto se reducen las expectativas: «¿Querrá usted decir una oración, padre?» Es una especie de broma pesada el que el portador de

10. Cfr. Walter BRUEGGEMANN, «Presence of God, Cultic», en *Interpreter's Bible Dictionary, Supplement*, pp. 630-633.

semejante función sea al mismo tiempo el que está llamado a hacer valer la libertad de Dios, que mitiga el concepto de accesibilidad. Por lo que se refiere a Salomón, este espinoso problema se resuelve de un modo no dialéctico. El citado poema, generalmente considerado como de la dedicación del templo, presenta ahora a Dios como residente permanente en Jerusalén. Desde ese momento, cualquier acción «incordiante» por parte de Dios resulta impensable e insostenible.

Creo que estos tres factores van necesariamente unidos, y que ninguno de ellos se habría producido o habría perdurado sin los otros dos:



Evidentemente, la política de opresión y la economía de abundancia dependen la una de la otra. Sin embargo, quiero insistir en que a ambas cosas les es esencial la religión del «Dios cautivo», en la que toda oposición se desvanece y el rey y su ideología se encuentran totalmente a sus anchas en presencia de Dios. Cuando aquella tensión referente a la libertad de Dios ha quedado disuelta, la religión fácilmente se convierte en una dimensión más, por importante que sea, en orden a la integración de la sociedad. Lo cual no era nada nuevo, y en este sentido difícilmente puede honrarse a Salomón por su aprecio de la religión. Antes que él, ya los tiránicos Faraones no habían puesto jamás en duda la importancia de la religión; pero se trataba de una religión de «compatibilidad», en la que toda dimensión crítica o de «incordio» brillaba por su ausencia. Una religión con un Dios tan al alcance del régimen y de la conciencia dominante que no había posibilidad alguna de oposición; y donde no hay oposición no hay posibilidad de novedad, la cual, naturalmente, se considera como un peligro y una amenaza.

Dicho Dios no es para los marginados ningún tribunal de apelación frente al rey, porque ha quedado completamente sometido al propio rey. En este punto resulta evidentemente

oportuna la crítica esencial de Marx. Es precisamente la religión la que legitima y hace posible la economía y la política vigentes. Y la fe profética sabe que, si hay que lanzar alguna crítica, ésta ha de comenzar por la falta de libertad de Dios, que a su vez produce un orden regio absolutamente libre para servir a sus propios y estrechos intereses.

Salomón fue capaz de contrarrestar totalmente la contracultura de Moisés.

(a) En primer lugar, contrarrestó la *economía de igualdad* con la *economía de abundancia*. El contraste está perfectamente claro y marcado. La experiencia mosaica soñaba con algo de este tipo: «Ni los que recogieron mucho tenían de más, ni los que recogieron poco tenían de menos. Cada uno había recogido lo que necesitaba para su sustento» (Ex 16, 18). No hay aquí la menor idea de excedente ni de acumulación de bienes de consumo. Pero todo esto se ha olvidado cuando se sienta uno a la mesa real de Jerusalén.

(b) Contrarrestó además la *política de justicia* con la *política de opresión*. La experiencia mosaica soñaba con algo de este tipo:

«Si tu hermano se empobrece y te tiende su mano, acógele y que viva contigo como forastero o huésped. No tomarás de él interés ni usura; antes bien, teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti... Porque ellos son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo» (Lev 25, 35-42).

Todo esto también ha pasado al olvido cuando Salomón establece los trabajos forzados para intensificar su dominio.

(c) Contrarrestó, por último, la *religión de la libertad de Dios* con la *religión de la accesibilidad de Dios*. La experiencia mosaica soñaba con algo de este tipo: «¿No es acaso el hecho de que Tú marches con nosotros –había insistido Moisés ante Dios– lo que nos diferenciará a mí y a tu pueblo de todos los pueblos que hay sobre la tierra?» (Ex 33, 16). Pero Yahvé, en su irrenunciable libertad, responde: «Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia... Pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo» (Ex 33, 19-20).

Salomón consiguió hacer lo que podría parecer imposible: tomar el *novum* mosaico y anularlo y dejarlo sin efecto. En la

Jerusalén del siglo X es como si la revolución mosaica y el consiguiente experimento social no se hubieran producido. La larga secuencia de la historia imperial prosiguió su marcha como si no hubiera sido interrumpida por aquella revelación del Dios liberador. Salomón se las apañó para establecer una singular continuidad con la misma realidad egipcia que Moisés se había esforzado por combatir.

Apenas es preciso añadir que el régimen salomónico fue también capaz de silenciar las críticas. Hay dos modos de hacerlo. Uno es el de la simple y llana prohibición, con el respaldo de duras sanciones. El trato que se da a Jeroboam en 1 Re 11, 40 es un reflejo de esta manera de combatir las críticas, en plena coherencia con esa especie de baño de sangre con que se inició el largo reinado (1 Re 2). Pero resulta curioso que Salomón no reaccione ante las persistentes críticas del profeta Ajías en 1 Re 11, donde el profeta es sencillamente ignorado. Y éste es el segundo modo de habérselas con la crítica: desarrollar una especie de inmunidad natural y mostrarse absolutamente insensible ante la crítica. El narrador parece presentar con pretendida ironía esta reacción de frío e imperturbable silencio. Reacción que aparece también con toda claridad tras la enérgica advertencia de 1 Re 9, 1-9. Inmediatamente a continuación, la narración «reacciona» del siguiente modo: «Al cabo de los veinte años, durante los cuales edificó Salomón las dos casas... el rey Salomón dio a Jiram, rey de Tiro, veinte ciudades de la tierra de Galilea». La conciencia monárquica estaba totalmente introducida. La crítica no tenía base alguna de viabilidad alternativa y no había por qué tomarla en serio. Si Salomón hubiera dispuesto de televisión, se las habría arreglado para comprar a los más acerbos críticos y convertirlos en famosos presentadores de programas de variedades.

No hay ninguna prueba concreta de que el régimen hubiera perdido dinamismo. De hecho, el relato da a entender la presencia de un considerable grado de dinamismo en relación a todo tipo de logros por parte del estado, especialmente en economía y en arquitectura. Pero podemos al menos preguntarnos por el tipo de «felicidad» de la comunidad salomónica (1 Re 4, 20; 10, 8), que refleja una felicidad de la saciedad. Y es pensable al menos que la felicidad caracterizada por la saciedad no sea lo mismo que la alegría originada por la liber-

tad. Es evidente que la inmunidad ante cualesquiera voces que hablen de transcendencia y la indiferencia ante el prójimo acaban llevando a la desaparición de la pasión. Y allí donde la pasión desaparece ya no queda dinamismo alguno verdaderamente humanizador¹¹.

Aun cuando la última datación crítica del Eclesiastés no ofrece muchas dudas, sí puede formularse la hipótesis de que, aunque de un modo intuitivo, la tradición estaba en lo cierto al atribuir dichas enseñanzas a Salomón¹². Personalmente, creo que el talante de hastío, saciedad, aburrimiento y vanidad que se refleja en dicha literatura responde a la situación salomónica. En la medida en que refleja una situación de alienación, el Eclesiastés está probablemente hablando de una situación parecida a la salomónica. Salomón, que se había propuesto contrarrestar el mundo mosaico de la comunidad de liberación, lo había conseguido en efecto. Había renunciado a un sueño de libertad a cambio de la realidad de la seguridad. Había hecho desaparecer al «prójimo» a cambio de reducir a todos a siervos. Había sustituido la alianza por el consumo y había reducido a bienes negociables todas las promesas. Y todos y cada uno de estos cambios habían ido haciendo cada vez menos verosímil un verdadero dinamismo.

Ya sé que se trata de un juicio bastante severo acerca de una realidad cultural que, por otra parte, puede alegar en su

11. Jürgen MOLTSMANN (en *The Experiment Hope*, Fortress Press, Filadelfia 1975, cap. 6 [trad. cast.: *El experimento esperanza*, Ed. Sigueme, Salamanca 1977], y más extensamente en *The Crucified God*, Harper and Row, New York 1974 [trad. cast.: *El Dios crucificado*, Ed. Sigueme, Salamanca 1977, 2ª ed.]) ha visto muy claramente que la pérdida de la pasión no es tan sólo un hecho psicológico, sino un ingrediente perfectamente predecible de toda opresión social.

12. Por eso Hans W. HERTZBERG, *Der Prediger. Kommentar zum A.T.* 17, Gerd Mohn, Gutersloh 1963, p. 230, detecta una relación directa con los materiales del Génesis: «Das Buch Qoh ist geschrieben mit Gen. 1-4 vor den Augen seines Verfassers; die Lebensanschauung Qoh's ist in der Schöpfungsgeschichte gebildet». Hertzberg establece de manera convincente la hipótesis de que dicha literatura es un reflejo de Gn 1-4, incluido el material «J», probablemente obra salomónica. La ironía que supone el vincular esta literatura, al menos indirectamente, con la situación salomónica se consolida con el análisis del Qohelet que hace James G. WILLIAMS, «What Does It Profit a Man?», en (James L. Crenshaw, ed.) *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, KTAV, New York 1976, pp. 375-389. Personalmente, Williams no tiene interés alguno en este problema, pero la circunstancia que postula al respecto resulta sugerente.

favor una serie de aspectos positivos. Pero no estamos efectuando un estudio de la conciencia monárquica tal cual. Lo que sí estamos haciendo es considerar el significado de la alternativa profética, una alternativa a un mundo social falto de crítica y de dinamismo. Y al mismo tiempo, debemos al menos prestar atención a la aportación teológica que supone este período, con el fin de ser conscientes de lo que realmente hay y no exagerar la perspectiva profética.

Y en este sentido, estamos en condiciones de discernir dos principales aportaciones teológicas de dicho período, ambas verdaderamente importantes para la fe bíblica y para la tradición cristiana. En primer lugar, apenas puede dudarse de que la *fe en la creación* está plena y oficialmente articulada por el «establishment» de Jerusalén¹³. Considerada negativamente, la fe en la creación es un instrumento de propaganda monárquica que se atreve a pretender que el conjunto «rey-templo-realeza-ciudad» es el garante tanto del orden cósmico como del orden social, y que ese núcleo de la realidad protege a personas y a comunidades de los peligros de la anarquía. Positivamente considerada, la fe en la creación habla a una comunidad a la que ya no le preocupan los problemas de la supervivencia y que está en condiciones de pensar en temas de mayor amplitud, como son los temas de la proporción, la simetría y la coherencia. Y así, es precisamente la fe en la creación la que libera a la Biblia de un discernimiento restringido de los problemas humanos. Sin embargo, desde el punto de vista de los profetas se nos pone sobre aviso. De hecho, la fe en la creación tendía a dar prioridad a los asuntos de orden sobre los asuntos de justicia. Tendía a valorar desmesuradamente la simetría y a silenciar las acuciantes preocupaciones de los pobres. Deseaba ignorar los aspectos incómodos de los hermanos y hermanas históricos y centrarse en temas menos comprometidos y sobre los que el rey tuviera control. De ahí que una alternativa profética sepa perfectamente que la fe en la creación conlleva determinados costos, y que éstos son pagados por los marginados, que no figuran en el ordenamiento decidido por el rey.

13. Cfr. Bernhard ANDERSON, *Creation Versus Chaos*, Association Press, New York 1967.

Lo cual, naturalmente, no significa creer que la fe en la creación fue articulada por vez primera en el Israel del siglo X, porque ciertamente hay pruebas de que existía con anterioridad. Pero sí parece probable que en el siglo X la fe en la creación fue expuesta por primera vez en Israel de un modo programático. Y como la comunidad mosaica había intentado y llevado a cabo una nítida discontinuidad con respecto a la conciencia imperial, ahora la labor teológica implicaba una vuelta a aquellas ideas y preocupaciones auténticamente imperiales.

En segundo lugar, este período representa evidentemente el nacimiento del *mesianismo*, es decir, la presentación del rey davídico no sólo como un importante accidente histórico, sino también como un agente necesario de los propósitos fundamentales de Dios. Positivamente, el rey davídico es concebido como defensor de los marginados, por lo que, al menos en potencia, figura como agente del sueño mosaico¹⁴. Negativamente (y también más realísticamente), a medida que el rey adquiere un significado y un poder cada vez mayores y se le asigna un papel permanente en los planes de Dios, el objeto primario del ensueño pasa a serlo el bienestar y realce del rey «per se», no su papel de defensor de los marginados. El significado de la monarquía podría haber ido en otra dirección, pero en la práctica se convirtió no en instancia de defensa de los impotentes, sino en causa de una mayor explotación por parte de los poderosos. Por eso la conciencia profética se pone en guardia frente a cualquier agente histórico que se arrogue un significado permanente y hasta ontológico.

Tanto la *fe en la creación* como el *mesianismo* son susceptibles de contribuir muy positivamente a la vida y a la fe de Israel. Ambos podían haber anticipado la visión y la promesa de Moisés. La fe en la creación estaba en condiciones de haber

14. La relación entre ambas líneas de la tradición y ambas formas de percibir la realidad es un problema fundamental para los actuales estudios veterotestamentarios. Mientras que la tradición misma aboga por la continuidad entre ambas, los mencionados estudios no sólo distinguen entre una y otra, sino que detectan la presencia de un profundo conflicto entre ellas. Semejante manera de plantear el problema realiza la figura de Josías, en quien una y otra línea se mantienen unidas durante algún tiempo, aunque sea breve.

articulado la visión de un adecuado orden cósmico y social. El mesianismo podría haber augurado el advenimiento de un fidedigno y poderoso defensor de los impotentes. Sin embargo, lo cierto es que ambos manifestaron unas tendencias intrínsecamente reaccionarias que sirvieron para reafirmar el «status quo» y oponer resistencia a los acuciantes problemas que originaba la Alianza. De este modo, el Israel monárquico del siglo X (no sólo desde el punto de vista económico y político, sino también desde el punto de vista teológico) se mostró contrario a la revolución en pro de la libertad de Dios y de la política de justicia y libertad.

Tal vez hayamos esquematizado excesivamente las cosas, pero creo que en el propio texto resulta evidente la esquematización. La aparición de la realidad monárquica pudo haberse producido de una manera o de otra, y la tradición concede alguna esperanza, incluso en época tan tardía como la de Josías, a una realidad monárquica fiel. Pero, de hecho, las cosas no resultaron de ese modo; lo cual plantea ciertamente un grave problema con relación a la fe bíblica. La realidad monárquica no hizo el menor caso de la visión mosaica. El don de la libertad cedió su puesto a la obsesión por el orden. Los asuntos humanos relacionados con la justicia fueron utilizados en beneficio de la seguridad. El Dios de la libertad y la justicia se vio sometido a cooptación frente a un «ahora eterno». Y el lugar de la pasión fue ocupado por la saciedad.

Creo que la posibilidad de la pasión es un objetivo profético de primer orden, y que es precisamente lo que la conciencia monárquica pretende erradicar. No es preciso que revisemos la literatura concerniente a la pasión, sino que bastará con hacer referencia a Sölle, Moltmann, Wiesel y, especialmente, Heschel¹⁵. La pasión —como capacidad y voluntad efectiva de mostrar solicitud, de sufrir, de morir y de sentir— es enemiga de la realidad imperial. La economía del imperio tiene el propósito deliberado de que la gente viva saciada sin darse cuenta de ello. Su política pretende expresamente apagar los gritos de los

15. Cfr. Dorothee SÖLLE, *Suffering*, Fortress Press, Filadelfia 1975 (trad. cast.: *Sufrimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978); Jürgen MOLTSMANN, *The Experiment Hope* (cit. en nota 11); Elie WIESEL, en diversas obras; y Abraham HESCHEL, *The Prophets*, Harper and Row, New York 1962.

descontentos. Su religión está destinada a ser una droga que impida discernir la aflicción que anida en el corazón de Dios. El Faraón —el rey impassible de un universo cerrado, de un país privado de revolución, de cambio, de historia, de promesas y de esperanzas— es el modelo de rey para un mundo que no experimenta transformación alguna de una generación a otra. Ese universo siempre el mismo, inmutable y cerrado, es lo que anhela cualquier rey, incluido Salomón con todo su esplendor.

No hacen falta demasiadas explicaciones para ver reflejada en este modelo de conciencia monárquica nuestra propia situación cultural. No necesito ser demasiado directamente explícito al respecto, porque un cuidadoso discernimiento de aquellos textos servirá en cualquier caso para iluminar nuestra propia situación. Por eso ofrezco el siguiente «paradigma», con la esperanza de que pueda realmente ayudarnos a entender nuestra propia situación más acertadamente. No hace falta un gran esfuerzo de imaginación para vernos a nosotros mismos reflejados en esa misma tradición monárquica:

A nosotros mismos, con una *economía de abundancia* en la que nos sentimos tan afortunados que el sufrimiento ajeno nos pasa inadvertido y podemos comer hasta hartarnos sin sentirnos culpables.

A nosotros mismos, con una *política de opresión* en la que el clamor de los marginados o no se escucha o es desechado como si se tratara del estrépito producido por simples animales o por traidores.

A nosotros mismos, con una *religión de inmanencia y accesibilidad* en la que Dios está tan presente para nosotros que no nos percatamos ni de sus apremios ni de su ausencia ni de su propio exilio, reduciendo el problema a psicología.

Tal vez le suceda al lector, como me sucede a mí, que se encuentre tan enredado en esta realidad que le resulte prácticamente impensable cualquiera otra. La historia dominante de aquella época, como la de nuestro tiempo, está hecha de portafolios, «limousines», conferencias de prensa, contingentes de mercancías y nuevos sistemas armamentísticos. Y no es ése precisamente un lugar en el que haya demasiada *danza* y en el que no esté permitido *gemir*.

Rara vez somos conscientes de que en la Biblia podemos encontrar la voz de una minoría: la visión de unos cuantos «fanáticos» que creen que la representación monárquica de la historia no es correcta, porque no hace justicia (*sic*) ni a este Dios ni a estos hermanos y hermanas.

En el mundo imperial del Faraón y de Salomón, la alternativa profética es una broma de mal gusto que es preciso aplastar por la fuerza o desactivar mediante la saciedad. Pero somos un pueblo atormentado, porque creemos que esa broma de mal gusto hunde sus raíces en la naturaleza misma de Dios; un Dios que no es precisamente el reflejo del Faraón o de Salomón. Un Dios con un nombre propio que no puede ser pronunciado por nadie más que por El. Un Dios que no es reflejo de nadie, porque tiene su propia personalidad, que conserva celosa e íntegramente para sí. Un Dios carente de credenciales en el imperio, desconocido en la corte, intempestivo en el templo. Un Dios cuya historia comienza prestando atención al clamor de los marginados. Un Dios que, a diferencia de sus regentes monárquicos, es alguien cuya persona se presenta como pasión y «pathos», como capaz de mostrarse solícito, de llorar, de afligirse, y también de regocijarse. Los profetas posteriores a Moisés saben que esa solicitud, ese llanto, esa aflicción y ese regocijo no habrán de ser burlados por el aparato o la inmunidad de la monarquía, porque se trata del único y verdadero Dios. Y los reyes deben afrontar este hecho.

Este es, pues, el paradigma de imaginación profética que propongo¹⁶. Una conciencia monárquica empeñada en hacer realidad la saciedad. Y una conciencia profética alternativa, fiel al «pathos» y a la pasión del espíritu de la Alianza. La conciencia monárquica, con su programa de una saciedad realizable, ha redefinido nuestros conceptos acerca de lo que significa ser humanos, y lo ha hecho con todos nosotros: nadie se ha librado de ello. Ha creado una conciencia subjetiva exclusivamente preocupada por la auto-satisfacción. Ha negado la legitimidad de la tradición, que nos exige recordar, de la autoridad, que cuenta con nuestra respuesta, y de la comunidad,

16. He empleado el paradigma, de un modo muy concreto, en «A Biblical Perspective on Hunger», en *Christian Century* 94 (1977), pp. 1136-1141.

que nos convoca a la solicitud. Y de tal modo ha entronizado el presente que ha hecho que el futuro prometido (demorado, pero cierto) resulte impensable.

El programa monárquico de saciedad realizable

- (a) se nutre de una mentalidad administrativa que cree que no hay misterios que venerar, sino tan sólo problemas que resolver. Como lo muestran los indicios salomónicos, no fue aquella una época de grandes líderes, de heroicas batallas y de audaces iniciativas. Fue una época caracterizada por la contabilidad propia de una mentalidad administrativa;
- (b) está legitimado por una «religión oficial del optimismo»¹⁷ que cree que Dios no tiene otro asunto del que ocuparse sino de preservar nuestro nivel de vida y asegurar su propio lugar en su palacio;
- (c) exige la anulación del prójimo como agente vivificador de nuestra historia, porque imagina que podemos vivir fuera de la historia como hombres y mujeres hijos de sus propias obras.

Resulta alarmante pensar que, de todo el *novum* mosaico, tan sólo la palabra profética es capaz de movilizarse contra esta imperiosa realidad.

17. La expresión es de Douglas HALL, *Lighten Our Darkness*, Westminster Press, Filadelfia 1976, cap. 3.

3

Crítica profética y asunción del «pathos»

Hemos considerado como paradigma de la imaginación profética la formación de una conciencia que constituye una auténtica alternativa a la conciencia monárquica. Ahora es preciso afrontar una pregunta (pregunta que resulta de indudable actualidad): ¿Cómo sería esa conciencia alternativa? Aquí voy a limitarme, modestamente, a considerar algunas de las formas en que los profetas de Israel abordaron este cometido; pero, por debajo de esa consideración explícita, necesariamente hemos de preguntarnos qué es lo que, dada nuestra situación, podemos nosotros hacer.

También nosotros somos hijos de la conciencia monárquica, con la que, de una manera o de otra, todos estamos profundamente comprometidos. Por eso la primera pregunta es: ¿cómo podemos tener la suficiente libertad para idear y articular, en nuestra situación, una verdadera novedad histórica? Lo cual no significa preguntar, como siempre hicieron los profetas de Israel, si dicha libertad es realista o es políticamente práctica o es económicamente viable. Empezar preguntándose estas cosas significa concederle absolutamente todo a la conciencia monárquica aun antes de comenzar. No tenemos por qué pre-

guntarnos si es realista, práctica o viable, sino si es *imaginable*. Necesitamos preguntarnos si nuestra conciencia y nuestra imaginación se han visto tan agredidas y cooptadas por la conciencia monárquica que han quedado privadas del valor y la capacidad de idear un modo de pensar alternativo.

Al pasar de los paradigmas fundamentales a lo concreto de los profetas, podemos detenernos a considerar lo que es y lo que hace un profeta. Sospecho que el concepto que tenemos de nosotros mismos como presuntos profetas es la mayoría de las veces demasiado serio, demasiado realista y hasta demasiado severo. Pero, como ha observado David Noel Freedman, el estilo característico del profeta en Israel es el de la poesía y la lírica. El profeta se dedica a fantasear sobre el futuro. El profeta no se pregunta si su visión es realizable, porque la cuestión de la realización carece de importancia mientras la tal visión no pueda ser imaginada. La *imaginación* debe preceder a la *realización*. Nuestra cultura es capaz de realizarlo casi todo y de no imaginar casi nada. La misma conciencia monárquica, que hace posible realizarlo absolutamente todo, es la que hace que se reduzca la imaginación, porque la imaginación es un peligro. Por eso es por lo que todo régimen totalitario siente miedo de los artistas¹. Es vocación del profeta mantener vivo el ministerio de la imaginación, sin dejar de imaginar y proponer futuros alternativos a aquel futuro que el rey desea encarecer como el único pensable.

De hecho, la imaginación poética es la instancia última desde la que desafiar y oponerse a la realidad dominante. La realidad dominante es necesariamente prosaica; pero el crear semejante poesía y semejante lírica exige algo más que habilidad para hacer versos. No me interesan, pues, los aspectos formales de la poesía, sino las cuestiones realmente sustantivas

1. Rubem ALVES (*Tomorrow's Child*, Harper and Row, New York 1972 [trad. cast.: *Hijos del mañana*, Ed. Sigueme, Salamanca 1975]) lo ha expresado con bastante elocuencia. La práctica de la imaginación es una actividad subversiva no porque produzca actos concretos y explícitos de oposición (que puede hacerlo), sino porque considera provisional el presente y se niega a absolutizarlo. La práctica de una imaginación histórica mantiene en pie la posibilidad de un futuro que no sea continuación del presente. Y es pretensión de todo régimen totalitario forzar al futuro a ser tan sólo una continuación incuestionable del presente.

de unas posibilidades alternativas que la teledirigida prosa que nos rodea no es capaz de inventar y no está dispuesta a permitir. Semejante actividad requiere que en el centro mismo de nuestras personas y comunidades no hayamos adoptado plenamente la apatía consumista a la que se ha adherido la conciencia monárquica. Requiere que no hayamos perdido aún las esperanzas en la promesa que nos ha sido hecha por el Dios que es lo bastante libre como para cumplir sus propias promesas.

Y no me refiero a que los pastores o párrocos hayan de declamar incansablemente poemas que constituyan un ataque en toda regla al estado colectivo. Lo que pretendo es que sea la misma realidad la que actúe en cada familia, en cada matrimonio y en cada comunidad. Con todo el grado de saciedad que hemos conseguido, no tenemos ni el sentido común ni la energía ni el valor necesarios para pensar con libertad acerca de imaginados futuros alternativos. Cuando pensamos «en profético», no tenemos por qué pensar necesaria y principalmente en grandes cometidos. La labor profética necesita ser realizada allí donde haya hombres y mujeres que se someten al prosaico y manipulado futuro ofrecido por el rey. Por eso —podemos preguntarnos—, si hemos de llevar a cabo esa alternativa y constructiva labor de imaginación, y si pretendemos abarcar algo más que el grupo de los más aparentemente dispuestos a ser «religiosos», ¿por dónde empezar? Lo que yo postulo es lo siguiente:

La conciencia monárquica propicia entre la gente la insensibilidad, especialmente la insensibilidad con respecto a la muerte. Es propio del ministerio y la imaginación proféticas inducir a la gente a vincular sus experiencias de sufrimiento con la muerte.

Al considerar lo realizado en la época salomónica, hablamos de la fatídica «insensibilidad» de la conciencia monárquica, aunque no empleábamos esa palabra. El «establishment» salomónico encarna la pérdida de la pasión, que no es sino la incapacidad de mostrar solicitud o de sufrir. No hay más que comparar la aflicción, el dolor y la alegría de David (2 Sam 1, 19-27; 3, 33-34; 12, 15-23; 18, 33; 19, 4; 23, 13-17) con el relato unidimensional de Salomón para caer en la cuenta de que algo decisivo ha tenido lugar de una época a la otra, del

padre al hijo. Nuestro tratamiento de la insensibilidad se refiere a la apatía (a-patía, «a-pathos» = ausencia de «pathos»), mientras que en el meditabundo lenguaje del Eclesiastés la misma experiencia es expresada como vanidad:

«Todos los ríos van al mar
y el mar nunca se llena;
al lugar donde los ríos van,
allá vuelven a fluir.
Todas las cosas dan fastidio;
nadie puede decir
que no se cansa el ojo de ver
ni el oído de oír.
Lo que fue, eso será;
lo que se hizo, eso se hará:
nada nuevo hay bajo el sol» (Ecle 1, 7-9)².

En palabras de R.D. Laing³, el pueblo debe limitarse sencillamente a observar la *conducta* apropiada, porque ya no es capaz de experimentar su propia *experiencia*. Obviamente, al régimen no le interesa lo que el pueblo experimenta, sino su conducta, que puede ser manipulada.

Más concretamente, la conciencia monárquica está condenada a ser insensible en relación a la muerte. Para el rey resulta impensable la posibilidad de imaginar o experimentar el fin de sus planes históricos predilectos, porque éstos han llegado a identificarse plenamente con su persona. Más aún:

2. Como indicábamos en el capítulo 2, las alusiones que podamos hacer al Eclesiastés no significan que pongamos en duda su datación en la época helenística, convencionalmente admitida; tan sólo nos limitamos a observar que el cinismo de dicha época encontró un correlato en el cinismo del ambiente salomónico. Desde el punto de vista social, y por lo que se refiere a Israel, deben distinguirse claramente una y otra época; pero, desde el punto de vista del espíritu humano, ambas parecen haber abocado a una misma y lastimosa situación.

3. R.D. LAING, *The Politics of Experience*, Pantheon Books, New York 1967, cap. 1 (trad. cast.: *La política de la experiencia*, Ed. Crítica, Barcelona 1978 [2ª ed.]). Su afirmación programática es la siguiente: «Si nuestra experiencia es destruida, nuestra conducta será destructora» (p. 12). La distinción entre experiencia y conducta ilumina la más reciente postura de Martin MARTY, *A Nation of Behavers*, University of Chicago Press, Chicago 1976. Lo que intenta argüir el presente capítulo es que los profetas de Israel tienen que hacer frente a este mutuo alejamiento entre experiencia y conducta, y que el Israel monárquico ya sólo era capaz de observar una simple conducta.

son su propia persona, tanto como lo es él mismo. Y por eso sus planes históricos han de estar investidos de un carácter de perdurabilidad, por no decir «de eternidad». Los reyes necesitan adscribir el concepto de «sempiterna» a cualquier contingencia histórica sobre la que ellos ejerzan algún control, del mismo modo que a nosotros nos resulta impensable que nuestras instituciones públicas puedan venirse abajo, y por ello tenemos que recurrir al engaño y al autoengaño en lo referente a nuestras alienaciones. Por ello tenemos que seguir el «juego monárquico» en nuestros matrimonios y en todo cuanto tenga que ver con nuestros cuerpos, con nuestra edad y nuestra salud, con nuestro valor, con nuestros compromisos...

En el terreno público, no hay lugar donde pueda hacerse frente al fracaso, como lo demuestra el humillante suplicio que tuvo que soportar Richard Nixon, que tiene más rasgos de semejanza con nosotros que de desemejanza. En el fondo, somos incapaces de afrontar nuestra propia muerte. Toda esta resistencia a admitir los desenlaces es necesaria en la comunidad monárquica, porque resulta demasiado costoso hacerles frente y asumirlos. Pero yo sugeriría que nosotros no tenemos la culpa de que las cosas no vayan a ser siempre tan manejables y de que al final no todas tengan solución. Es asunto de los reyes el asociar la expresión «para siempre» a todo cuanto acumulamos. El gran dilema consiste en que se espera de los funcionarios religiosos que apliquen a las cosas esa misma expresión («para siempre») y hagan que parezca teológicamente legítima. Pero el «para siempre» nunca dejará de ser la expresión del Faraón; por eso es la verdadera expresión contra la que Yahvé y Moisés realizan su acción liberadora.

En una emisora de radio de Saint Louis, una de las empleadas de la limpieza pasó cierto día casualmente por un estudio en el que se estaba realizando un programa-consultorio sobre problemas matrimoniales. Solicitada su opinión, se limitó a decir, de un modo bastante informal, cómo hacía ella su trabajo. Lo que dijo resultó ser mucho más razonable e inteligente que todos los consejos que se estaban dando, y a raíz de entonces se convirtió en colaboradora habitual del programa. La señorita Blue ha llegado a ser una auténtica figura, y siempre comienza y concluye con las mismas palabras: «Todo marcha estupendamente». A veces, según de qué humor se

encuentre el presentador, se la invita a decirlo una y otra vez, quizá únicamente para provocar la risa, probablemente con su pizca de guasa y hasta riéndose ella de sí misma, pero también al objeto de practicar la «religión del engaño». Dicho desde la comunidad-«ghetto» a la que ella pertenece y desde la que habla, puede que ese «todo marcha estupendamente» sea una afirmación esperanzadora que permita a la gente ir apañándose. Pero cuando esa misma frase la imponen los medios de comunicación, se convierte en un aval del «status quo» que sirve, además, para negar e insensibilizar. Es como un rey que emplea el «para siempre» con el fin de mantener a raya todos los asuntos de cierta gravedad.

El estribillo de la señorita Blue, ahora machaconamente impuesto, no se diferencia de la expresión remedada por Jeremías a propósito del uso insensibilizador y fraudulento del templo: «¡Templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé es éste!» (Jer 7, 4). Y recuerda también a Toots Shor, un celeberrimo tabernero que murió de cáncer y que en sus últimos días, cuando la muerte ya era inminente, repetía: «No quiero saber lo que tengo». Frase que resume perfectamente la actitud propia de la conciencia monárquica: no querer saber. Si no lo sabemos, tal vez no ocurra y podamos seguir fingiendo durante algún tiempo más... Si he de negar la realidad por lo que a mí atañe, entonces también puedo permitirme hacerlo por lo que atañe al prójimo, y no necesito saber qué es lo que mi prójimo tiene o deja de tener. Puedo imaginar tanto a mi prójimo como a mí mismo fuera de la existencia histórica, con lo que el «para siempre» resulta ser no una afirmación, sino una negación.

Robert Lifton⁴ ha estudiado las actitudes relativas a la muerte en nuestra cultura, comenzando por Hiroshima y Nagasaki, así como las reacciones ante estos hechos. Y además ha

4. Robert J. LIFTON y Eric OLSON (*Living and Dying*, Praeger, New York 1974) han investigado el debilitamiento de los símbolos de la muerte y la capacidad destructora de ésta cuando carece de un adecuado sistema simbólico. Y así hablan, por ejemplo, de «entumecimiento psíquico» y de «vacío simbólico» (p. 137). Y llegan a la conclusión de que «toda esta época en la que vivimos es una época de un entumecimiento y una insensibilización enormes», debido a las tecnologías de muerte. Cf. R.J. LIFTON, *Survivors of Hiroshima*, Random House, New York 1967, p. 474; «Technology Leads to Disconnected Death», en *History and Human Survival*, Random House, New York 1961, p.

examinado la reacción más general ante el hecho de vivir en un mundo en el que la muerte es tan visible, tan cotidiana, tan omnipresente y, a pesar de todo, tan inadvertida. Y ha llegado a la conclusión de que no disponemos de un modo apropiado de relacionarnos con la realidad y la potencialidad de la muerte, hasta el punto de que manifestamos ante ella una insensibilidad que prácticamente la niega. Y por si fuera poco, dice Lifton, esa atemorizada actitud ante la muerte encubre un vacío simbólico; es decir, no tenemos símbolos lo suficientemente profundos y expresivos que respondan al terror que nos inspira la realidad. Y lo que ocurre cuando los símbolos son inapropiados y las cosas no son susceptibles de ser abiertamente expresadas, es que la experiencia no es experimentada. Evidentemente, la idea de un vacío simbólico en relación a la realidad de la muerte es una idea que le viene como anillo al dedo al tema que nos ocupa. La conciencia monárquica, que carece de símbolos para referirse a la experiencia en plenitud, es la misma conciencia monárquica que lo primero que hizo fue invalidar los símbolos. Aquellos símbolos que pretendían dar a conocer la experiencia y permitir a ésta ser redentora expresan precisamente aquellas dimensiones de la realidad que inspiran temor al rey y no pueden ser sojuzgadas por éste. Los reyes tienden a invalidar cualesquiera símbolos que revelen lo que queda fuera del alcance de la administración regia. Por eso, el poder que tiene el rey de destruir símbolos a base de reducirlos hace imprescindible la subsiguiente negación de las experiencias simbolizadas.

Hay que observar que los «profesionales» de la religión, fácil e inconscientemente, conspiramos a menudo con dicha negación. Nos convertimos en hombres y mujeres afables y de buen humor, porque ¿quién de nosotros no desea ardentemente suavizar las cosas, tranquilizar a la gente y ocultar el dolor?

«El uno ayuda al otro
y dice a su hermano: "¡Animo!"
Anima el fundidor al orfebre,
el que pule a martillo al que bate el yunque,

175, donde Lifton habla de la muerte sin símbolos como «ruptura del sentido de conexión». La figura del profeta que aparece junto a la del rey es la que ha de alimentar la simbolización apropiada y, consiguientemente, ha de insistir en la necesidad de su conexión.

diciendo a la soldadura: "Está bien";
y fija el ídolo con clavos
para que no se mueva» (Is 41, 6-7).

Quisiéramos que la sala de un hospital fuera acogedora; y cuando nos topamos con un matrimonio roto, nos gusta imaginar que todo va a ir bien. A todas partes vamos llevando la obscena promesa de la inmortalidad, que no es tal promesa, sino tan sólo una negación de lo que la historia produce y de lo que en realidad experimentamos. En la tradición cristiana, al haber sido secuestrados por el rey, nos vemos tentados a legitimar la negación presentando una buena noticia sin cruz y un futuro bienestar carente de la angustia del presente. Semejante religión sirve perfectamente al rey, porque éste se imagina que sigue siendo rey. Se imagina que puede gobernar y que su pequeño castillo de arena perdurará (con perdón) «para siempre».

El cometido de la imaginación profética consiste en abrirse camino a través de la insensibilidad y del autoengaño, a fin de que el Dios de las ultimidades sea reconocido como Señor. Y obsérvese que lo que propongo para el profeta en una situación de auténtica insensibilización es un cometido absolutamente elemental y modesto. Un cometido que tiene tres partes:

(a) *Ofrecer símbolos* que guarden proporción con el horror y la magnitud de la experiencia que da lugar a la insensibilidad y exige la negación. El profeta ha de proporcionar la manera de acabar con el disimulo y las tácticas evasivas. Lo cual no significa que haya que inventar los símbolos, porque ello sería demasiado poco convincente. Significa más bien que el profeta debe reactivar, tomándolos de nuestro pasado histórico, aquellos símbolos que siempre han sido vehículo de la sinceridad redentora, como, por ejemplo, «andad ahora a mi lugar de Silo... y ved lo que hice con él» (Jer 7, 12) o, en último término, «fijaos de nuevo en el Faraón»⁵. Por encima de todo, el símbolo del Exodo ha llegado a ser una demostración, para

5. Los símbolos eficaces son aquellos que se han desarrollado a partir de la historia de la comunidad. Así pues, de lo que estamos hablando no es de mitos universales, sino de la simbolización apropiada a una historia peculiar y

cuantos aspiran a ser faraones, de que el Exodo constituye el catastrófico final de lo que parecía ser «para siempre».

(b) *Expresar abiertamente aquellos mismos miedos y terrores* que han sido durante tanto tiempo negados y tan profundamente reprimidos que ya no sabemos que están ahí. Por supuesto que el expresar públicamente el miedo y el terror no requiere ni el discurso analítico ni el lenguaje de la coacción, sino el de la metáfora, de manera que la tal expresión pueda llegar a diferentes personas en muy distintos lugares. Así pues, el profeta debe expresarse de un modo evocador para hacer llegar a la comunidad el temor y la aflicción que los individuos desean tan desesperadamente confesar y compartir, pero que no les está permitido hacerlo. Es evidente que gran parte de lo que responde al estereotipo de «discurso profético» sirve únicamente para reforzar la represión, más que para acabar con ella. El discurso profético no tiene necesidad ni de manifestaciones cáusticas de repulsa ni de promesas sensibleras, sino de una forma sincera de expresar cómo se ven las cosas cuando se miran desde la perspectiva de la pasión de Dios.

(c) *Hablar de un modo metafórico, pero no por ello menos concreto, de la verdadera condición mortal que se cierne sobre nosotros y que nos roe por dentro*, y hablar de ello no de un modo airado ni tampoco en plan facilón, sino con la franqueza que brota de la angustia y la pasión⁶. La mortalidad que se da

concreta. Por eso, hablando de Israel, podemos referirnos a la rememoración de sus incongruencias, a que se ha hecho acreedor el propio Israel, por parte del profeta Jeremías. Véase la provocativa exposición que hace a este respecto Peter ACKROYD en «Continuity and Discontinuity: Rehabilitation and Authentication», en (Douglas Knight, ed.) *Tradition and Theology in the Old Testament*, Fortress Press, Filadelfia 1977, pp. 215-234. Existe un peligro en los símbolos que proporcionan continuidad, porque pueden ir en detrimento de la realidad de la discontinuidad; pero Ackroyd ha afirmado, respecto de Israel, lo que Lifton observa hablando de nuestra propia cultura.

6. La angustia y la pasión que legitiman semejante tipo de discurso no pueden responder a mitos de carácter abstracto y general, sino que han de derivarse de la experiencia de la comunidad. En este sentido, el estudio del lenguaje de la metáfora y la parábola, como ha observado Laing, ha de permitir a Israel experimentar su propia experiencia. Sobre el carácter concreto del lenguaje, véase Sallie TESELLE, *Speaking in Parables*, Fortress Press, Filadelfia 1975, y Dominic CROSSAN, *The Dark Interval*, Argus Communications, Niles (Ill.) 1975. Compete al profeta dinamizar las metáforas resultantes de la experiencia histórica.

entre nosotros no es la simple terminación de una larga existencia vivida tan ricamente, sino la muerte introducida en aquel regío jardín de *Génesis 2-3*, que es ciertamente un relato salomónico acerca del carácter precario del conocimiento y la vida que fueron sometidos a nuestra regia administración⁷. Esta muerte se manifiesta en la alienación, en la pérdida del patrimonio y en la búsqueda de nuevas formas de saciedad que nunca pueden dejarnos satisfechos, lo cual nos arrastra a la forma extrema de consumismo, que consiste en consumirnos unos a otros.

El profeta no se dedica a regañar y a reprender. Lo que hace el profeta es expresar abierta y públicamente el horror de las postrimerías, el fracaso de nuestra autosuficiencia, las barreras y los diversos órdenes jerárquicos que nos afianzan a unos a expensas de otros, y la horrenda práctica de comer de la mesa de un hermano o una hermana hambrientos. Compete al profeta instar al rey a que experimente lo que debe experimentar, lo que más necesita y más teme experimentar: que el final de la quimera monárquica es inminente. Ese final permitirá vislumbrar al verdadero rey, que no es ninguna quimera; pero no podremos ver al verdadero rey mientras no se muestre la fragilidad y el carácter engañoso y percedero de la mencionada quimera. Precisamente el año de la muerte del presunto rey le es dado al profeta y a los suyos ver al verdadero rey excelso y encumbrado (Is 6, 1).

Personalmente, creo que el lenguaje característico del profeta a la hora de arremeter contra la insensibilidad y la negación monárquicas es el *lenguaje de la aflicción*, la retórica que mueve a la comunidad a asistir afligida a un funeral que no quiere aceptar. En realidad se trata de su propio funeral.

Cada vez me ha impresionado más la capacidad del profeta para hacer uso del lenguaje elegíaco y de la creación simbó-

7. Para un juicio crítico absolutamente diferente de este texto, véase George MENDENHALL, «The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3», en (H.N. Bream, R.D. Heim, C.A. Moore, eds.) *A Light Unto My Path*, Temple University Press, Filadelfia 1974, pp. 319-334. El hecho de que Mendenhall proponga datar este texto en la época del exilio, frente a su convencional datación en la época salomónica, puede sugerir importantes paralelismos entre ambos periodos.

lica de una escena funeraria como modo de visibilizar lo que el rey debe y no quiere ver. Y creo que la aflicción y el lamento, ese llanto patético (con «pathos»), es la forma extrema de crítica, porque anuncia el inevitable final de todo el montaje monárquico⁸.

En este contexto, pienso que Jeremías es el más inequívoco modelo de imaginación y ministerio proféticos. Es un auténtico paradigma de cómo hacer frente a la postura insensibilizada y denegadora de aquellas personas que no quieren saber qué es «lo que tienen» ni ellas ni sus prójimos. A Jeremías se le malinterpreta frecuentemente como si hubiera sido un predicador apocalíptico o un hombre despreciable y lleno de rencor que no hacía más que llorar; pero lo cierto es que su aflicción, tanto en privado como en público, respondía a otros motivos y servía a otros propósitos. Jeremías personifica la conciencia alternativa de Moisés frente al rey denegador⁹. Si la aflicción de Judá le causa pena, es porque sabe lo que el rey se niega a saber. Es evidente que Jeremías no se dedicó a acumular desprecio e indignación contra Judá, sino que más bien se limitó a expresar lo que de hecho estaba presente en la comunidad, lo reconociera ésta o no. Expresó aquello que la comu-

8. Así pues, la a-patía y el optimismo oficial tienen una intención ideológica. Frente a ello, la aflicción y el lamento –tal como son urgidos y practicados por los profetas– dan comienzo al desmantelamiento de la realidad monárquica. La expresión del sufrimiento constituye el inicio del «contra-poder». Véase cómo G. MÜLLER-FAHRENHOLZ, «Overcoming Apathy», en *The Ecumenical Review* 27 (1975), pp. 48-56, se inspira en el estudio de A. Mitscherlich al observar la incapacidad de los alemanes para afligirse por el fenómeno nazi. Semejante observación coincide con los descubrimientos de Lifton. El razonamiento de Müller-Fahrenheit es acorde con lo aquí indicado, a saber: que si no hay aflicción, no se producirá la superación de la apatía ni la asunción de nuevos cometidos. Sobre el «pathos» como condición previa para la protesta, cf. J.L. CRENSHAW, «The Human Dilemma and Literature of Disent», en *Tradition and Theology...* (cit. en nota 5), pp. 235-237.

9. Cf. William HOLLIDAY, «The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel and Psalm 22», en *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), pp. 153-164. Menos directamente relacionado con esto, cf. también Sheldon BLANK, «The Prophet as Paradigm», en (J.L. Crenshaw y J.T. Willis, eds.) *Essays in Old Testament Ethics*, KTAV, New York 1974, pp. 111-130. Sobre la aflicción como definitoria de la tradición de Jeremías, cf. Peter WETER, «Leiden und Leidenerfahrung im Buch Jeremia», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), pp. 123-150.

nidad se veía obligada a negar para proseguir con el autoengaño de una saciedad fácilmente alcanzable. Y afirmó que toda aquella saciedad no era más que una febril y mortal manera de autoconsumirse. Jeremías supo, mucho antes que los demás, que el final era inminente y que Dios ya estaba harto de tanta abundancia displicente, de tanta y tan cínica opresión y de tanta presunta religión. Sabía que la libertad de Dios había sido tan groseramente violada (como en Gn 2-3) que la muerte estaba llamando a la puerta y no tenía intención de pasar de largo. Los profetas no piden ni esperan demasiado. En su aflicción, Jeremías se limitó a instar a la comunidad regia a que afrontara su verdadera experiencia, tan próxima ya a concluir. Lo que tanto el profeta como el rey sabían era que el experimentar dicha realidad significaba, de hecho, dejar de ser rey.

Pero la aflicción de Jeremías tenía lugar, además, a dos niveles. En primer lugar, el dolor que le afligía por el cercano final de su pueblo. Era ésta una aflicción auténtica, porque él sentía preocupación por aquel pueblo y sabía que otro tanto hacía Dios. Pero la segunda (y más intensa) dimensión de su aflicción es el hecho de que nadie quisiera escuchar ni ver lo que para él era tan transparente. Por eso su aflicción siguió siendo tan aguda y dolorosa, porque tuvo que enfrentarse constantemente a la conciencia monárquica, que no dejaba de repetir: «¡paz, paz!», cuando era evidente que sólo él sabía que no había paz alguna. No creo estar exagerando ni sacando las cosas de quicio. Soy de la opinión de que prácticamente cualquier situación en la que nos vemos metidos quienes ejercemos el ministerio contiene este elemento de engaño y el terrible miedo a permitir que nuestra autoridad llegue a su fin, ya se trate de la mera tiranía que uno ejerce en su matrimonio o de la posible revisión de nuestros objetos predilectos de indignación o de odio. ¡No queremos nada que nos afirme en la certeza de que hemos de morir!

El «ministerio de la lamentación» no es para Jeremías un ministerio de autocompasión. Habiendo visto lo que el vio en medio de su pueblo, era la única reacción apropiada. Jeremías había visto lo que estaba allí para ser visto por todo el que

quisiera mirar; pero los demás no quisieron mirar, sino que se limitaron a negar y, consiguientemente, fueron incapaces de ver. El pueblo adicto a la realeza había vivido durante tanto tiempo en un mundo tan a resguardo de los peligros y tan ficticio que su campo de percepción había quedado distorsionado y, aunque se esforzara por mirar del mejor modo posible, no podía ver lo que había que ver. Lo que anticipara Isaías se había producido:

«Haz torpe el corazón de este pueblo
y duros sus oídos,
y pégale los ojos,
no sea que vea con sus ojos,
y oiga con sus oídos,
y entienda con su corazón,
y se convierta y se cure» (Is 6, 10).

No tenía necesidad de preocuparse. El pueblo no iba a convertirse ni a curarse. Y así, con la angustia por lo que está ocurriendo y con mayor angustia aún por la general negativa, Jeremías presenta su poesía.

Tengo la impresión de que, abramos por donde abramos el libro (poesía) de Jeremías, prácticamente siempre encontraremos expresado este «ministerio de la lamentación». Y a medida que examinemos sus palabras, conviene recordar que Jeremías vivió en un tiempo muy próximo al de la gran «débâcle». Como ha observado Abraham Heschel, su pasión es la pasión de ese Dios que sabe perfectamente qué hora es (Jer 8, 7)¹⁰. Dios sabe (y con él su profeta) que es la hora del final. El rey no sabe (nunca lo sabe) qué hora es, porque lo que el rey quiere es proscribir el tiempo y vivir en un «ahora» ininterrumpido y eterno. Dios tiene tiempo para su pueblo e insiste en que éste se lo tome en serio¹¹. La iglesia anuncia, mediante su palabra y mediante el reloj de la torre, la hora que es; y

10. Sobre la pasión de Dios sentida por Jeremías, cf. Abraham HESCHEL, *The Prophets*, Harper and Row, New York 1962, cap. 6.

11. Cf. Karl BARTH, *Church Dogmatics* I/2, T.& T. Clark, Edimburgo 1956, nº 14. Gran parte de su argumentación se refiere a la libertad de Dios y a la tendencia regia a negar el tiempo en favor de un «ahora eterno». En contraste con esto, la fe bíblica vive en los tiempos de Dios, tiempos de recolección y de expectación.

anuncia también que debemos vivir en el tiempo de Dios. Pero al rey le gustaría que fuera como en un casino de Las Vegas, donde no hay reloj ni hay tiempo, donde no hay principio ni fin, donde no hay un tiempo para hablar y otro para responder, sino tan sólo un «ahora» perdurable e inmutable.

Considérese de qué manera tan incisiva penetra Jeremías en la conciencia monárquica, expresando la aflicción que dicha conciencia tanto desea negar. Su aflicción es por la muerte de Judá, ese mismo Judá que los reyes suponían que había de vivir eternamente:

«¡Mis entrañas, mis entrañas
 ¡Se me rompe el corazón;
 se me salta el corazón del pecho!
 ¡No puedo seguir callando,
 porque mi alma oye el sonido de la trompeta,
 el clamor del combate!
 ¡Se anuncia desastre sobre desastre,
 porque es saqueada toda la tierra!
 ¡De repente invadieron mis tiendas,
 y en un cerrar de ojos mis toldos! (Jer 4, 19-20).

El motivo de la aflicción que expresa Jeremías es un acontecimiento público y visible: la efectiva invasión y matanza de su pueblo. Y describe con singular viveza, escena por escena, cómo el inminente desastre alcanza incluso al lugar donde él duerme. Sin embargo, ese acontecimiento público va acompañado de una violenta sacudida interior que hace que su corazón se estremezca y breme de puro miedo, y sus propias entrañas se vean atezadas por el terror.

En el siguiente poema, Jeremías proyecta una imagen cósmica del final de la creación:

«Miré a la tierra, y he aquí que era un caos;
 a los cielos, y no tenían luz.
 Miré a los montes, y estaban temblando,
 y todos los cerros trepidaban.
 Miré, y he aquí que no había un alma,
 y todas las aves del cielo habían volado.
 Miré, y he aquí que el vergel era un desierto,
 y todas las ciudades estaban arrasadas
 delante de Yahvé y del ardor de su ira» (Jer 4, 23-26).

Pero el poema refleja algo más que el final de la creación. Recuérdese cómo indicábamos que la creación es una obra de

la que respondía el rey. El rey es el encargado de mantener en orden y preservar la creación; por eso el retorno al caos está anunciando implícitamente el fracaso y el final de la monarquía. Ya no hay creación, porque ya no hay rey. Lo que propiamente justificaba la existencia de la monarquía ha desaparecido. Y, sea como fuere, la regia nación se ve frente a un futuro en el que ella ya no tiene sentido.

En los capítulos 8-10, Jeremías ofrece una abundante serie de metáforas con el objeto de superar ese entumecimiento. En primer lugar, presenta una imagen que habla de la interpretación absolutamente equivocada de la situación. Hay un tiempo para llorar y un tiempo para reír, un tiempo para danzar y un tiempo para lamentarse (Ecles 3, 4), pero Judá no sabe en qué tiempo vive:

«Hasta la cigüeña en el cielo conoce su estación,
 y la tórtola, la golondrina y la grulla
 observan la época de sus migraciones;
 pero mi pueblo ignora el derecho de Yahvé» (Jer 8, 7; cf. 4, 22).

Es tiempo de llorar. Es tiempo de muerte, y ellos se imaginan que dicho tiempo no llega nunca. Después de una escena bélica de una carga de caballos, el profeta se pone melancólico:

«¿Ya no hay bálsamo en Galaad?
 ¿es que no quedan médicos allí?
 Pues ¿cómo es que no llega el remedio
 para la hija de mi pueblo?
 ¡Quién convirtiera mi cabeza en llanto,
 mis ojos en manantial de lágrimas,
 para llorar día y noche
 por la muerte de la hija de mi pueblo!
 ¡Quién me diera en el desierto
 una posada de caminantes,
 para poder dejar a mi pueblo
 y alejarme de su compañía!» (Jer 8, 22 - 9, 2).

Cuando dice lo del «bálsamo», el profeta formula una pregunta. No hace una afirmación, como ocurre con el conocido «espiritual negro», sino que lanza una pregunta y la deja sin responder. Y la segunda pregunta la hace con un «pathos» aún

mayor: ¿Es que no quedan medicos?¹² Y al no haber respuesta, tiene que hacer aún más profunda su expresión de dolor. Si no ha habido respuesta, es porque el responder es propio del Israel monárquico. Ahora ya no es tiempo de respuestas, sino de preguntas imposibles de responder, porque semejante servicio regio ya no funciona. Las respuestas de tal procedencia suponen que hay control y simetría. Y eso ha desaparecido.

Por eso expresa el profeta su lamento por la falta de resolución. Él no puede llorar lo bastante. Es preciso que se lloren más lágrimas que las que sus ojos pueden verter. No hay tiempo suficiente, aunque se emplee en ello día y noche, para llorar esta muerte de las muertes, «la muerte de la hija de mi pueblo». En primer lugar, no hay respuesta. En segundo lugar, las lágrimas son insuficientes. Por último, el deseo de huir: «¡Quién me diera en el desierto... porque son un hatajo de traidores... que van de mal en peor y no me conocen!, dice el Señor». El llanto, la aflicción y el dolor por la muerte son de Yahvé. Ellos no conocen a Yahvé. No saben que han de contar con el que es realmente libre y será quien provoque el fatal desenlace. Él no encaja con ninguna de sus categorías, y ellos no pueden «hallar un asidero» en él. Por eso se obstinan en tratarlo como a cualquier otro; lo cual, sin embargo, no les proporciona ningún alivio, porque él seguirá siendo el Dios de lo último y no puede ser eludido.

Jeremías puede sentir «empatía» para con los adictos a la realeza. Anhela la paz tanto como ellos. También él desea las cosas acostumbradas, pero la muerte lo ha cambiado todo: «Esperábamos paz, y no hubo bien alguno; el tiempo de la curación, y he aquí que se presenta el espanto» (8, 15). El más elocuente de los profetas no encuentra palabras para expresar la aflicción: «Mi mal no tiene remedio, mi corazón desfallece» (8, 18). Se ha esfumado la capacidad de pensar con claridad y decidir con acierto. No está limitándose Jeremías a representar una comedia «para pública edificación». Es su vida entera la

12. Sobre el singular empleo que hace Jeremías de esta metáfora, véase lo que dice James MUILENBURG, «The Terminology of Adversity in Jeremiah», en (H.T. Frank y W.L. Reed, eds.) *Translating and Understanding the Old Testament*, Abingdon Press, New York 1970, pp. 42-63.

que se ve requerida a encarnar la aflicción del extinto Judá. Es la aflicción que Yahvé conoce la que él querría compartir con su pueblo; pero éste no puede hacerlo, y por eso Jeremías debe responder por todo su pueblo.

En su larga y elocuente serie de oráculos contra los reyes, en el capítulo 22, el profeta corrige y castiga, elogia y halaga. Tras de lo cual, se dirige al trágico rey-niño Yoyaquim (aquí llamado Konías). El muchacho es inocente, pero debe pagar por toda la dinastía y sufrir en su propio cuerpo el castigo de toda la familia. Él es Judá, el exiliado Judá, y Jeremías le asigna la aflicción de todo Judá.

En el versículo 28 comienza Jeremías afligiéndose por este ser inocente y olvidado, sin mayores pretensiones: «¿Es acaso este individuo, este Konías, un trasto roto y despreciable, un objeto sin interés?» Y emite a continuación el más patético de los lamentos que aparecen en la Biblia. Todo el país es instado a llorar la tragedia: «¡Tierra, tierra, tierra!» Y es entonces el fin de la dinastía: «Inscribid a este hombre como un varón estéril, como un fracasado en la vida, porque ninguno de sus descendientes tendrá la suerte...» El desgarrar del corazón de Jeremías es indecible. No se recrea ni se regocija. Más bien le gustaría que este rey pudiera salvar al Judá monárquico, pero ya es demasiado tarde.

El profeta sabe que su aflicción por la muerte de Israel no es suficiente; por eso pide que se aflija todo el mundo: «Llorad y gemid sobre los montes, lamentaos por los pastizales del desierto» (9, 10). Está reflejando aquí la esperanza de Amós de que cuanto vaya a ocurrir habrá de ser expresado abiertamente:

«En todas las plazas habrá lamentación
y en todas las calles se dirá: "¡ay, ay!"
Convocarán a duelo al labrador,
y a lamentación a las plañideras» (Am 5, 16).

Pero Amós no profetiza esta aflicción por las buenas, sino que lo hace cuando presenta a Israel roto y destrozado:

«Ha caído, para no volver a levantarse,
la virgen de Israel;
postrada está en el suelo
y no hay quien la levante» (Am 5, 2).

Esta imagen de una persona moribunda es recogida por Jeremías, que, como es característico en él, la hace aún más radical, porque en su caso la persona ya no es una virgen, sino una prostituta, una ramera primorosamente vestida, eso sí, pero que no tiene adónde ir:

«Y tú, la desolada, ¿qué harás ahora?
Aunque te vistas de púrpura,
te adornes con joyas de oro
y te acicales el rostro,
en vano te hermoseas:
tus amantes te desprecian...
Entonces oí una voz como de parturienta,
alaridos como de primeriza;
era la voz de la hija de Sión,
que extendía las manos gimiendo:
"¡Ay, pobre de mí, que mi alma desfallece
a manos de asesinos!"» (Jer 4, 30-31).

Es como una parturienta. Pero aquí no hay ningún parto; no hay más que muerte: se produce un jadeo desesperado, y luego... el silencio. Es el fin de Judá.

El profeta manifiesta primero su propia y personal aflicción. A continuación «se hace público» e incluye a los «profesionales». Y por último, en una singular exposición, describe la aflicción de la madre de Israel, la amada Raquel:

«Una voz se oye en Ramá,
lamentos y llanto amargo.
Es Raquel, que llora a sus hijos,
que rehúsa consolarse por su pérdida,
porque ya no existen» (Jer 31, 15)¹³

Ni Jeremías ni sus contemporáneos son suficientes para expresar este dolor. Debe hacerlo la que da a luz entre agudos dolores y, entre agudos dolores también, se enfrenta ahora a la muerte. Ya no hay consuelo que valga, porque iya no existen! La muerte del inconcebible final corre pareja con el nacimiento del inconcebible milagro del comienzo. Ya ha quedado dicho:

13. Véase la primorosa interpretación de Phyllis TRIBLE, «The Gift of a Poem: A Rhetorical Study of Jeremiah 31:15-22», en *Andover Newton Quarterly* 17 (1977), pp. 271-280, así como su libro *God and the Rhetoric of Sexuality*, de próxima aparición en Fortress Press.

no es que hayan sido exiliados o hayan recibido un castigo; es que ya no existen. Sencillamente, *ino!* Y esto excede todo consuelo y todo intento de explicación. Este poema se cuenta entre los más osados del antiguo Israel, porque la situación requiere audacia. ¡Imagínese lo que sería para Raquel el que le devolvieran a sus queridos hijos! Pero no; ya no puede haber más que llanto, porque

«Irremediable es tu quebranto
e incurable tu herida.
Estás desahuciado;
no hay medicina para tu herida,
no hay remedio para ti» (Jer 30, 12-13).

No puede haber más que muerte. Y un poco más adelante se lleva al extremo la metáfora:

«¿Es Efraín un hijo tan querido para mí,
un hijo tan mimado que,
tras haberle recriminado tanto,
aún me enternezca al recordarlo?» (Jer 31, 20).

Es el propio Yahvé el que se aflige, y no habrá de remitir en su aflicción. El lenguaje permite a las palabras de Jeremías trascender la propia persona del profeta. Su lamento no debe ser minimizado como si únicamente fuera producto de la idiosincrasia de Jeremías, porque se trata nada menos que del lamento del propio Dios por su hijo muerto. Y Dios no lloraría esa muerte si hubiera algún modo de evitarla. Pero no hay promesa o anuncio alguno de esperanza; no hay más que añoranza; una añoranza esperanzada —hay que reconocerlo—, pero que no es capaz de llegar a saber o a afirmar demasiado. Jeremías ha forzado el acceso adonde sus contemporáneos no habrían llegado fácilmente: al dolor de Dios, adonde anteriormente tan sólo Oseas se había arriesgado a aventurarse. Yahvé ya no es un enemigo que tiene que castigar o destruir, sino el padre obligado a asistir impotente a la muerte, al igual que María en el Calvario y al igual que David ante la muerte de Absalón: «¡Hijo mío, hijo mío!», grita; pero se siente impotente y no puede hacer otra cosa sino llorar¹⁴. La carrera hacia la

14. Una presentación del Señor sumamente patética es la que hace Elie WIESEL, *Ani Maamin*, Random House, New York 1974.

muerte ha llegado tan lejos que nada ni nadie –ni el rey, ni el templo, ni siquiera Yahvé– puede impedirle. Con el tiempo podrá haber clemencia, pero no antes de la muerte. A lo más, hay aquí un enigmático anhelo, incluso por parte de Yahvé, de que la historia no siga su despiadado curso.

El poema emplea aquí el lenguaje de la aflicción tal como se expresa de modo característico en la poesía de lamentación. Se respira una sensación de desamparo carente de todo consuelo y con ansia de clemencia, pero únicamente eso: ansia. Israel debe ser llorado, y habrá de pasar mucho tiempo antes de que pueda haber una palabra capaz de aliviar el dolor.

Jeremías hablaba a un pueblo de ojos vidriosos que miraban y no veían. Estaban tan encerrados en su propio mundo de fantasía que resultaban estúpidos e incapaces de discernir. Consecuentemente, su entumecimiento no desaparecía, y ellos seguían en su mundo de quimera: «Han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: “¡Paz, paz!”», cuando no había paz» (Jer 6, 14; cf. 8, 11). Imaginaron que su aliancista necesidad era sabiduría regia (8, 8) y siguieron sus regios e ilusorios caminos. Los profetas pensaron que el yugo opresor sería provisional, pero no algo definitivamente serio o decisivo (caps. 27-28). Los reyes supusieron que con invalidar unas palabras y quemar un rollo de escritura harían «inoperante» la soberanía de Yahvé (36, 23-24). Los reyes harían cualquier cosa menos afligirse, porque esto constituye la forma extrema de crítica y el anuncio inapelable del desmantelamiento.

No hay necesidad de forzar el lenguaje de Jeremías para que resulte lo bastante concreto y específico. El profeta está empeñado en una lucha por el lenguaje, en un esfuerzo por crear una epistemología diferente, de la que pueda emerger una comunidad distinta. El profeta no está fijando su atención en problemas de comportamiento. Ni siquiera está urgiendo al arrepentimiento. Se limita únicamente a esperar que el *dolor* de Dios penetre la *insensibilidad* de la historia. No se dedica a meter miedo ni a amenazar, sino tan sólo a expresar un anhelo que nace del sufrimiento y se hace mayor a medida que se incrementa éste.

Entonces, ¿qué pretende este profeta? ¿A qué viene tanta aflicción? Evidentemente, no se parece en nada al clérigo lacrimógeno que piensa que unos buenos lamentos hacen un buen

funeral. Tampoco somos nosotros de esos profesionales de las exequias que sueltan automáticamente la lágrima a la primera estrofa de «Rock of Ages» [título de un conocido cántico fúnebre norteamericano (N. del Trad.)]. Pero sí sabemos, por nuestra propia experiencia de sufrimiento, dolor y soledad, que las lágrimas logran romper barreras que la acritud y el tono colérico no consiguen derribar. Las lágrimas son un modo de expresar la solidaridad en el sufrimiento cuando ya no queda ninguna otra forma de solidaridad. Y cuando se intenta interpelar abiertamente a la insensibilidad, entonces la cólera, la acritud y la indignación no hacen sino agravar el dolor, favorecer dicha insensibilidad y forzar a la gente a observar comportamientos no enraizados en la experiencia.

Este tipo de insensibilidad, denegadora y fraudulenta, sólo se vence aceptando la negatividad¹⁵, a base de expresar abiertamente que tenemos miedo y sentimos vergüenza del futuro que hemos escogido. La negación del dolor y del pesar no hace sino inmovilizar, y en tiempo de Jeremías impidió que en Judá se produjera ningún movimiento nuevo, tanto de parte de Dios como de parte del propio Judá. La alianza había quedado congelada, y no hubo posibilidad alguna de novedad mientras no se acabó con aquel sopor y aquel entumecimiento. Jeremías comprendió que la crítica ha de ser afrontada y aceptada para que pueda producirse la liberación y ponerse remedio al incurable mal, a la ruptura de la alianza y al debilitamiento de las energías. Esta tradición de la fe bíblica es perfectamente consciente de que la aflicción es la puerta de acceso a la existencia histórica y que el aceptar que las cosas tienen un final es lo que permite que otras cosas comiencen. Naturalmente, los reyes piensan que la puerta de la aflicción no debe abrirse, porque ello sirve para derribar a los reyes fraudulentos. Los reyes saben intuitivamente que el engaño, las falsas pretensiones de prosperidad, la opresión y la religión del estado se vendrán abajo cuando les alcance el aire fresco de la alianza. El enigma de la fe bíblica (que es a la vez su gran intuición) consiste en el

15. Douglas HALL (*Lighten Our Darkness*, Westminster Press, Filadelfia 1976 [esp. cap. 2]) ha relacionado el tema de la negatividad tanto con la teología de la cruz como con nuestra situación social.

convencimiento de que sólo el dolor lleva a la vida, de que sólo la aflicción conduce a la alegría, y de que sólo la aceptación del término de las cosas permite nuevos comienzos.

Jeremías está en el punto medio de la historia de la aflicción de Israel. Antes de él, Amós ya había condenado a los que, engañándose a sí mismos, ni podían ni querían afligirse (Am 6, 6). Y después de él vendría Jesús de Nazaret, que comprendió que la aflicción era la crítica definitiva que había que dirigir contra Jerusalén (Mt 23, 27; Lc 19, 41). Jeremías está a medio camino entre Amós y Jesús y expresa la aflicción de Dios, que Israel ha de acabar compartiendo. De lo contrario, no habrá novedad alguna.

Jesús había comprendido a Jeremías. El Eclesiastés tan sólo decía que hay un tiempo para el llanto y un tiempo para la risa; pero Jesús supo entender que sólo los que lloran serán consolados (Mt 5, 4), que sólo los que aceptan la realidad de la muerte adquirirán la nueva vida. Y en sus palabras está implícita la afirmación de que quienes no lloran no serán consolados y quienes no arrostran la caducidad de las cosas no heredarán los comienzos. La comunidad alternativa sabe que no tiene necesidad de recurrir al engaño; que puede mantenerse solidaria con los moribundos, porque son éstos los únicos que esperan. Jeremías, fiel a Moisés, comprendió lo que los insensibles nunca sabrán: que sólo los que lloran y se afligen pueden vivir de verdad sus propias experiencias y seguir avanzando.

Recuerdo que solía resultarme curioso el que, cuando había que citar la Escritura, inevitablemente hubiera siempre alguien que dijera: «Jesús lloró». Ahora lo entiendo. Jesús sabía lo que nosotros, tan insensibles, hemos de aprender una y otra vez: a) que el llanto debe ser auténtico, porque auténtica es la caducidad de las cosas; y b) que el llanto posibilita la novedad. El llanto de Jesús hace posible la venida del Reino. Dicho llanto constituye una crítica radical y un tremendo revulsivo, porque significa acabar con toda especie de «machismo»; llorar es algo que rara vez hacen los reyes sin perder sus tronos. Ahora bien, la pérdida de los tronos es precisamente lo que viene exigido por una crítica realmente radical.

4

Dinamización profética y aparición del asombro

Tal como lo hemos considerado, el ministerio de Jeremías es un paradigma de lo que es el ejercicio de una crítica radical. Y la más radical de las críticas del profeta reside en su *aflicción por la muerte*. La comunidad alternativa personificada en Jeremías comprendió cuán inequívocamente mortal era todo lo que los reyes llamaban «vida». Por supuesto que hay en el ministerio de Jeremías otros importantes aspectos. Thomas Raitt¹, por ejemplo, ha sostenido recientemente, de un modo muy persuasivo, que Jeremías es el más atrevido y el más imaginativo de todos los profetas de la esperanza. Semejante parecer conlleva una serie de problemas críticos de diversa naturaleza, pero Raitt —a la manera de John Bright²— atribuye a Jeremías muy sustanciales partes de la poesía de la esperanza. Quiero llamar la atención a este respecto para no desfigurar toda la riqueza de la tradición de Jeremías.

En cualquier caso, lo que yo afirmo como hipótesis de base es que a la comunidad profética alternativa le interesa tanto la crítica como la dinamización. Por una parte, se trata de mostrar que la conciencia dominante (que yo he denomina-

1. Thomas M. RAITT, *A Theology of Exile*, Fortress Press, Filadelfia 1977.

2. John BRIGHT, *Jeremiah* (Anchor Bible, nº 21), Doubleday, Garden City (N.Y.) 1965.

do «monárquica») va a llegar realmente a su fin y que no puede alegar, respecto de nosotros, pretensión alguna de definitividad. Por otra parte, compete a la comunidad profética alternativa ofrecer una conciencia igualmente alternativa capaz de dinamizar a la comunidad hacia formas nuevas de fidelidad y vitalidad. Tras haber considerado la primera de estas tareas en la tradición de Jeremías, voy a fijarme ahora en la segunda función de la profecía: la de dinamizar. Y propongo esta hipótesis: *La conciencia monárquica* lleva a la gente a desesperar de la posibilidad de una nueva vida. Es tarea de la imaginación y el ministerio proféticos, por tanto, hacer que la gente haga suya la promesa de novedad que actúa en la historia de todos nosotros con Dios.

Las personas insensibles no disciernen ni temen a la muerte. Las personas que desesperan, por el contrario, no son capaces de anticipar ni recibir la novedad.

(1) Como punto de partida, puede afirmarse que la conciencia monárquica milita activamente contra la esperanza. Para aquellos a quienes les es negado el acceso a la prosperidad, hay una especie de falta irremediable de esperanza por el hecho de que la perspectiva de un cambio es mínima o inexistente. En Israel no había la menor duda de que, a partir del éxito salomónico, la prosperidad monárquica se había ido haciendo inaccesible a un número cada vez mayor de ciudadanos. De hecho, éste es un punto clave en toda la polémica del profeta Amós. Por eso es por lo que, tanto entonces como ahora, el orden monárquico suscita una inequívoca y auténtica desesperación en quienes se ven excluidos.

Es igualmente importante percibir que quienes tienen acceso al poder y a la prosperidad son también víctimas de la falta de esperanza o, como solemos decir hoy, tienen una sensación de impotencia. La conciencia monárquica significa una superación de la historia, con la consiguiente y pretendida pérdida de vitalidad y autoridad por parte del futuro. El orden existente (y, por derivación, el régimen imperante) tiene la pretensión de ser el orden pleno y definitivo. Semejante pretensión significa que no hay lugar para un futuro que ponga en entredicho el presente o que prometa un camino distinto. Por eso la reivindicación excesiva del orden existente tiene como premisa la falta de esperanza. Esta forma insidiosa de escato-

logía ya realizada exige a las personas vivir sin esperanza. El presente es inacabable en su proyección, intransigente en su exigencia de lealtad e inflexible en el mantenimiento de su propio camino. En palabras de un reciente anuncio de una marca de cervezas, puedes ser totalitario cuando «crees en lo que estás haciendo» y concluyes que un determinado camino es el «camino correcto». Personalmente, creo que el régimen salomónico creó una situación de desesperanza de este género. No tuvo más remedio que aferrarse furiosa y desesperadamente al presente, porque, si el presente se le iba de las manos, no le quedaría nada. El futuro ya había quedado anulado. Y no me resulta inverosímil imaginar que la falta de esperanza que se detecta en Eclesiastés 1, 9-10 responda precisamente a la conciencia monárquica:

«Lo que fue, eso será;
lo que se hizo, eso se hará:
nada hay nuevo bajo el sol.
Si algo hay de lo que digan:
“Mira, eso sí que es nuevo”,
aun eso ya era
en los siglos que nos precedieron».

Nada hay nuevo, en parte porque nada parecía estar ocurriendo, pero también porque el régimen así lo había ordenado y decretado. La necesidad de anular el futuro ha de llevar a una situación en la que también se niegue la esperanza.

(2) Más concretamente, la terminación del presente en el otoño del año 587, tal como Jeremías había pronosticado, dio lugar a una situación en que la conciencia monárquica se descubrió a sí misma carente de recursos. Los propios reyes, incapaces de hacer frente a la idea de que el final era posible, tampoco podían imaginar un nuevo comienzo. Quienes tanto se habían esforzado por negar el futuro y abolir la esperanza no podían permitir que ésta surgiera de pronto. Para el rey es inconcebible la posibilidad de imaginar o experimentar un comienzo realmente nuevo, es decir, un comienzo no derivado o extrapolado de la realidad preexistente. Los reyes estaban habituados a organizar y configurar de distinta manera unas mismas piezas; pero el ansia de manejar y controlar las cosas significa que no se considera deseable la aparición de nuevos elementos. En realidad, ni siquiera se contempla tal posibili-

dad; y en el caso de que esos elementos hagan su aparición, no se perciben. De este modo, la misma conciencia monárquica incapaz de imaginar la posibilidad de que las cosas tengan un final (y, consiguientemente, partidaria de la negación y la parálisis) es también incapaz de imaginar nuevos comienzos (y, consiguientemente, partidaria de la desesperación incurable y de la perpetuación a ultranza de la situación). Para los reyes, los comienzos son tan impensables e inaceptables como los finales, porque unos y otros hablan de una enigmática soberanía que los reyes no pueden concebir.

Esta desesperación es la que tal vez se refleja en el Salmo 137. Por eso yo soy de la opinión de que la desesperación del primer exilio no es algo nuevo y propio de dicho exilio, sino más bien el clímax de la prolongada existencia de Israel sin esperanza y sin futuro. Indudablemente, las imprecaciones del Salmo 137, 7-9 pueden ser indicio de un moderado optimismo, pero es obvio que no reflejan una sólida esperanza en la restauración. De lo más que se puede hablar es de una resistencia porfiada, de un firme propósito de no olvidar y de un desahogo de la hostilidad acumulada. Pero no hay una sola palabra acerca de un comienzo que vaya a transformar la historia. Como ha observado Norman Gottwald³, hay en el poema de las Lamentaciones indicios de esperanza, pero no habría que pasar por alto la extrema prudencia de los versos finales de dicho poema (5, 21-22):

«¡Haznos volver a ti, oh Yahvé, y volveremos!
¡Renueva nuestros días como antaño!
¿O es que nos has rechazado totalmente
y estás irritado sin medida contra nosotros?»

Hay aquí el atrevimiento de toda petición, pero con no demasiado convencimiento: la doble pregunta retórica del último verso parece estar esperando lo peor.

La incapacidad para imaginar y aun tolerar una nueva intrusión es perfectamente predecible, dada la típica capacidad monárquica para manejar todas las piezas. Lo mismo ocurre

también en nuestras vidas personales, en las que damos por sentado que las dimensiones ya dadas, que con tanta frecuencia hemos readaptado, son las únicas dimensiones existentes. Imaginar un nuevo dato procedente del exterior es algo que violenta nuestra razón. No somos más capaces de creer en la clemencia gratuita de Dios que en su condición de juez.

Nos reducimos sustancialmente a reflexionar sobre lo ya dado, y nuestras modestas expectativas se ven aún más limitadas por nuestra razón, nuestro lenguaje y nuestra epistemología. No disponemos de palestras públicas desde las que poder articular un auténtico esperanzamiento. Lo que nos es más necesario es lo que nos resulta más inaceptable: una articulación que redefine la situación y dé paso a posibles nuevos datos. Sin una palestra pública desde la que articular los datos que caen fuera de nuestra convencional racionalidad, estamos abocados a la desesperación. Sabemos de sobra que entre las «piezas» de que disponemos actualmente no hay elementos de auténtica novedad. Y sin auténtica novedad, la vida se convierte en un frustrante esfuerzo, en una penosa obligación y en un forcejeo que nunca se atreve a exigir demasiado.

Soy de la opinión de que semejante estado de cosas no sólo resulta evidente en el exilio de Judá, sino que es típico de la mayor parte de las situaciones de nuestro ministerio. Cuando tratamos de afrontar la limitación que caracteriza a la enfermedad, al envejecimiento, a muchos matrimonios y al trabajo de muchísimas personas, descubrimos que hemos sido formados muy al margen de la esperanza, porque el hecho nos resulta demasiado aterrador. La mencionada esperanza es enemiga de esa misma conciencia monárquica con la que la mayoría de nosotros nos hemos procurado un sistema de funcionamiento. El problema que ha de afrontar el ministerio es si hay algo que decir, hacer o representar frente a la ideología de la esperanza.

(3) La labor de la imaginación y el ministerio proféticos, especialmente tal como podemos observarlo en el Judá del siglo VI, consiste en abrirse paso a través de la desesperación e impregnar ese frustrante esfuerzo que parece no tener fin ni solución. No es mucho lo que un profeta puede hacer en semejante situación de falta de esperanza; por eso me limito a sugerir una tarea absolutamente fundamental y modesta que incluye tres acciones:

3. Norman GOTTWALD, *Studies in the Book of Lamentations* (Studies in Biblical Theology, nº 14), Alec R. Allenson, Chicago 1954.

(a) *Ofrecer símbolos* apropiados para desmentir una situación de falta de esperanza en la cual resulta impensable la novedad. El profeta no tiene más recurso que la palabra (hablada o puesta en acto) para desmentir la supuesta realidad de su comunidad. El profeta ha de proporcionar los medios que hagan nuevamente posible la esperanza a una comunidad de reyes que ha perdido la esperanza en su propia realeza. Pasado algún tiempo, los reyes se hacen unos analfabetos en el lenguaje de la esperanza. La esperanza requiere una muy esmerada simbolización. No ha de ser expresada excesivamente en presente, porque la esperanza que se puede tocar y manejar con demasiada facilidad no es probable que conserve incólume su prometedora llamada a un futuro nuevo. Además, la esperanza expresada únicamente en presente se verá, sin duda alguna, utilizada en provecho propio por los caciques de turno.

¡Es toda una empresa, ciertamente, formular un futuro que nadie cree imaginable! Por supuesto que no puede hacerse a base de inventar nuevos símbolos, porque eso es un espejismo. Lo que supone, más bien, es retrotraerse a los más soterrados recuerdos de la comunidad y activar aquellos mismos símbolos que siempre han constituido la base desde la cual desmentir a la conciencia imperante. Por eso los símbolos de la esperanza no pueden ser generales y universales, sino que deben ser los ya específicamente conocidos en la historia concreta de que se trate⁴. Y cuando el profeta, con la comunidad, retorna a esos profundos símbolos, entonces se percibe que la esperanza no es una hipótesis añadida a última hora para solventar una crisis, sino que es más bien la dimensión primigenia de cada uno de los recuerdos de la comunidad. Y la memoria de esta comunidad arranca de las prometedoras palabras dirigidas por Dios a la oscuridad del caos, a la estéril Sara y a los oprimidos esclavos de Egipto. Las palabras de Dios se refieren, por encima de todo, a un futuro alternativo.

4. Bernhard ANDERSON ha investigado dos muy distintas dimensiones de la tradición a la que se apela; pero en cada caso se trata de una determinada tradición israelita: «Exodus Typology in Second Isaiah», en (B. Anderson y W. Harrelson, eds.) *Israel's Prophetic Heritage*, Harper and Brothers, New York 1962, pp. 177-195; «Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition», en (Frank M. Cross, Werner Lemke y Patrick D. Miller, Jr., eds.) *The Mighty Acts of God*, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1976, pp. 339-360.

En su ofrecimiento de símbolos, el profeta tiene dos tareas. La primera, ahondar en la memoria del pueblo y educar a éste para que haga uso de los instrumentos de la esperanza. Y la segunda, reconocer de qué modo tan singular las palabras, el modo de hablar, el lenguaje y la expresión configuran la conciencia y definen la realidad. El profeta es el que, haciendo uso de los mencionados instrumentos de la esperanza, desmiente el supuesto mundo de los reyes, mostrando, por una parte, que ese supuesto mundo no cuadra con los hechos y, por otra, que se nos ha enseñado una mentira y nos la hemos creído porque así nos lo han hecho ver los que manejan los ordenadores y controlan la prensa. Por eso lo de ofrecer símbolos no es tarea para un tímido funcionario del departamento de contabilidad, sino para personas que saben algo diferente y que, debido a la angustia y al asombro que experimentan, están en condiciones de saber que el mundo cerrado de la realidad administrada es falso. La imaginación profética sabe que el mundo real es el que tiene su origen y su dinámica en las prometedoras palabras de Dios, y que esto puede afirmarse incluso de un mundo en el que los reyes han tratado de proscribir toda palabra que no sea la suya.

(b) La tarea de la imaginación y el ministerio proféticos consiste, además, en *expresar públicamente aquellas mismas esperanzas y anhelos* que han sido negados durante tanto tiempo y han sido tan profundamente reprimidos que ya ni siquiera sabemos que existen⁵. La esperanza, por una parte, es un absurdo demasiado desconcertante como para hablar de él, porque se opone abiertamente a cuanto se nos ha afirmado que es la realidad. La esperanza es la negativa a aceptar la interpretación de la realidad que constituye la opinión mayoritaria; y esto sólo puede hacerse al precio de correr un enorme riesgo político y existencial. Por otra parte, la esperanza es subversi-

5. Para el ministerio profético tiene que ser más evidente que lo que ha podido serlo para nosotros recientemente la esencial conexión entre las palabras y la esperanza. Son únicamente las palabras las que hacen posible la esperanza; y cuando la conciencia monárquica de la tecnología hace que cesen las palabras realmente serias, está imposibilitando la esperanza. Esto lo vio perfectamente Pablo en su argumentación de Rom 10, 14ss., indiscutiblemente fundada en una apelación al Deuterocanónico.

va, porque reduce las exageradas pretensiones del presente⁶ y tiene el atrevimiento de proclamar su propósito de cuestionar ese presente con el que todos hemos llegado a una serie de compromisos. En cierto modo, la comunidad exílica carecía de los instrumentos de la esperanza. El lenguaje de la esperanza y el «ethos» del asombro se habían perdido en parte, porque constituían un estorbo; habían sido hasta cierto punto silenciados, porque significaban una amenaza.

Resulta desconcertante pensar en la manifestación pública de la esperanza como forma de subvertir el orden monárquico imperante de la desesperación. Y al hablar de esperanza no estoy hablando de optimismo, de desarrollo ni de progreso evolutivo, sino más bien de las promesas hechas por alguien que se encuentra distante y enfrente de nosotros, pero extraordinariamente *a favor de nosotros*. Las palabras referidas a la esperanza no pueden ser explicativas ni científicamente argumentativas, sino que más bien han de ser líricas, en el sentido de que afectan en muchos y muy diferentes aspectos a la persona desesperada. Pero, por encima de esto, las palabras referidas a la esperanza deben ser fundamentalmente teológicas; es decir, deben expresarse en el lenguaje de la alianza entre un Dios personal y una comunidad. La promesa pertenece al mundo de las palabras inspiradoras de confianza y de la escucha fiel. No han de ser reducidas al «frío» lenguaje de la filosofía o al discurso confidencial de la psicología. Deben hablar, en definitiva, de Dios y de nosotros; de su fidelidad, que «prohíbe» nuestra infidelidad. Quienes tengan la intención de ser «proféticos» tendrán necesidad de adoptar esta absurda práctica y esta subversiva actividad.

Este apremio a expresar públicamente la esperanza se basa en una convicción referida a la capacidad de los creyentes para evocar y expresar la esperanza que anida dentro de nosotros (cf. 1 Pe 3, 15). Una esperanza que vive en nuestro interior y en medio de nosotros, porque estamos determinados por Dios a ser personas de esperanza. Porque hemos sido hechos imagen

6. Acerca de la capacidad subversiva de la esperanza como instancia superadora del presente, véase John SWOMLEY, *Liberation Ethics*, Macmillan, New York 1972.

del Dios de las promesas. La esperanza es sellada en el sacramento del Bautismo y adquiere su expresión más plástica en la Eucaristía («hasta que venga...»). La esperanza constituye la estructura de todo «credo» que acabe proclamando la confianza en las promesas de Dios. La esperanza es la decisión que Dios invita a Israel a adoptar: una decisión contra la desesperación y contra la tentación de remitirse constantemente al caos (Is 45, 18), a la opresión, a la esterilidad y al exilio.

«Esperanza» es el principal vocablo profético, pero no a causa de la dinámica general de la historia ni a causa de los signos de los tiempos, sino porque el profeta habla a un pueblo que, lo quiera o no, es pueblo de Dios. Esperar es lo que debe hacer esta comunidad, porque se trata de una comunidad de Dios invitada a efectuar la peregrinación de Dios. Y del mismo modo que se invita a Israel a afligirse con Dios por el final de una realidad, así también se le invita ahora a esperar en las promesas de Dios. Este mismo acto de esperanza constituye la confesión de que no somos hijos de la conciencia monárquica.

Naturalmente, la esperanza profética se presta fácilmente a ser distorsionada. Puede hacerse tan exagerada que no haga mella en la realidad; y puede ser tan trivializada que tampoco produzca impacto en dicha realidad. Y puede, por último, no ser más que «panem et circenses», al extremo de reducirse exclusivamente a apoyar e instigar la desesperación general. Pero el profeta abriga un propósito distinto al expresar públicamente la esperanza: remitir de nuevo a la comunidad a su único referente, que es la soberana fidelidad de Dios. Y es únicamente esto lo que hace posible el rechazo del cerrado mundo de la definición monárquica. Únicamente el paso de un mundo manejado a un mundo de la fidelidad verbalizada y escuchada es lo que permite que exista la esperanza. Es este decisivo enfoque lo que sitúa a Israel en una situación nueva y lo que da nueva configuración al exilio, que ya no es una especie de destino fatal y eterno, sino el lugar donde la esperanza puede mostrarse del modo más asombroso. Para el profeta de la esperanza no hay ninguna norma objetiva que pueda librarle de caer en el exceso de exageración o en el exceso de trivialidad, o de ser un simple vocero del «panem et circenses». Es probable que el único criterio fiable lo constituya el hecho de que la esperanza es siempre posterior a la aflicción, y que el

que la expresa públicamente ha de conocer y participar de esa angustia que hace posible la esperanza. Una esperanza expresada sin ese conocimiento y esa participación en la aflicción, probablemente sea una falsa esperanza, incapaz de incidir eficazmente en la desesperación. Por eso, como ha mostrado Thomas Raitt, los que tienen una experiencia más dolorosa de la muerte son precisamente los más aptos para hablar convincentemente de la esperanza.

(c) El profeta debe también *hablar de manera metafórica acerca de la esperanza, y concretamente acerca de la verdadera novedad que adviene a nosotros y redefine nuestra situación*. El profeta ha de hablar no sólo del abandono de Israel por parte de su Dios, sino también de lo que es específico de Babilonia. Si se habla de novedad en el exilio, no es por beatífica devoción o por odio hacia Babilonia, sino por causa del permanente celo de Yahvé por su pueblo. Dicho celo, tan ajeno al mundo de nuestros sentidos, incluye el rechazo de su pueblo, que es la causa del exilio de éste y hasta del propio Yahvé. Se trata de un celo que le obliga a permanecer con su pueblo, haciendo suyos la angustia y el futuro de éste. La esperanza que hay que proclamar es una esperanza enraizada en la seguridad de que Dios no abandona, ni siquiera cuando los hechos justificarian su abandono. La esperanza hunde sus raíces en la capacidad de Dios para sacar partido incluso de la insensatez de Israel. La memoria de esta comunidad abocada a esperar gira en torno a hechos tan preñados de esperanza como es el caso de Caín, el fratricida que es marcado con una señal protectora; o el de la caótica confusión monárquica, que se resuelve en pura alabanza; o el de José, que, después de haber sido rechazado por sus hermanos, hace ver a éstos que de todo se sirve Dios para el bien; o el de Salomón, el mismísimo Salomón, nacido como prueba del perdón y el amor de Dios a aquella infame pareja (David y Betsabé). Pues bien, de todo ello brota una palabra para desmentir el exilio.

(4) El lenguaje esperanzado de la profecía, que se abre paso por en medio de la desesperación y el desencanto monárquicos, es el lenguaje del asombro. Es un lenguaje que hace que la comunidad emprenda nuevos discernimientos y adopte nuevas celebraciones precisamente cuando se había dado prácticamente por vencida y no tenía nada que celebrar. El lenguaje

del asombro se opone a la desesperación, del mismo modo que el lenguaje de la aflicción se opone a la insensibilidad. Personalmente, opino que, debidamente empleada, no hay expresión más subversiva ni profética que la práctica de la doxología, que nos coloca ante la realidad de Dios, de un Dios presente en el centro mismo de una escena de la que suponíamos que había desaparecido. Verdaderamente, el lenguaje del asombro es el fundamental elemento dinamizador de Israel, y los profetas de Dios son llamados a emplear dicho lenguaje, tan lleno de posibilidades dinamizadoras.

El Deuterocanónico constituye el paradigma característico de un profeta de la esperanza para unos reyes sumidos en la desesperación. Aquel gran poeta del exilio comprendió que no merecía la pena desgañitarse por «recomponer las piezas» y hacer eco a la mentalidad administrativa de sus contemporáneos. Es de suponer que el Deuterocanónico conociera y experimentara el «pathos» de las Lamentaciones y la indignación de Job⁷. Sin embargo, más allá de dicho «pathos» y de dicha indignación, su discurso es de esperanza y de doxología.

En mi opinión, Thomas Raitt ha demostrado claramente que el Deuterocanónico tiene en Jeremías y Ezequiel a dos precursores absolutamente innegables. Pero más que éstos o que cualquier otro, es el Deuterocanónico quien anuncia al Israel en el exilio un auténtico *novum*. Su anuncio, en primer lugar, guarda relación directa, ante todo, con el carácter audaz de su persona y de su poesía. Tuvo que ser una persona verdaderamente singular para atreverse a decir ciertas cosas que violentaban abiertamente el ámbito perceptivo de su comunidad. En segundo lugar, su discurso guarda relación igualmente con el hecho de que su tiempo era un tiempo realmente nuevo, en el

7. La riqueza del lenguaje del Deuterocanónico da a entender que el poeta conoció realmente la literatura de su tiempo e hizo uso de ella. Los puntos de contacto entre Job y el Deuterocanónico, por lo que se refiere a la teología de la creación, han sido puestos de manifiesto por Robert PFEIFFER, «Dual Origin of Hebrew Monotheism», en *Journal of Biblical Literature* 46 (1927), pp. 193-206. Es digna de consideración la posibilidad de que el Deuterocanónico sea una respuesta a la pesadumbre de las Lamentaciones. Como veremos más adelante, el poema del Deuterocanónico comienza con las palabras «Consolad, consolad», que es probablemente una respuesta al «no hay quien consuele» del libro de las Lamentaciones.

que todas las antiguas certezas estaban desmoronándose. Babilonia tocaba a su fin, mientras Persia hacía su irrupción; y aquel poeta era perfectamente consciente del momento que estaba viviendo. En tercer lugar –y es lo más importante–, su discurso guarda relación con la realidad y el reconocimiento de la radical libertad de Dios; libertad no sólo respecto de las ideas y las expectativas de su pueblo, sino también respecto de sus propias acciones pasadas. Exactamente igual que Reinhold Niebuhr, Dios tiene el coraje de cambiar⁸. Su libertad no es ninguna realidad de carácter piadoso o espiritual, porque la libertad de Dios se hace visible en la plaza pública. Hablando del perdón, dice Thomas Raitt: «Jeremías y Ezequiel comenzaron comunicando un cambio revolucionario acaecido en la voluntad y en los planes de Dios con respecto a su pueblo en la historia... un nuevo 'juego' o diseño divino ha comenzado... Dios está obrando de acuerdo con un nuevo plan»⁹.

He aquí las primeras palabras –palabras de perdón– del Deuterocanónico a los deportados:

«Consolad, consolad a mi pueblo, dice vuestro Dios.
Hablad tiernamente a Jerusalén
y decidle bien alto
que ya ha cumplido su milicia
y ha sido perdonada su iniquidad» (Is 40, 1-2).

Los desconsolados son consolados. No se trata de palabras abstractas ni de una teoría general acerca de un Dios clemente. El poeta reacciona de un modo preciso y concreto. Responde a la Raquel de Jeremías, que rehúsa ser consolada (Jer 31, 15). Reacciona directamente contra el poema de las Lamentaciones, que no encuentra a «nadie que consuele» (Lam 1, 2.16.17.21). Hallar consuelo en el exilio resulta impensable; pero, en este singular comienzo, el poeta se niega a aceptar tal imposibilidad.

8. La referencia es tan sólo una alusión humorística a la biografía de Reinhold Niebuhr escrita por June BINGHAM, *Courage to Change*, Scribner's, New York 1961. Esta misma expresión es no sólo aplicable al Señor de Israel, sino que es también una importante afirmación profética en contra de la inmutabilidad de Dios propugnada por la conciencia monárquica, que tanto suspira por la estabilidad eterna.

9. Thomas RAITT, *A Theology of Exile*, Fortress Press, Filadelfia 1977, pp. 188-189.

El Dios libre está poniendo término a toda esa situación, y lo que ahora se produce es una amnistía que resultaba inconcebible antes de pronunciarse estas palabras. Palabras que permiten a Israel saber lo que ignoraba hasta que el poeta se decidió a hablar. La esperanza es creada por las palabras; con anterioridad a éstas, Israel ha estado sumido en la desesperación. Pero ¿no nos ocurre a todos lo mismo? Antes de que nos hablen, no conocemos futuro alguno ni posibilidad alguna de novedad. Donde no hay palabras, nos vemos abocados a vivir desesperados. Y es ante todo en el exilio donde nuestras palabras han sido silenciadas y donde las palabras de Dios han sido proscritas. Pero el poeta profético afirma la esperanza precisamente en el exilio.

La esperanza anunciada no es un sentimiento amable ni un nuevo estado anímico intimista. Más bien, es algo basado en un discernimiento radical de la situación mundana de Israel. Por dos veces, el poeta hace un radical anuncio *político*. En primer lugar, manda al vigilante que anuncie una nueva realidad:

«Súbete a un alto monte,
alegre mensajero para Sión;
clama con voz poderosa,
alegre mensajero para Jerusalén,
clama sin miedo.
Di a las ciudades de Judá:
'¡Ahí está vuestro Dios,
ahí viene el Señor Yahvé con poder!'» (Is 40, 9-10).

Es de advertir que tal vez el profeta temiera decir algo tan absurdo y subversivo; pero el profeta no está para tener miedo, sino precisamente para hacer este anuncio que deberá transformar el exilio. La nueva realidad consiste en que Aquel que parecía haber sido rechazado por inútil e impotente ha reivindicado su trono. Y lo ha hecho precisamente en el exilio, en las mismísimas barbas de los babilonios. El poeta conduce a Israel a una fiesta de entronización, del mismo modo que Jeremías había llevado a Israel a un funeral. Y mientras que éste último había sumido a Israel en un apasionado lamento, el Deuterocanónico le infunde un nuevo y confiado optimismo. Mientras que Jeremías había tratado de hacer frente a la *insensibilidad*, el Deuterocanónico tuvo que vérselas con la *desesperación*. Pero uno

y otro tuvieron que hablar sin rodeos de la tradición liberadora de Moisés y en contra de la mentalidad monárquica, que no permitía al pueblo ni afligirse ni esperar.

Convendría que retuviéramos la metáfora de la «entronización» y no la desecháramos con demasiada precipitación ni tratáramos de reducirla de un modo excesivamente concreto. El poeta no está cambiando el aspecto exterior de la política; lo que hace es apelar a la imaginación de Israel. Afirma una novedad tan antigua que ya había sido olvidada por Israel, pero que, sin embargo, sigue estando soterrada en el recuerdo. El cántico de Moisés, tan lleno de dinamismo, concluía con la entronización: «¡El Señor reinará por siempre jamás!» (Ex 15, 18). Es como si el Deuterocroquis pretendiera hacer volver a Israel a la doxología de Moisés. Pero no se trata exclusivamente de reavivar un recuerdo; se trata de hacerse con el poder en ese momento. Y ello conlleva la deslegitimización de cualesquiera otros que pretendan reivindicar y definir la realidad, los cuales, en virtud de este mismo hecho lingüístico, están, al igual que los antiguos egipcios, muertos sobre la arena de la playa. Este acto público de expresión poética reconfigura el destino de Israel. El exilio con un soberano coronado es muy diferente de un exilio sin rey, porque significa que lo inexorable de la situación no lo es tanto.

¡Y qué Dios es el que ha reivindicado ahora su imperio! Tan terroríficamente viril como un guerrero con los brazos desnudos dispuesto a la lucha; y tan tiernamente maternal como quien lleva un corderillo en sus brazos. Todo ello está al alcance de los exiliados. Por una parte, el «con-fort» de un enorme poder —acentuando el *fort* (=fortaleza)—; por otra, el «con-fort» del cuidado solícito —acentuando el *con* (=compañía)—. Israel se encuentra en una nueva situación en la que es posible volver a cantar. ¿No hemos estado todos alguna vez tan enojados, deprimidos, preocupados o cansados que éramos incapaces de cantar? ¿Y no ha ocurrido que hemos podido hacerlo al cabo de un tiempo? Lo que hizo que cambiaran las cosas fue el hecho de que alguien nos dirigiera la palabra, pronunciara nuestro nombre, nos expresara su cariño, nos reconociera o nos diera su apoyo. El profeta hace posible que el pueblo cante; y el imperio sabe que un pueblo capaz de atreverse a cantar es un pueblo que no ha aceptado la definición monár-

quica de la realidad. Si el no cantar es un exponente del exilio, entonces nosotros estamos en el exilio, porque somos un pueblo que apenas puede cantar. El profeta hace que toda la esperanza que supone el hecho de cantar vuelva a ser nuevamente posible. La segunda fórmula de entronización es aún más conocida:

«¡Qué hermosos son sobre los montes
los pies del mensajero que anuncia la paz,
que trae la buena nueva,
que anuncia la salvación,
que dice a Sión: 'Ya reina tu Dios'!» (Is 52, 7).

El mismo que parecía haber perdido el mando es el que ahora lo asume. El mismo que en Jeremías parecía acabar en la aflicción y hasta en la más radical insolencia es el que ahora va a invertir la historia. Y el poeta sabe perfectamente que esta inversión pasa necesariamente por el sufrimiento (49, 14-15). La alegría es propia de quienes saben de desamparo y de «pathos». ¡Curioso camino hacia el trono!, pero así es como sucede en la historia de Israel.

Lo que hace el Deuterocroquis es dinamizar a Israel hacia una nueva fe. Pero obsérvese la forma tan radical, audaz y hasta revolucionaria que adopta dicha dinamización. No hay aquí nada de trucos psicológicos ni de fáciles recursos meditativos, porque lo que se solventa no es algo privado, personal, espiritual o intimista. La única y verdadera dinamización que se necesita o que se ofrece consiste en el discernimiento de Dios en toda su libertad, en el dismantelamiento de las agobiantes estructuras y en el derrocamiento de los poderes fatigosos. (Cuando Jesús dice aquello del cansancio, del descanso y de cambiar de yugo [Mt 11, 28-30], está siguiendo fielmente al Deuterocroquis). El lamento significa la pérdida de la verdadera realeza, mientras que la doxología significa la adhesión fiel al verdadero rey y el rechazo de todos los reyes falsos.

Como se hace con frecuencia, también yo sugiero que estas dos fórmulas de entronización de Is 40, 9-11 y 52, 7 son la fuente de donde mana todo el resto del poema. Lo demás es una exégesis de esta realeza nuevamente afirmada. Compete al poeta mover a los exiliados a decidir acerca de la soberanía, porque lo cierto es que los exiliados no desean tomar una

decisión; las personas deprimidas no desean actuar, y las personas desesperadas piensan que da igual. Pero el primer paso para salir del exilio/desesperación consiste en aceptar abiertamente a un fiel soberano, y de ahí la necesidad de propiciar una decisión.

Lo primero que hace es comparar arrogantemente los dos tipos de dioses. Uno de ellos no hace más que agotarte:

«Bel se desploma, Nebó se derrumba,
sus ídolos van sobre animales y bestias de carga,
llevados como fardos sobre animales desfallecidos» (Is 46, 1).

Son dioses que han de ser transportados de aquí para allá, y lo que un exiliado necesita es todo, menos peso muerto. Es evidente el contraste con Dios, que en su libertad no tiene necesidad de exiliados que lo transporten:

«Escuchadme, casa de Jacob
y todo el resto de la casa de Israel,
los que habéis sido transportados por mí desde el seno,
llevados desde el vientre materno...
Lo he hecho y lo volveré a hacer:
yo os llevaré y os salvaré» (Is 46, 34; cf. 43, 22-24).

Si es energía lo que escasea, es mejor hallar a un Dios que sea libre, capaz y dispuesto a asumir la responsabilidad de su divinidad. No deja de ser una gran ironía, en un exilio fatigoso y desesperante, estar hechos a imagen de un dios que necesita ser transportado de aquí para allá, debido a su cansancio. Pero los partidarios de este otro Dios están llenos de energía y de fuerza y son capaces de vivir una vida fiel. El contraste que hemos detectado no es nuevo, y ya ha sido detectado en muchas ocasiones; pero lo que no deseo pasar por alto es la dimensión socio-política del poema: esa adhesión a la conciencia monárquica y su definición de la realidad hacen del pueblo un pueblo fatigado y falto de esperanza. De nada sirve recitar tan radical poema si no se es muy consciente de la lucha por definir la realidad que se libra constantemente en los alledaños del poder.

El contraste entre ambos tipos de dioses, y concretamente lo ridículo de los dioses babilonios, encuentra fiel expresión en un ridículo análogo: el de «Madame Babilonia». ¿Qué clase de

mujer es la Señora Babilonia? ¿Una gran dama de finos modales? ¿Una anciana y tiránica señora? ¿Una señora con una casa como corresponde a semejante dama? Todo eso se ha acabado, porque la nueva historia de Israel con Yahvé supone el final de esa historia imperial:

«¡Desciende y siéntate en el polvo,
oh virgen, hija de Babilonia!
¡No más tronos! ¡Siéntate en tierra,
hija de los caldeos!
Ya no volverán a llamarte
la dulce, la exquisita.
Toma el molino y muele la harina,
quítate el velo,
recoge tu vestido, desnuda tus piernas
y vadea los ríos.
Se descubrirá tu desnudez
y se verán tus vergüenzas» (Is 47, 1-3).

El poeta se ha empeñado en esa especie de guerra de guerrillas que siempre es preciso librar en favor del pueblo oprimido. Lo primero que hay que hacer con «la odiada» es ridiculizarla y bajarla de su pedestal, porque así podrá ser desobedecida y considerada como un «don nadie» que ni puede pretender lealtad ni, por otra parte, cumple sus promesas. La enorme mansión no depara auténtica vida, no hay por qué temerla, no puede confiarse en ella y no debe ser honrada.

Cuando los dioses babilonios han sido puestos en solfa, cuando la cultura babilonia ha sido ridiculizada y cuando el rey destronado ha sido repuesto en su trono, entonces se produce la inversión de la historia. El duelo se convierte en fiesta, la aflicción se hace doxología y la desesperación se troca en asombro. Tal vez no se trate más que de un acontecimiento cívico; pero, aun así, no habría que menospreciarlo, porque un culto estrechamente relacionado con la experiencia histórica es un culto realmente capaz de dinamizar al pueblo. Considérense, por ejemplo, las iglesias negras y los movimientos de derechos civiles o el fenómeno latinoamericano de la resistencia de la liberación. El culto puede constituir una especie de representación escénica de esa «inversión» que los reyes no creen posible. La inversión en la que no cree la porfiada clase media monárquica de nuestro entorno; la inversión que llena

de asombro a los que carecen de poder. Por supuesto que las inversiones nunca son fáciles ni se hacen sin costos, y nunca son perfectamente puras y transparentes. Pero no debemos subestimar el poder del poeta. Las inversiones pueden comenzar por un simple cambio de lenguaje, por una redefinición del ámbito perceptivo o por una modificación de la conciencia. Por eso, cuando el poema habla de la inversión, incluso en el exilio, brotan atropelladamente las imágenes. Y tres de ellas son de particular importancia:

(a) Instaurado el señorío del nuevo rey, ha llegado el momento de un *cántico nuevo* (Is 42, 10). La llegada de un nuevo rey siempre ha sido momento de entonar un cántico nuevo, y ya no tiene sentido el oficio de las diestras plañideras, que saben perfectamente llorar «de encargo». El luto ha terminado, porque ahora es tiempo de fiesta. Tiempo para los niños y para todos cuantos saben cantar cánticos nuevos y discernir las nuevas situaciones. Los viejos cánticos habían tenido que ser cantados en presencia de quienes se lo tomaban a guasa (Salmo 137, 3), y eran un auténtico tormento, porque hablaban de todo lo que se había malogrado. Pero el cántico nuevo es una manera de celebrar una nueva realidad social, del mismo modo que los cánticos de libertad habían seguido a cualquier acto liberador. Y la energía para ello proviene del cántico que el propio Yahvé habrá de cantar a su trono y Babilonia a su propia tumba. Como ha observado Abraham Heschel, sólo un pueblo en alianza es capaz de cantar. El momento del cántico nuevo coincide con el establecimiento de una nueva alianza, que constituye el comienzo de una distinta forma de realidad.

(b) Una segunda imagen es la de *la fertilidad de la estéril*. La esterilidad es un tema muy de hoy, pues incide en algo más que en la televisión, que ya de por sí es un auténtico yermo. Nuestra sociedad está llena de eunucos de uno y otro sexo, cuya masculinidad y femineidad son propiedad corporativa. No hay esperanza ni futuro y, consiguientemente, no hay hijos. No hay suficiente energía para parir ni para engendrar, porque ¿quién desea dar nuevos hijos a Babilonia? Nuestra historia comienza siempre con las estériles: con Sara (Gn 11, 30), con Rebeca (Gn 25, 21), con Raquel (Gn 29, 31) y con Isabel (Lc 1, 7). Y de ellas, siempre como gastadas y sin vida (Heb 11, 12), brota el don maravilloso. La incapacidad de tener

hijos es un curioso fenómeno, y sabemos que, a pesar de lo que diga la ciencia, las causas son frecuentemente de carácter histórico, simbólico o interpersonal. Muchas veces es una noticia —una buena nueva, una doxología— lo que proporciona la nueva energía y lo que da origen al nuevo futuro.

Por eso la inversión es la ocasión que se le ofrece al poeta para hablar a Israel de un nuevo futuro:

«¡Regocíjate, estéril que no das a luz;
rompe a cantar y a dar gritos de júbilo,
tú que no conoces los dolores del parto!
Porque son más numerosos los hijos de la abandonada
que los hijos de la casada, dice Yahvé» (Is 54, 1).

Las antiquísimas promesas son renovadas y activadas de nuevo, y Babilonia no podrá detenerlas. Cuando las cosas hacen ver que de lo que se trata es de las promesas de Dios contra Babilonia, no hay réplica posible. Babilonia no puede impedir la dinamización de Dios, el cual cumplirá sus promesas, incluida la de la maternidad de Sara.

(c) Una tercera imagen es la del *sustento*. Si se come durante mucho tiempo el pan de Babilonia, acaba uno siendo destruido. Hubo quienes se aficionaron al pan de Babilonia y acabaron convirtiéndose en babilonios; pero los israelitas en el exilio no han de habituarse a ese pan imperial. Por eso, en su apología del «alimento alternativo», el poeta desautoriza las propiedades del pan de los babilonios:

«¡Oh, todos los sedientos, venid a las aguas;
venid los que no tenéis plata...
y comprad vino y leche
sin plata y sin pagar!
¿Por qué gastar plata en lo que no es pan
y el jornal en lo que no sacia?» (Is 55, 1-2).

Y una vez que ha acabado de hablar del pan, articula, en una hábil maniobra, la más preciada de las promesas hechas a Israel (concretamente a David), la gloria de Yahvé (a expensas de Marduk) y el regreso al hogar:

«Aplicad el oído y acudid a mí;
oíd, y vivirá vuestra alma.
Pues voy a firmar con vosotros una alianza eterna:
las amorosas y fieles promesas hechas a David» (Is 55, 3).

Podrá argüirse que es una perfecta necedad hablar hoy de cánticos nuevos, de fertilidad y de pan reciente. Que son metáforas que no parecen incidir en la realidad actual de la sofisticada maquinaria y los grandes arsenales. Tal vez sea cierto, pero también hemos de observar que tales temas resultaban igualmente absurdos la primera vez que fueron mencionados en la imperial y científica Babilonia. La maquinaria no va a capitular inmediatamente, y los grandes reyes no van a rendirse de buena gana. El profeta únicamente pretende poblar la imaginación de ese pueblo, lo cual, en sí mismo, troca la desesperación en energía.

El Deuterocanónico hace a su pueblo un singular regalo. Le devuelve su fe a base de rearticular la historia antigua. Le proporciona la necesaria capacidad lingüística para hacer frente a la desesperación, en lugar de dejarse sitiado por ella. Y crea un nuevo y firme fundamento, ajeno a la conciencia dominante, sobre el que sea posible establecer una nueva humanidad. Un cínico podría argüir que nada ha cambiado realmente. Y, de hecho, si se tiene la idea de que únicamente es digna de consideración la caída de un imperio, y una caída inmediata, entonces es verdad que nada ha cambiado realmente. Pero los profetas no son magos. Su arte y su oficio se realizan exclusivamente a base de palabras que evocan alternativas, y en cualquier caso la mera remodelación de la maquinaria no va a hacer que se supere la desesperación. Esto sólo se producirá mediante el reconocimiento de que la vida no nos ha sido plenamente confiada, sino que hay Alguien que se ha reservado para sí su soberana libertad respecto de nosotros y en favor de nosotros. Alguien que actúa independientemente de nosotros e independientemente de Babilonia. La divinidad de Dios adopta para los exiliados la forma de liberación. Por eso concretaba Gerhard von Rad en el siguiente texto, el más singular de todos, lo que nunca deberíamos decir mientras no hayamos decidido si lo creemos de veras:

«No os acordéis ya de lo de antaño
ni prestéis atención a lo pasado,
que voy a hacer algo nuevo,
algo que ya está brotando: ¿no lo veis?» (Is 43, 18-19).

Los que no han recibido consuelo difícilmente pueden creer que sea posible decir una cosa semejante. Pero es eviden-

te que no habrá alegría personal alguna, ni justicia pública, ni arrepentimiento colectivo, ni humanidad auténticamente familiar, mientras exista una sola novedad que no seamos capaces de generar.

Hay un segundo y espléndido texto que, en mi opinión, viene como anillo al dedo a propósito del cansancio que nos invade, ese cansancio debido a nuestra indecisión o al hecho de haber optado por Babilonia. Dicho texto se refiere primeramente al Señor:

«El no se cansa ni se fatiga,
y su sabiduría es inescrutable.
El da vigor al fatigado
y multiplica la fuerza del débil» (Is 40, 28-29).

Y a continuación nos promete a todos los exiliados:

«Hasta los jóvenes se cansan y se fatigan,
y los guerreros caen exhaustos;
pero los que esperan al Señor recobrarán su fuerza,
echarán alas como de águilas,
correrán sin fatigarse
y andarán sin sentir cansancio» (Is 40, 30-31).

El poeta establece el contraste entre nuestro esperar y nuestro seguir adelante. Para quienes toman la iniciativa por sí mismos, la perspectiva es el cansancio, la fatiga y el caer exhaustos. Todo lo contrario de lo que sucede con quienes esperan: renovarán sus fuerzas, echarán alas, andarán y correrán. Pero se trata de esperar¹⁰. Se trata de recibir, no de arrebatar; de heredar, no de apoderarse; de alabar, no de adueñarse. Se trata de saber que la iniciativa ya no es nuestra y que por ello estamos más seguros. Evidentemente, todo esto resulta ser algo más que una simple crítica de Babilonia. Es también una crítica de cualesquiera esfuerzos tendentes a reorganizar

10. Dicha espera no significa, naturalmente, pasividad. Véanse las recientes indicaciones de Dorothee SÖLLE, *Revolutionary Patience*. (Orbis Books, Maryknoll [N.Y.] 1977) y lo que anteriormente dijo Christopher BLUMHARDT bajo el lema de «Warten und Eilen!» («Esperar y apresurarse»). Acerca de la dialéctica entre acción y espera en Blumhardt, véase Karl BARTH, *Action in Waiting*, Plough Publishing House, Refton (N.Y.) 1969.

las cosas por nosotros mismos, así como una advertencia contra la tentación de instalarse cómodamente en el exilio.

La novedad que viene de Dios es la única fuente auténtica de energía. Y esta energía por la que el pueblo suspira es precisamente lo que no puede proporcionar la conciencia monárquica, tanto la de Salomón como la de Nabucodonosor. El profeta no debe subestimar su urgente llamada, porque no hay otras fuentes de novedad. Ya sé que esto, como ocurre muchas veces con la confianza, linda peligrosamente con la pasividad y se encuentra al borde mismo de la «gracia barata», que es algo que sucede siempre con la gracia. Pero es un riesgo que hay que correr, porque los exiliados deben siempre saber que nuestra esperanza nunca se produce a partir de nosotros, sino que siempre nos es otorgada. Y cuando se nos otorga, nos llenamos de asombro.

Ambos poetas del «pathos» y del asombro, Jeremías y el Deuterocanónico, hablan de lamentos y de doxologías. Y no pueden ser separados el uno del otro. Si tomamos únicamente a Jeremías, sólo tendremos fe en la muerte, y ahí nunca se queda Dios definitivamente. Y si tomamos únicamente al Deuterocanónico, corremos el peligro de creer que puede haber consuelo sin lágrimas y sin desgarrar. Evidentemente, sólo los que padecen aflicción podrán cantar cánticos nuevos. Sin aflicción, lo más probable es que el cántico nuevo resulte estridente o, para ser más exactos, constituya una auténtica farsa monárquica.

5

Crítica y «pathos» en Jesús de Nazaret

La conciencia dominante debe ser radicalmente criticada, y hay que acabar desmantelando la comunidad dominante. El objeto de una comunidad alternativa, con una conciencia igualmente alternativa, está en función de dicha crítica y de dicho desmantelamiento. Al considerar la labor de Jeremías he afirmado que la cultura monárquica de su tiempo estaba entumecida y, consiguientemente, era incapaz de afrontar cualquier tipo de desenlace histórico de carácter drástico, y que la única manera de penetrar incisivamente en esa entumecida conciencia denegadora consistía en manifestar públicamente la aflicción. Con su poema de la aflicción, Jeremías intentó que Israel tomara conciencia de que había llegado a su término un mundo social que el aparato monárquico había tratado de perpetuar por todos los medios. Si deseamos comprender la crítica profética, hemos de caer en la cuenta de que su lenguaje característico es el de la aflicción, no el de la indignación. Y lo que hace dicho lenguaje es permitir que la comunidad aborde y asuma esa aflicción que prefiere negar. Esta manera de entender la crítica profética sugiere que los profetas eran vivamente conscientes de cómo se efectúa el cambio y singularmente sensibles a aspectos tan característicos como la franqueza y la resistencia.

En este capítulo vamos a examinar qué relación guarda con Jesús de Nazaret el ministerio profético de la crítica. Evidentemente, no puede entenderse a Jesús simplemente como profeta, porque esta denominación, como cualquier otra, es insuficiente para referirse a la realidad histórica de Jesús. Sin embargo, es obvio que, además de otras funciones, Jesús desempeñó la función de profeta. Tanto mediante su enseñanza como mediante su propia presencia, Jesús de Nazaret representó la crítica definitiva de la conciencia monárquica. De hecho, fue él quien dismanteló la cultura dominante e invalidó sus pretensiones. La forma que adopta su crítica definitiva consiste en su inequívoca solidaridad con los marginados, con la consiguiente vulnerabilidad que acompaña necesariamente a dicha solidaridad. La única solidaridad digna de tal nombre es la que se caracteriza por el mismo desamparo y desesperación que conocen y experimentan los marginados. Examinemos, pues, una serie de dimensiones de esa crítica definitiva.

(1) *El nacimiento de Jesús* representa en sí mismo una crítica concluyente de la conciencia dominante. Tanto el relato lucano de la solidaridad de Jesús con los pobres como la exposición que hace Mateo de su acerbo conflicto con los poderes existentes (presentes ya en el relato mateano del nacimiento) apuntan a la aparición de una conciencia alternativa. Naturalmente, no hay ninguna necesidad de tratar de armonizar ambas versiones, porque una y otra se mueven en direcciones diferentes, responden a motivaciones igualmente diferentes y hacen afirmaciones también diferentes. Sin embargo, tomadas en conjunto son perfectamente complementarias a la hora de desempeñar las funciones de dismantelamiento y de dinamización mediante la crítica y el asombro, respectivamente.

En la versión mateana, el aspecto del dismantelamiento lo tenemos en Mt 2, 16-23. El episodio que relata dicha perícopa yuxtapone el *furor destructivo del pseudo-rey* (v. 16) y la *aflicción de la tradición profética* (v. 17). El furor de Herodes es presentado como el último estertor del antiguo orden y el esfuerzo desesperado por aferrarse al viejo sistema.

Como ya sucediera en el antiguo Israel, sigue siendo característico de los reyes el negarse a aceptar la desaparición del antiguo orden y, en su ceguera, hacer lo que haga falta para perpetuar lo que en realidad ha llegado ya a su fin. Por eso

Herodes se empecina en engañarse a sí mismo y en negar la realidad, empleando para ello sus mejores recursos, los cuales, sin embargo, son insuficientes, porque el rey no puede detener el final. Es notable el contraste con el «pathos» de Raquel que veíamos en Jeremías. El enfurecimiento del rey llega a su término con la aflicción y la lamentación. Y es que es labor de la tradición profética el afligirse por el desenlace; ese mismo desenlace que el rey no puede afrontar ni detener, y por el que ciertamente no es capaz de afligirse.

En la estructura de Mateo 2, los versos 16-17, referidos al rey y al profeta, son meramente preliminares, mientras que los versos 18-23 son los que verdaderamente sostienen la acción. El contraste es absoluto: el rey ha muerto, y el ángel del Señor empuja al niño hacia su futuro. Herodes ha quedado inequívocamente superado; no es un verdadero rey. El verdadero rey es Jesús (2, 11), y el verdadero rey constituye una negación terminante del no-rey. La aflicción de Raquel es una aflicción por el desenlace que el rey parecía poder controlar, pero que, finalmente, acabó con el propio rey. En realidad, la aflicción de Raquel tiene que ver tanto con la crítica definitiva como con la novedad que está a punto de brotar de dicha crítica. La presentación de Jesús como la alternativa viene indicada en el verso 23¹. Jesús es un Nazareno, lo cual, indudablemente, es tanto como decir que es un fiel marginal. Marginal geográficamente (v. 22), para eludir la postrera realidad monárquica; y marginal también religiosamente (cf. Num 6, 1-21), porque se presenta como una realidad siempre en contraste con la realidad dominante, a la que acabará destruyendo.

De un modo paralelo, el relato lucano de la revelación hecha a los pastores (un colectivo marginal por antonomasia)

1. Este mismo contraste y esta misma alternativa entre el rey poderoso y el nuevo pretendiente aparece en la actual configuración de los capítulos 34 y 35 de Jeremías, que indudablemente están yuxtapuestos con toda intención. En Jer 34 (a semejanza de Herodes) los astutos detentadores de la tierra practican un juego mortal con dicha tierra y con la libertad, y acaban siendo sentenciados a muerte, porque su calculador juego no puede tener éxito. Por el contrario, en el capítulo 35 los rekabitas, los que nada exigen y nada tienen, a no ser su firme determinación de obedecer, acaban siendo bendecidos. La identidad nazarena de Jesús y el estilo de vida de los rekabitas sugieren un paralelismo más que fortuito.

anuncia una novedad que habrá de desplazar al antiguo régimen. Y como es lógico, los receptores de la inesperada novedad se llenan de admiración y de reverencial temor (Lc 2, 17-20). La «intrusión» que supone el nacimiento de Jesús origina una inversión radical:

«Dispersó a los soberbios de corazón,
derribó a los poderosos de sus tronos
y exaltó a los humildes;
a los hambrientos colmó de bienes
y despidió sin nada a los ricos» (Lc 1, 51-53)².

El nacimiento de Jesús supone el brusco final de una realidad herodiana que parecía estar destinada a durar eternamente, creando para las gentes marginales una nueva situación histórica que, debido a la desesperación reinante, nadie podría haber previsto. Mientras la versión lucana celebra la novedad naciente, en la versión mateana la aflicción ocupa el centro del relato. La novedad no se presenta sin dolor, sin sufrimiento y sin llanto. Un llanto ocasionado por el último, desesperado y destructor esfuerzo del rey por salvarse. Y un llanto por las víctimas de tal desenlace. Porque el rey no morirá solo, sino que arrastrará consigo al mayor número posible de los que parecen constituir una amenaza para él. El comienzo que se opera con Jesús no puede evitar el que al mismo tiempo se produzca un violento desenlace, porque, cuando algo llega a su fin, nunca lo hace por las buenas.

(2) Herodes había razonado correctamente. La llegada de Jesús significaba el final repentino de la situación. Dos textos suelen citarse como programáticos de la predicación de Jesús. En el primero (Mc 1, 15), Jesús anunciaba el advenimiento del Reino; pero ese anuncio equivalía a anunciar implícitamente, sin duda alguna, que los reinos existentes iban a desaparecer y a ser reemplazados. En el segundo (Lc 4, 18-19), Jesús anunciaba el comienzo de una nueva era; pero ese anuncio conlleva

2. Véase lo que con tanta perspicacia dice acerca de los resúmenes lucanos Paul MINEAR, *To Heal and to Reveal*, Seabury Press, New York 1976, pp. 63-77. El Magnificat es considerado como uno de los diversos textos que presentan los escritos de Lucas como una teología de la inevitabilidad de lo imposible. Otros textos elaborados en este mismo sentido serían, según Minear, 4, 18-19; 6, 20-22; 7, 22 y 14,21.

ba una severa crítica de todos los poderes y agentes del orden existente³. Su mensaje iba dirigido a los pobres; pero había otros, empeñados en que siguieran pobres, que se beneficiaban de su pobreza. Se dirigía a los cautivos (nombre con el que se alude a los esclavos); pero había otros ciertamente deseosos de que la situación no cambiara. Mencionaba a los oprimidos; pero nunca hay oprimidos sin opresores.

Su ministerio hizo realidad la amenaza que se hallaba implícita en estos dos anuncios fundamentales. El ministerio de Jesús constituye, evidentemente, una crítica que conduce a un desmantelamiento radical. Y, como suele suceder, los guardianes del orden existente y los que se aprovechan del mismo son sumamente sensibles a cualquier cambio que pueda poner en entredicho o hacer peligrar la situación. Por eso Jesús no tarda en ser visto, y con toda razón, como una clarísima y actual amenaza para dicho orden. Y es que aquí radica el problema de la prometedora novedad del evangelio: en que nunca promete sin amenazar; en que nunca comienza sin acabar con algo; en que nunca regala nada sin exigir elevados costos.

Podemos resumir la crítica radical de Jesús en una serie de acciones sumamente representativas:

(a) Su prontitud en perdonar los pecados (Mc 2, 1-11), que suscitaba el asombro (v. 12), aparecía también como una blasfemia, es decir, como una amenaza para las instancias religiosas sancionadoras de su tiempo. De algún modo, el peligro consistía en que Jesús se ponía en el lugar de Dios (v. 7) y, consiguientemente, sus pretensiones resultaban excesivas; pero no deberíamos pasar por alto la radical crítica de la sociedad que dicha acción suponía. Hannah Arendt⁴ ya supo percibir

3. Cfr. *ibid.*, pp. 63-65, sobre el tema de la inversión representado en este tan característico texto de Lucas. La esperanza que recorre todo este pasaje es una apelación al espíritu, «al cielo», es decir, a lo que el orden existente no puede proporcionar.

4. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959, pp. 236-243 (trad. cast.: *La condición humana*, Ed. Seix Barral, Barcelona 1974): «El descubridor del papel que desempeña el perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret» (p. 238). «Más aún que el hecho de que realice milagros, es su insistencia en el "poder de perdonar" lo que conmociona a la gente» (p. 239, n. 76).

que era ésta precisamente la acción más peligrosa de Jesús, porque si una sociedad no dispone de un aparato o mecanismo perdonador, entonces sus miembros están fatalmente abocados a tener que soportar siempre las consecuencias de cualesquiera infracciones. Por eso es por lo que la no aceptación de que puedan perdonarse los pecados (o el manejo exclusivo del mecanismo perdonador) equivale a un enorme control social. Y, si bien la pretensión de Jesús pudo producir un tremendo asombro religioso, aún mayor era la amenaza que suponía para las formas de control social establecidas.

(b) La capacidad de Jesús para curar y su atrevimiento para hacerlo en Sábado (Mc 3, 1-6) dio lugar a una confabulación para acabar con él (v. 6). La infracción no tiene que ver con el hecho de la curación, sino con el Sábado. Ya en Mc 2, 23-28 ha suscitado Jesús el tema y ha dejado muy claro que su idea del Sábado es que éste se había convertido en una forma de esclavitud. Es de suponer que la objeción proviniera de quienes manejaban el Sábado y se aprovechaban de él. El Sábado se había erigido en el símbolo sagrado de un determinado sistema social, y el cuestionar día tan especial significaba perturbar todo el sistema. Dicho día, que había llegado a articular el orden social, se veía ahora transformado en una ocasión de libertad; una libertad que constituía un rechazo del sistema⁵.

(c) Jesús no tenía reparo alguno en comer con los marginados (2, 15-17), lo cual era una amenaza para la moralidad fundamental de la sociedad. Los marginados eran el producto de un ordenamiento legal que determinaba lo que era aceptable o inaceptable, lo que era puro o impuro, lo que era bueno o malo. Pasar por alto la barrera entre lo bueno y lo malo significaba que, a la hora de practicar la misericordia, el mal

5. Acerca del Sábado como signo de la libertad de la era mesiánica, véase Jürgen MOLTSMANN, *The Church in the Power of the Spirit*, Harper and Row, New York 1977, pp. 261-278 (trad. cast.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978). Moltmann (p. 270) cita en su apoyo a Fromm: «La muerte queda en suspenso, y es la vida la que rige en el día del Sábado». Sobre las radicales implicaciones sociales de dicho día, cfr. Hans Walter WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, Fortress Press, Filadelfia 1974, pp. 135-142.

tenía tanto derecho como el bien y, consiguientemente, se eliminaba todo tipo de distinciones significativas.

(d) Finalmente, la actitud de Jesús en relación al Templo (Mc 11, 15-19; Jn 2, 18-22) constituía la más siniestra amenaza, porque en este punto habló abiertamente de destrucción. Y al hacerlo se hacía eco, naturalmente, del propósito de los enemigos del Templo y del Estado. Por si fuera poco, en sus palabras acerca del Templo cita la invectiva de Jeremías contra dicha institución (Jer 7, 11), reactivando con ello tan doloroso recuerdo de la crítica desmanteladora y reproduciéndola, de hecho, de un modo radical. Al criticar al Templo, Jesús asestaba un golpe al centro mismo de la doctrina de la elección, que, al menos desde el tiempo de Isaías, puede localizarse en la tradición de Sión, y que había llegado a adquirir la categoría de una certeza histórica para aquellas especiales personas que se reunían en torno a aquel no menos especial santuario. Así pues, Jesús promueve la tradición crítica de Jeremías, en contra de la tradición monárquica que se refleja en Isaías⁶.

Todas estas acciones, junto con otras transgresiones de los convencionalismos sociales por parte de Jesús, constituyen una seria crítica de la «justicia de la ley». En el tiempo de Jesús, la ley había llegado a convertirse en un instrumento en manos de los responsables de la sociedad (y concretamente los responsables religiosos, más que los civiles) para un eficaz control no sólo de la moralidad, sino también de los criterios político-económicos que subyacen a toda moralidad. Por eso su crítica de la «ley» no debe minimizarse como si se tratara de un ataque al «legalismo» en un sentido moralista, que es lo que a veces han hecho determinadas interpretaciones paulinas reduccionistas. Su crítica se refiere más bien al fundamental sistema de valores sociales de la sociedad de su tiempo. En la práctica, Jesús supo ver lo que más tarde subrayaría Marx: que la ley

6. Apenas puede dudarse de que, en la invectiva de su capítulo 7 contra el Templo, Jeremías tuvo que enfrentarse necesariamente a una teología de Jerusalén fuertemente arraigada, y fomentada en parte por Isaías. La crítica de las pretensiones de Jerusalén significaba entrar inevitablemente en conflicto con la conciencia monárquica. Sobre la dimensión monárquica de la tradición jerosolimitana, véase: J.J.M. ROBERTS, «The Davidic Origin of the Zion Tradition», en *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), pp. 329-344.

puede ser una convención social destinada a garantizar y proteger el vigente reparto del poder económico y político⁷. Jesús, siguiendo la tradición de Jeremías, se atrevió a proclamar el final de una conciencia (la monárquica) que, por una parte, no era capaz de cumplir sus promesas y, por otra, negaba de hecho la misma humanidad que pretendía transmitir. Como siempre sucede en estos casos, sería necesario determinar si Jesús fue de hecho la causa del dismantelamiento o si se limitó a anunciar lo que inevitablemente estaba a punto de ocurrir. Pero lo cierto es que a Jesús, como a los demás profetas, suele tratársele como si el hecho de anunciar el dismantelamiento fuera ya la causa de que éste se verificara. Y para la mencionada conciencia, esto puede ser ciertamente lo que ocurrió.

De paso, podemos observar que en el episodio de la «purificación del Templo», así como en el relato mateano del nacimiento, es la tradición de Jeremías lo que se menciona. Por otra parte, en la versión que ofrece Mateo de la comida de Jesús con pecadores (Mt 9, 10-13), así como en el episodio de las espigas arrancadas en sábado (Mt 12, 1-8), a quien apela Jesús es a Oseas 6, 6. Resulta ciertamente significativo que apele precisamente al más radical y angustiado de los profetas del dismantelamiento.

(3) En su solidaridad con los marginados, Jesús se siente *movido a compasión*. La compasión constituye una forma radical de crítica, porque anuncia que el dolor ha de ser tomado en serio y no puede ser aceptado como algo normal y natural, sino que es una situación anormal e inaceptable de la humanidad. Tanto en la época de Jesús como en el antiguo imperio del Faraón, la compasión era la única clase de relación no permitida a la hora de estructurar la «legalidad». Los imperios nunca se construyen ni se sustentan sobre la base de la compasión. Las normas legales (control social) jamás son adaptadas a las personas, sino que son las personas las que se adaptan a las normas. De lo contrario, las normas se irán al garete, y con ellas todo el sistema del poder. Por eso la compasión de Jesús

7. Sobre la relación de la ley y los convencionalismos sociales con la fe bíblica, véase la crítica que hace José Porfirio MIRANDA, *Marx y la Biblia*. Ed. Sígueme, Salamanca 1972, especialmente el capítulo 4.

no debe ser entendida como una simple reacción personal de carácter emocional, sino como una crítica pública que se atreve a ejercer, acorde con su preocupación, contra la general insensibilidad del contexto social en que se mueve. Los imperios viven de la insensibilidad. Los imperios, con su militarismo, confían en la insensibilidad de la gente respecto de los costos humanos de la guerra. Las economías colectivas confían en la ceguera de esa misma gente respecto de los costos sociales en términos de pobreza y explotación. Y los gobiernos y las sociedades autoritarias hacen todo lo posible por mantener intacta dicha insensibilidad. Pues bien, Jesús consigue hacer mella en esa insensibilidad mediante su compasión, dando con ello el primer paso para hacer visible la absurda anormalidad en que habían llegado a caer las realidades más cotidianas. Así pues, la compasión, que podría ser vista como pura generosidad o simple buena voluntad, constituye en realidad una crítica del sistema, las fuerzas y las ideologías que ocasionan el dolor. Jesús decide tomar parte en el dolor y acaba personificándolo.

El término normalmente empleado para expresar la idea de compasión, *splanjnidismoi*, significa abrazar visceralmente, con las propias entrañas, los sentimientos o la situación del otro⁸. Y así, Jesús hace suyo el dolor que padecen los marginados, introduciéndolo en su propia persona y en su propia historia. Si el dolor que ellos padecían se debía a que habían sido declarados ajenos al reino de lo normal, Jesús se mete de lleno con ellos en su situación de anormalidad.

Concretamente, su crítica, como apropiación del dolor, se manifiesta con los enfermos:

«Y al desembarcar, vio mucha gente, sintió *compasión* de ellos y curó a sus enfermos» (Mt 14, 14).

Y con los hambrientos:

8. José Porfirio MIRANDA, *Being and Messiah*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1977, pp. 148-153 (orig. cast.: *El ser y el Mesías*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973) arguye en un sentido semejante al hablar de la compasión, aunque hace referencia a un término griego diferente.

«Y al desembarcar, vio mucha gente, sintió *compasión* de ellos, pues eran como ovejas sin pastor, y se puso a instruirles extensamente» (Mc 6, 34).

«Siento *compasión* de esta pobre gente, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer» (Mc 8, 2).

Y con los que lloran a sus muertos:

«Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre, que era viuda, a la que acompañaba mucha gente de la ciudad. Al verla el Señor, tuvo *compasión* de ella...» (Lc 7, 12-13).

La *compasión* de Jesús se dirige, sistemáticamente, hacia toda la gama de seres humanos «vejados y abatidos»:

«Y Jesús recorría todas las ciudades y aldeas, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y al ver a la muchedumbre, sintió *compasión* de ella, porque estaban vejados y abatidos, como ovejas sin pastor» (Mt 9, 35-36).

Mateo ha recogido el «logion» que emplea Marcos en el contexto de la multiplicación de los panes y lo ha generalizado, no sólo por ubicarlo en una perícopa de transición, sino porque además ha añadido las palabras «vejados y abatidos». Palabras ciertamente polémicas, porque el abatimiento no se lo había buscado aquella gente, sino que alguien se lo había ocasionado; y el hablar de «vejación» supone dar a entender que hay otros que son los causantes de la misma. Por eso la versión de Mateo es mucho más directa y crítica, aparte de que se completa con una sentencia un tanto áspera: «La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt 9, 37-38). La imagen de la mies o de la cosecha remite inequívocamente a un juicio definitivo, a un desmantelamiento. Y la yuxtaposición de dicha imagen con la de los «vejados y abatidos» constituye un aviso para el orden existente y para sus responsables.

Una vez más podemos advertir la apelación a la tradición profética radical. La interiorización del dolor de los marginados, el sentirlo como algo propio, está clarísimamente en línea con la tradición de congoja y aflicción de Oseas y Jeremías. En

Oseas, esa interiorización del dolor resulta especialmente evidente en 11, 8-9: «Se me revuelve dentro el corazón y se conmueven mis entrañas». Y la misma interiorización es evidente en Jeremías, como hemos visto. Ambos profetas, y ahora el propio Jesús, expresan y encarnan todo el daño, todo el dolor humano y toda la aflicción que la cultura monárquica dominante se ha esforzado por reprimir, negar y ocultar.

Resulta sumamente aleccionador el hecho de que, en la enseñanza de Jesús, sean precisamente sus dos parábolas más conocidas las que mencionan el concepto de *compasión* a que estamos refiriéndonos. En la parábola del Buen Samaritano, es justamente el Samaritano el que siente *compasión* (Lc 10, 33)⁹. Y en la parábola del Hijo Pródigo, el que experimenta dicha *compasión* es precisamente el padre (Lc 15, 20). Es obvio que el personaje clave de cada una de estas parábolas personifica la conciencia alternativa desde la que se realiza la crítica de la conciencia dominante. Tanto el Samaritano como el padre constituyen sendos alegatos característicos de Jesús contra la cultura dominante; por eso representan una amenaza radical. Mediante su acción, el Samaritano juzga duramente la sistemática desatención hacia los marginados. Los que pasan de largo, y que indudablemente representan a la tradición dominante, son insensibles e indiferentes y se desentienden de todo. El Samaritano es la expresión de un nuevo estilo que cuestiona radicalmente y hace obsoleto el viejo orden, en el que los marginados, sencillamente, no cuentan para nada. El reemplazar la insensibilidad por la *compasión*, es decir, el que el percatarse del dolor pase a ocupar el lugar de la cínica indiferencia, constituye la señal inequívoca de una auténtica revolución social. De un modo parecido, el padre, al apresurarse a abrazar al hijo «inaceptable», está condenando la «justicia de la ley» por la que suele regirse la sociedad, en virtud de la cual aquellos a quienes dicha sociedad rechaza son rechazados para siempre. Por eso, consideradas como una radical crítica desmanteladora, ambas parábolas asocian indisolublemente la *in-*

9. Tanto el valor como las carencias de la crítica estructural quedan de manifiesto en los diversos estudios de la parábola del Buen Samaritano que aparecen en la revista *Semeia* 2 (1974).

teriorización del dolor y la transformación de la realidad. La capacidad de atacar el dolor de los marginados significa poner fin a toda aquella serie de normas sociales establecidas que invalidaban el sufrimiento mediante una desmedida insensibilidad.

Jesús es recordado y presentado por la iglesia primitiva como la personificación exacta de una conciencia alternativa. En su compasión, Jesús encarna la aguda aflicción de los rechazados por la cultura dominante; y como encarnación de la aflicción, goza de la suficiente autoridad para revelar el fatal desenlace de dicha cultura dominante. Es absolutamente obvio que lo único que la cultura dominante no es capaz de tolerar, ni siquiera a nivel de cooptación, es la compasión, la capacidad de solidarizarse con las víctimas del orden establecido. Sí puede consentir la caridad y las buenas intenciones, pero no tiene posibilidad alguna de soportar la solidaridad con el dolor o la aflicción. Por eso las estructuras basadas en la competencia y en la rivalidad se muestran impotentes ante quien se atrevió a expresar los gemidos de los dolientes; gemidos que anuncian el final del mundo social dominante. La conciencia imperial pervive gracias a su capacidad para acallar los gemidos y proseguir normalmente, como si no hubiera dolientes ni gemidos de ninguna clase. Pero, si los gemidos se hacen audibles y pueden ser oídos en las calles, en las plazas y en los tribunales, entonces la mencionada conciencia se ve comprometida. Y así tenemos que los gemidos que se escuchaban en Egipto (Ex 2, 23 - 25, 3-7) fueron el anuncio del *novum social*. De modo parecido, Jesús fue capaz de prestar su voz al mismo dolor que había sido silenciado, y por eso fue posible que adviniera la novedad. La novedad proviene precisamente del dolor que es expresado¹⁰. El sufrimiento, cuando es hecho audible y visible, produce esperanza; la aflicción, cuando es

10. Esta afirmación pertenece, desde luego, al núcleo mismo de la fe profética y de la teología de la liberación. Una interpretación algo diferente de la misma realidad la ofrece Paul ELMEM («Death of an Elking», en *Christian Century*, 94 [1977], pp. 10-57) comentando la muerte de Robert Lowell: «...el secreto dado a conocer a los poetas y a los ruseñores: que el dolor puede ser soportado cuando encuentra una perfecta expresión». Este es el secreto cuyo acceso ha sido completamente negado a los encargados de dar forma al imperio.

expresada, constituye la puerta de acceso a la novedad. Y la historia de Jesús es la historia del acceso al centro mismo del dolor y de cómo hacerse eco de él.

La crítica radical de Jesús como encarnación de la aflicción resulta evidente en otros dos pasajes en los que su pesar es absolutamente inequívoco. Probablemente habría que considerar juntos ambos pasajes. El primero es el relato de la muerte de Lázaro, donde Jesús es presentado como el poderoso sanador capaz de sacar vida de la muerte: he aquí la intención principal del relato. Pero esta acción verdaderamente central de Jn 11, 44 viene flanqueada por otras dos. En primer lugar, el poder de Jesús se pone de manifiesto aun dentro del contexto mismo de su aflicción.

«Viéndola llorar Jesús, y viendo que también lloraban los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente, se turbó y dijo: “¿Dónde le habéis puesto?” Le respondieron: “Señor, ven y lo verás”. Jesús se echó a llorar» (Jn 11, 33-35).

Jesús no es aquí el Señor majestuoso e impasible, sino más bien el ser apasionado que conoce y participa de la aflicción del hermano y la hermana. El hecho de que Jesús llora y de que su espíritu se conmueva y se turbe constituye un llamativo contraste con la cultura dominante. No es ése el estilo del poder, y casi nunca es el modo de proceder de quienes pretenden mantener un firme control social. Pero en esta escena no le preocupa a Jesús el control social, sino el acabar con el poder de la muerte; y lo hace sometiéndose él mismo al dolor y la aflicción presentes en la situación, el mismo dolor y la misma aflicción que la sociedad dominante se ve obligada a negar.

A modo de digresión, podemos comentar la historia de otro Lázaro, sin relación alguna con el anterior, que aparece en Lc 16, 19-31. Este Lázaro es presentado como la contraposición radical del rico epulón. Contraposición que se manifiesta, entre otras cosas, en el contraste entre la *insensibilidad* del rico y el *dolor* de Lázaro:

«Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y celebraba todos los días espléndidos banquetes (v. 19). Echado junto a su puerta, un pobre llamado Lázaro, cubierto de llagas,

deseaba hartarse...; los perros venían y le lamían las llagas» (vv. 20-21).

Indudablemente, el contraste actúa a diversos niveles. Pero, entre otras cosas, el relato sugiere que el rico, insensibilizado por sus riquezas y por su posición social, carece de futuro; que para él no queda otra cosa que no sea el final. El pobre Lázaro, por el contrario, sin el impedimento de las riquezas o de la posición social, y acosado por la aflicción y el dolor, es para Jesús el portador del futuro. En el contexto de nuestro estudio, es evidente el contraste entre, por una parte, el *insensible*, que no conoce otro futuro que no sea la prolongación del presente, y el *doliente*, que recibe del Padre la novedad.

En el relato joánico de la resurrección de Lázaro ya hemos observado la profunda compasión de Jesús, que le hace participar de la aflicción de los demás. También hemos reparado en su poder para dar vida, que parece estar condicionado por su capacidad precisamente para comulgar con la aflicción. Y el otro factor que hay que hacer notar es que su capacidad para invertir las cosas suscita la inmediata y encarnizada hostilidad de parte de los que regulan el antiguo orden: «Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y dijeron: “¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales...” Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que, si alguno sabía dónde estaba, lo notificara para detenerlo» (Jn 11, 47.57). Jesús realiza señales; promete alternativas; hace pensar en la novedad... Su promesa representa una amenaza que el antiguo orden percibe perfectamente. Jesús aporta novedad a la situación, pero únicamente mediante su aflicción. No es ningún psicologismo, sino algo esencial al relato que nos ocupa, el que la aflicción, y una aflicción hecha carne propia, constituye el camino hacia la novedad. El viejo orden, que no desea la novedad, impide su advenimiento negando la aflicción. Y allí donde no se afronta, se encarna y se expresa la aflicción por la muerte del viejo orden, éste seguirá perviviendo, por muy muerto que esté.

El otro episodio decisivo, que es preciso relacionar con lo que venimos diciendo acerca de la pasión y el poder, es aquel en que Jesús llora por Jerusalén: «Al acercarse y ver la ciudad,

lloró por ella, diciendo: “¡Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz! Pero no tienes ojos para verlo”» (Lc 19, 41-42). Aquí llora Jesús por Jerusalén, la ciudad amada de Dios y el lugar de todo el futuro. Su llanto por Jerusalén, al igual que su llanto por Lázaro, es un acto de participación en la aflicción hasta la muerte. La diferencia consiste en que todo el mundo sabía que Lázaro había muerto y que Jesús le resucitó a una nueva vida, mientras que, por lo que hace a Jerusalén, todo el mundo pensaba que la ciudad estaba viva y, sin embargo, Jesús lloró su muerte. El llanto de Jesús por la ciudad resulta un tanto irónico, porque Jerusalén es en realidad la primera en fomentar la insensibilidad y en negar la aflicción. Las autoridades de Jerusalén tienen ciertamente un interés especial en impedir que la congoja y el llanto adquieran carta de naturaleza, porque no pueden ni quieren reconocer el inevitable final. La aflicción de Jesús, al igual que la de Jeremías (y obsérvese el parecido que hay entre Lc 19, 43 y Jer 6, 6), se debe a que ese foco de promesas que es Jerusalén ha llegado a su fin y se encuentra en auténtica quiebra. Por eso las palabras de Jesús describen la destrucción. En el texto de Mateo que podríamos considerar equivalente, la aflicción de Jesús por Jerusalén va precedida por una serie de lamentaciones (Mt 23, 13-33) que sirven a un mismo propósito: anunciar la aflicción por la destrucción y la muerte¹¹. La compasión de Jesús es, por así decirlo, ambivalente. Por una parte, constituye un ataque frontal contra la cultura dominante. Jesús se aflige por la muerte del mundo viejo y de la vieja ciudad, aun cuando la mayoría ignoraba que habían muerto. Su crítica no está hecha con ira, sino con «pathos», porque nadie amaba a la ciudad

11. Hoy es comúnmente admitido que el «oráculo de lamentación» empleado por los profetas, y más tarde por Jesús, no hay que entenderlo como un rechazo hostil, sino como un requerimiento a llorar una muerte. Cfr. W. Eugene MARCH, «Prophecy», en (John H. Hayes, ed.) *Old Testament Form Criticism*, Trinity University Press, San Antonio (Texas) 1974, pp. 164-165, y la referencia que allí se hace a la obra de Clifford, Gerstenberger, Wanke y Williams. Este nuevo modo de concebir la «forma» revela un modo igualmente nuevo de entender lo que pretenden los profetas. La mencionada «forma» apunta a la aflicción como el contexto apropiado para semejante tipo de expresión, a la vez que muestra lo desastrosamente que se ha interpretado a los profetas en muchos círculos, donde se ha entendido la «lamentación» como amenaza y como expresión de furia.

como él. Sin embargo, era consciente del insoluble conflicto entre su misión y la cultura dominante de Jerusalén, porque había comprendido muy pronto que habría de morir a manos de Jerusalén.

La compasión de Jesús no se reduce a criticar lo que es mortal, porque con su crítica y su solidaridad demuestra además el poder que tiene de transformar la realidad. Y así, su manera de asumir y abrazar la muerte (una muerte que su pueblo experimenta cada día) hace que Lázaro resucite, que los enfermos sean curados, que la multitud reciba alimento, que el herido en el camino sea atendido, que el hijo sea aceptado y que la Buena Nueva sea anunciada a los vejados y abatidos. La dura crítica de Jesús conlleva el ofrecimiento y la posibilidad de un comienzo alternativo, del inicio de algo nuevo.

(4) Pero es la crucifixión de Jesús lo que constituye la crítica decisiva de la conciencia monárquica. La crucifixión de Jesús no ha de entenderse simplemente al inocuo estilo liberal, como si no se tratara más que del sacrificio de un hombre noble; tampoco deberíamos apresurarnos a interpretar el hecho mediante una teoría cúllica y sacerdotal de la expiación. Es preferible ver en la crucifixión el acto fundamental de crítica profética con el que Jesús anuncia el final de un mundo de muerte (el mismo anuncio que hizo Jeremías), asumiendo personalmente dicha muerte. Por eso afirmamos que la crítica esencial consiste en el hecho de que el propio Dios asuma y abraza la muerte que los suyos se ven obligados a padecer¹². La crítica consiste no en estar-enfrente-de, sino en estar-con; la crítica verdaderamente decisiva no es la de la indignación triunfante, sino la de la pasión y la compasión que socavan completa e irresistiblemente el mundo de la competición y la rivalidad. El contraste es total y absoluto: aquel hombre *apasionado* en medio de la *insensible* Jerusalén. Pero únicamente

12. La cruz, así pues, es el anuncio de que el propio Dios ha renunciado a toda teología del triunfo y de la gloria. Véanse los argumentos de Douglas HALL, *Lighten Our Darkness*, Westminster Press, Filadelfia 1976, y de Jürgen MOLTMANN, *The Crucified God*, Harper and Row, New York 1974, espec. pp. 145-153 (trad. cast.: *El Dios crucificado*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977 [2ª ed.]). Lo que en la cruz adquiere plena expresión son las apremiantes advertencias hechas por los profetas a la conciencia monárquica.

la *pasión* puede acabar penetrando y ocupando el lugar de la *insensibilidad*.

(a) La crítica radical personificada en la crucifixión puede percibirse en los «anuncios de la pasión» del evangelio de Marcos:

«Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar a los tres días» (Mc 8, 31).

«El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y, a los tres días de haber muerto, resucitará» (Mc 9, 31).

«Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte y le entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y a los tres días resucitará» (Mc 10, 33-34).

No hay crítica más radical que estas declaraciones, porque anuncian que el poder de Dios adopta la forma de la muerte y que sólo a través de la muerte se manifestarán el auténtico bienestar y la victoria. Por eso las mencionadas palabras desmantelan las teorías dominantes del poder, porque afirman que todo ese supuesto poder es en realidad no-poder. Y así, los diversos anuncios que Jesús hace de su pasión constituyen la desautorización decisiva de cualesquiera formas de poder en las que se apoya la conciencia monárquica para servirse a sí misma. La simple fórmula «*El Hijo del hombre debe sufrir*» —sufrir el Hijo del hombre...!— es más de lo que el mundo puede soportar, porque predica la pasión y la muerte de quien representa el poder fundamental: el «Hijo del hombre». Es cierto que no puede hallarse un equivalente exacto en la historia de Moisés. Moisés nunca habla ni actúa de esta manera. Pero podemos detenernos a discernir una serie de significativas coincidencias entre ambos. También Moisés desmanteló el imperio y lo declaró «no-poder» (recuérdese Ex 8, 18), desestimando las pretensiones de la realidad imperial y confiando plenamente en el Señor de la justicia y la libertad. De un modo semejante, el poder dominante es desmantelado mediante la apelación a un Dios que no necesita credenciales.

Que los anuncios de la pasión constituyen la crítica fundamental y decisiva de la conciencia monárquica lo demuestra la reacción de sus fieles seguidores. En primer lugar (Mc 8, 32-33), Pedro, en nombre de la iglesia, rechaza la crítica por excesivamente radical, y es por ello rotundamente reprendido. En segundo lugar (Mc 9, 32), los discípulos no entendieron y tenían miedo de preguntar. En tercer lugar (Mc 10, 35-37), y demostrando no haber comprendido nada, reaccionan disputando descaradamente acerca de su propio poder y autoridad. La crítica de Jesús es demasiado radical no sólo para los responsables del imperio, sino para sus propios seguidores. Ninguno de nosotros está dispuesto a aceptar tan decisiva crítica.

(b) Las palabras de Jesús en la cruz, tal como se han conservado en las diversas tradiciones, son expresión de una conciencia alternativa. En primer lugar, su petición de perdón para sus enemigos es un auténtico acto de crítica (Lc 23, 34), porque afirma la insensatez de la cultura dominante. En descargo de aquel mundo que acaba de sentenciarlo, Jesús alega el pretexto de su locura transitoria. Habría que referirse aquí a la perspicaz interpretación de Paul Lehmann¹³, que muestra cómo, en el proceso de Jesús ante Pilato, el que se sienta en el banquillo de los acusados es en realidad Pilato, no Jesús. Consiguientemente, el grito de Jesús desde la cruz puede ser considerado como un fallo (pronunciado por el Juez) en el sentido de que el acusado (el viejo orden) no ha de ser castigado, porque está loco.

En segundo lugar, su grito de desesperación (Mc 15, 34) es una declaración de abandono. Todo el consabido sistema de significado se ha venido abajo, emergiendo una nueva y peligrosa situación de fe. De este modo experimenta Jesús las consecuencias de la crítica; las viejas seguridades y el antiguo convencimiento han desaparecido¹⁴.

13. Paul LEHMANN, *The Transfiguration of Politics*, Harper and Row, New York 1975, pp. 48-70.

14. Viene aquí muy a propósito el razonamiento de Robert J. Lifton que veíamos en el capítulo 3. En último término, el fracaso final tiene que ver no con puntos concretos y visibles del imperio, sino con el derrumbamiento del sistema simbólico. El quedar privados de un sistema simbólico, con la consiguiente situación de «desconexión», es lo que constituye la auténtica dureza de esta crítica.

En tercer lugar, la última de sus críticas desemboca en sumisión (Lc 23, 46), que es lo único posible en un mundo de competitividad y control. Y así, en ese mismo mundo caracterizado por el control, Jesús ofrece una nueva forma de fidelidad que subvierte por completo la forma hasta entonces dominante.

Finalmente, su aseveración referida al «paraíso» (Lc 23, 43) es una deslegitimización del mundo que le ha asesinado. Ahora habla Jesús desde un sistema de valores muy diferente. El mismo al que denominan «criminal» es acogido en el paraíso; el marginado es bienvenido. El nuevo modo de actuar y hablar de Jesús anuncia que ahora funciona un nuevo sistema. Es la afirmación definitiva de que el antiguo sistema ha quedado nulo y sin efecto.

No habría que sacar demasiadas conclusiones de cada una de estas expresiones formuladas desde la cruz, porque cada una de ellas ha tenido su propia y compleja evolución a lo largo de la historia de la tradición, que es en parte, indudablemente, una historia de la liturgia. Sin embargo, todas ellas juntas forman una declaración que constituye un rechazo absoluto de las pretensiones de quienes parecen mandar. Dichas expresiones (un alegato de desequilibrio mental; un grito de abandono; un gemido de sumisión y una afirmación de un nuevo modo de clemencia) son un rechazo de ese mundo que ahora toca a su fin. Podría definirse el viejo orden como una locura disfrazada de control; como una falsa seguridad en un bienestar ininterrumpido; como un desesperado intento de controlar sin someterse; como un sistema inflexible de retribución. Por eso cada una de las expresiones de Jesús es una contra-posibilidad que pone en entredicho todos los viejos métodos. El relato de la pasión de Jesús da pie a la crítica profética e insinúa un nuevo modo de arrepentimiento cuaresmal.

(c) Esta tradición teológica de una vida bajo apariencia de muerte y de un poder en forma de sufrimiento es más de lo que la cultura dominante está en condiciones de admitir o de aceptar. Esta forma alternativa de discernimiento resulta evidente en la teología de la cruz tal como es narrada por Marcos y tal como es articulada por Pablo. Aunque podrían citarse muchos textos, me limitaré a mencionar el antiguo himno utilizado por Pablo:

«Cristo, a pesar de su condición divina, no se aferró ávidamente a su categoría de Dios, sino que se vació de sí mismo y asumió la condición de esclavo, haciéndose uno de nosotros, hasta el punto de aceptar la muerte, y una muerte en la cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio un nombre que sobrepasa todo nombre, para que todos los seres, en el cielo, en la tierra y en el abismo, doblen la rodilla al nombre de Jesús y toda lengua proclame que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 6-11).

Esta tradición de crítica radical gira en torno a la autodación de Jesús en el vaciamiento, al señorío a través de la pérdida del propio señorío, y a la plenitud que únicamente proviene del autovaciamiento. Lo de «vaciar» no hay que relacionarlo con una especie de auto-anulación calculada, porque ésta es una imagen absolutamente política que tiene mucho que ver con la renuncia voluntaria al poder, que es lo que los reyes no pueden hacer si quieren seguir siendo reyes. Por eso lo que se impugna es el concepto mismo de realeza en su totalidad. El que se vacía renunciando voluntariamente al poder *por obediencia* resulta ser el único verdaderamente poderoso y capaz de hacer posible que haya sentido humanitario allí donde nadie más tiene autoridad para hacerlo.

(5) La crucifixión, pues, no es un acontecimiento extraordinario en la historia de la fe, aunque sea el acontecimiento decisivo. Es más bien la plena y cabal expresión de toda la tarea de desmantelamiento llevada a cabo y en la que ha insistido toda la tradición profética desde que Moisés se enfrentó al Faraón. Al igual que ocurrió con Moisés, así también el ministerio y la muerte de Jesús combatieron la política de opresión con la política de justicia y compasión. Al igual que ocurrió con Moisés, así también el ministerio y la muerte de Jesús se opusieron a la economía de abundancia y reivindicaron una economía de humanidad compartida. Al igual que ocurrió con Moisés, así también el ministerio y la muerte de Jesús contradijeron la religión de la cautividad de Dios, oponiéndole la libertad de Dios para producir vida allí donde él quiera, incluso frente a la misma muerte.

La cruz es la metáfora definitiva de la crítica profética, porque significa el final de la antigua conciencia, generadora de muerte para todos. La crucifixión expresa la singular libertad de Dios, su desusada justicia y su especial poder. Es esta

libertad (léase: religión de la libertad de Dios), esta *justicia* (léase: economía de participación) y este *poder* (léase: política de justicia) lo que desbarata y ocasiona la muerte del poder propio de la antigua era. Sin la cruz, la imaginación profética sería probablemente tan estridente y destructora como la realidad que critica. La cruz es la garantía de que una crítica profética eficaz no puede ser hecha por alguien que se quede al margen, sino por alguien capaz de asumir la aflicción, entrar a fondo en la muerte y experimentar el dolor del que es criticado.

La crítica profética pretende crear una conciencia alternativa con su propia retórica y su propio ámbito de percepción. Esta conciencia alternativa, a no ser que la crítica sea superficial y meramente externa, tiene mucho que ver con la cruz. Douglas Hall, tratando de ver lo que podemos pensar al respecto, ha sugerido que, para ser creativa, la crítica ha de ser éticamente oportuna y ha de contar previamente con nuestra propia aceptación de la negatividad¹⁵. Esta clase de crítica profética no ofrece alternativas a la ligera, no promete vanas seguridades y no estipula una política social redentora. Sabe que sólo quienes lloran pueden ser consolados, y por eso lo primero que hace es preguntarse cómo llorar sería y fielmente por ese mundo que desaparece. Jesús supo entender y personificar perfectamente esa aflicción que tan agudamente sintió Jeremías.

15. Sobre la aceptación de la negatividad, véase: Douglas HALL, *Lighten Our Darkness* (cit. en nota 12), cap. 2 y *passim*.

Dinamización y asombro en Jesús de Nazaret

La formación de una comunidad alternativa con una conciencia igualmente alternativa persigue el objetivo de poder criticar a la comunidad dominante y acabar desmantelándola. Pero más que en tal desmantelamiento, el propósito último de la comunidad alternativa consiste en hacer posible un nuevo comienzo realmente humano. La tarea fundamental de Moisés se redujo precisamente a esto: a hacer realidad un nuevo comienzo humano mediante la religión de la libertad de Dios y la política de justicia y compasión.

Al estudiar la obra del Deuterocisaiás, veíamos en primer lugar que su desamparada comunidad de exiliados estaba desesperada, porque no sabía o no creía que fuera posible cualquier nuevo comienzo; y veíamos a continuación que la única manera de superar la desesperación consistía en proclamar públicamente la esperanza. Así como la comunidad preexílica se hallaba sumida en la insensibilidad, así la comunidad del exilio se veía acosada por la desesperación. Así como el profeta preexílico (Jeremías) supo incidir en esa insensibilidad, proclamando públicamente la aflicción, así el profeta del exilio (el Deuterocisaiás) supo incidir en la desesperación, proclamando públicamente la esperanza. Así como Jeremías presentó la

aflicción como la forma fundamental de crítica, así el Deuteronomio proporcionó a Israel el sentido de un nuevo comienzo histórico gracias a la acción de Dios en su soberana y graciosa libertad. Si queremos entender en qué consiste la dinamización profética, debemos ser capaces de percibir que su lenguaje característico es un lenguaje de esperanza, no de optimismo¹. El objeto de este lenguaje es permitir que la comunidad participe del asombro, el cual no habrá de ser impedido por la desesperación de esa comunidad para la que todo se ha venido abajo.

Cuando, tratándose de la tradición profética, llega el momento de hablar del exponente fundamental de la dinamización, no hay más remedio que dirigir la mirada a Jesús de Nazaret. Ya hemos visto que mediante sus palabras y sus actos, y especialmente mediante su crucifixión, Jesús tomó parte en el desmantelamiento de la conciencia monárquica e hizo que su comunidad afrontara la aflicción que dicho desmantelamiento tenía que ocasionarle. Lo que Jesús ofrecía, y lo que en verdad constituía el meollo mismo de su obra, no era el simple desmantelamiento, sino la inauguración de una nueva realidad. Este ofrecimiento y la consiguiente acción iban en contra de todos los datos disponibles y chocaban con la duda y la resistencia de aquellos a quienes Jesús se dirigía. Pero aquella definitiva dinamización ofreció a la gente un futuro cuando todos creían que el horrible presente era ya el final y constituía el único estado posible de existencia. Ese nuevo futuro en el que nadie creía nació en medio de la sorpresa y el asombro, porque se percibió acertadamente que no era derivado ni extrapolado de ninguna realidad previa y que, consiguientemente, superaba toda posibilidad de comprensión humana (Flp 4, 7) y de control por parte del hombre. Todo aspirante a profeta tiene la obligación de ofrecer una novedad semejante y de afirmar que la novedad sólo es posible porque Dios es Dios, y Dios es fiel a la novedad prometida. Por eso lo que arguye el

1. Acerca de la distinción entre esperanza y proceso (u optimismo), véase: Douglas HALL, *Lighten Our Darkness*, Westminster Press, Filadelfia 1976, caps. 1 y 3; Jürgen MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968.

presente capítulo es, sencillamente, que Jesús de Nazaret es el pleno cumplimiento y la quintaesencia de la tradición profética. Que supo expresar públicamente la novedad ofrecida por Dios. Que la respuesta a su obra y a su persona es el asombro, porque es realmente asombroso que pueda haber en nuestra historia algo que no sea derivado ni extrapolado. Y que ese asombro produjo dinamismo, la única clase de dinamismo que proporciona la novedad.

(1) *El nacimiento de Jesús* es presentado, especialmente por Lucas, como el elemento dinamizador decisivo de cara a una nueva realidad social. Obviamente, la iglesia primitiva tuvo sus dificultades a la hora de determinar cómo comenzar su historia de Jesús. El comienzo debía ser muy ajustado, pues se trataba de algo nuevo que apenas podía ser expresado, y la expresión tenía que ser acorde con la realidad de la novedad. El nacimiento propiamente tal es presentado mediante una contraposición entre, por una parte, el cántico de los ángeles y, por otra, los gobernantes de la época, los cuales habían decretado la elaboración de un censo, con las consiguientes formalidades administrativas. Pero nunca ha habido un censo que haya producido dinamismo o novedad². Aquel «novum» procedente de Dios no era susceptible, por lo demás, de ser incluido en ningún censo. Así pues, el frío y burocrático hecho de su celebración se vio sustancialmente modificado por el imprevisto e imprevisible cántico de los ángeles, que entonan un cántico nuevo para un nuevo rey. Y es que no hay otra forma de iniciar este nuevo relato si no es mediante un cántico nuevo en boca de los ángeles, legitimados para hacerlo por el propio Dios. El lenguaje mismo de la lírica conlleva una profunda incidencia en la espesa prosa monárquica. El comienzo, pues,

2. En Israel, el censo constituye un recurso del aparato monárquico para mantener fuertemente controlado al pueblo, en detrimento de la libertad y la justicia. Por eso es considerado una maldición: 2 Sam 24. Tal vez con intuitiva exactitud, el cronista (1 Cron 21) atribuye a Satán dicho recurso político. Y es innegable que tal forma de ejercer el control tiene algo de satánico. Frank M. CROSS, (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1973, pp. 227-240), relaciona el censo con todo el desarrollo de la ideología monárquica. No es difícil comprender por qué llegó a ser visto como satánico. Y es que el discernimiento de Satán tiene unas indiscutibles dimensiones socio-económicas.

se produce con un *cántico* que choca abiertamente con el *decreto*. Toda la historia anterior se ha hecho por decreto, pero la historia nueva comienza de otro modo. El nacimiento de un nuevo rey marca un nuevo comienzo, en los cielos y en la tierra, de muy diferente especie. Por eso la versión lucana, acorde con el proceder del Deuterocanónico, consiste en una fórmula de entronización y un nuevo cántico para un nuevo rey. El nacimiento del nuevo rey, el único que Roma no pudo prever ni Herodes fue capaz de impedir, da comienzo a otra historia que conlleva en sí misma el final de todas las viejas historias monárquicas. Y, como es propio de estos casos, el nacimiento de este nuevo rey significa un «jubileo» de las viejas deudas, una amnistía de los viejos delitos y un volver a empezar en un movimiento de libertad (Lc 4, 18-19).

El nuevo comienzo lírico es percibido tan sólo por los únicos que están en condiciones de percibirlo: los pastores, que eran ciertamente los que soportaban la marginación social. No hay el menor indicio de que tenga oídos para la lírica ninguno de los que hacen el censo. Estos se limitan a enumerar y a dar por sentado que todos los números guardan un orden, y finalmente a sumarlos. El mencionado comienzo no tiene lugar entre quienes hacen que funcione el viejo orden, sino que brota más bien entre las víctimas del mismo. Brota en una anciana y estéril mujer (Isabel), en una joven inocente, pero creyente (María), en un anciano mudo (Zacarías) y en unos individuos rechazados por la sociedad (los pastores). Hay motivos para asombrarse, porque éstas son las personas que han experimentado la más honda aflicción. Por eso el asombro se produce entre ellos y no entre quienes aún no habían llorado la desaparición de los viejos tiempos.

La novedad anunciada y observada no es una novedad que cuadre con las viejas categorías, porque son éstas precisamente las que se ven ahora hechas pedazos. Consiguientemente, no es fácil clasificar el acontecimiento, como acostumbran a hacer los reyes. El acontecimiento desborda la capacidad razonadora de cualquier rey, antiguo o contemporáneo. Lo que hay aquí es, más bien, objeto de meditación, de admiración y de asombro. Los propios pastores se ven movidos a practicar la doxología (Lc 2, 20), María se entrega a la meditación (v. 19), y todos los demás quedan asombrados (v. 18). La alabanza, la contem-

plación y la estupefacción es la reacción apropiada ante el acontecimiento, porque se trata de un acontecimiento inesperado y que no es explicable por causas convencionales. Y en todo ello late la crítica, porque quedan en evidencia los viejos dirigentes, que, evidentemente, no controlan el asunto, porque a lo que se apela es al futuro. Ha dado comienzo una novedad, y se trata de una novedad para los que hasta entonces eran víctimas. Los invitados a tomar parte en dicha novedad son todos los que han padecido los viejos métodos monárquicos.

El mismo poder dinamizador que brota del nacimiento resulta evidente en los poemas y cánticos que rodean el relato lucano de dicho nacimiento. Poemas y cánticos que hablan de unas promesas que se cumplen precisamente cuando todas las promesas parecen haber fallado. Este es el carácter del dinamismo del evangelio: las promesas aparentemente fallidas se cumplen justamente cuando creíamos haber sido abandonados. Así, por ejemplo, el cántico de María (1, 46-55) habla de inconcebible giro producido en el destino humano cuando todo parecía imposible (v. 37); y el cántico con que reacciona Zacarías (1, 68-79) es un cántico de las nuevas posibilidades –tardíamente ofrecidas, pero ofrecidas al fin– de salvación/perdón/misericordia/luz/paz. El antiguo orden, por el contrario, no había sido capaz de producir más que servidumbre/culpabilidad/juicio/oscuridad/hostilidad, y nadie estaba en condiciones de ver cómo podía cambiar todo aquello alguna vez. Y por supuesto que no habrá de ser explicado, sino únicamente cantado, porque sólo el cántico es capaz de penetrar la razón monárquica. El cántico libera una energía que el rey no puede generar ni impedir. Y la transformación resultante es inconfundible: las lenguas largo tiempo enmudecidas en la desesperación pueden volver a cantar³. La novedad operada por Jesús no habrá de ser explicada, porque ello supondría encerrarla en las viejas categorías monárquicas. Y, en cualquier caso, la esperanza dinamizadora adviene precisamente a quienes no entienden mucho de explicaciones ni comprensiones racionales; a quienes están dispuestos a aceptar asombros que no son capaces de explicar ni de comprender.

3. Sobre la recuperación del habla como el primer fruto de la esperanza, cfr. Dorothee SÖLLE, *Sufrimiento*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978.

(2) *El ministerio de Jesús* es, desde luego, el factor dinamizador que da lugar a comienzos radicales precisamente cuando ningún comienzo de ese tipo parecía posible. Todo gira en torno al ministerio, y en el ministerio entra inmediatamente el relato. El nacimiento es tan sólo una esperanza; es en el ministerio donde las posibilidades de la esperanza han de abordar en serio el mundo de la desesperación. Jesús es presentado (y en este sentido es objeto de confianza) como el único cuya misma persona fue capaz de marcar la diferencia. Sus palabras y obras no carecían de causticidad; pero quienes se mostraban suficientemente abiertos y receptivos, quienes permitían que recayeran sobre ellos sus dones y que la realidad fuera redefinida, no percibían dicha causticidad. La verdad es que la causticidad de sus palabras no iba dirigida a ellos, sino al viejo orden, cuya muerte tanto tiempo habían estado afrontando y afirmando.

Lo que la gente observaba era que la vida se había visto transformada de un modo extraño e inexplicable. Transformación que no se había producido por los medios «apropiados», porque los *medios* de Jesús violaban el orden «apropiado», del mismo modo que sus *resultados* violaban la racionalidad. (Sus medios, al igual que sus fines, eran un escándalo). La extraña novedad acaecía de unos modos que no eran susceptibles de ser legitimados por la monarquía y que no cuadraban con ninguno de los modos en que se producen los asuntos de la administración.

Lucas es especialmente consciente de que los hechos de Jesús tienen lugar entre las víctimas marginadas de la sociedad. Marcos, por su parte, es más sensible al hecho de que la dureza de corazón puede obstruir su obra; más aún: que donde no hay fe no puede Jesús «dinamizar» (Mc 6, 5-6). Era posible resistirse a la dinamización, pero había un gran número de personas que eran libres para aceptarla y no tenían necesidad alguna de resistirse. Todo el movimiento se resume con pasmosa sencillez:

«Los ciegos ven,
los cojos andan,
los leprosos quedan limpios,
los sordos oyen,
los muertos resucitan,
y a los pobres se anuncia la Buena Noticia» (Lc 7, 22).

Y luego viene la reacción. Como es lógico, los que valoraban lo viejo se resisten:

«Los sumos sacerdotes, los escribas y los notables del pueblo buscaban matarle» (Lc 19, 47).

«En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos contra él para ver el modo de eliminarlo» (Mc 3, 6).

«Los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: “Está poseído por Belzebú” y “por el Príncipe de los demonios expulsa éste los demonios”» (Mc 3, 22).

La conspiración tomó forma inmediatamente, porque aquellos sujetos no deseaban ningún tipo de dinamismo.

Pero ¿y los otros? Aquellos desde los cuales y para los cuales ha sido escrito el evangelio eran conscientes de la asombrosa novedad:

«Todos quedaban pasmados de tal manera que se preguntaban unos a otros: “¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva!”» (Mc 1, 27).

«Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: “¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?”» (Mc 4, 41).

«La multitud, al oírle, quedaba maravillada y decía: “¿De dónde le viene esto? y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos por sus manos?”» (Mc 6, 2).

La reacción mayoritaria era de asombro, porque aquello iba mucho más allá de lo que ellos eran capaces de comprender o de explicar, y por eso se maravillaban:

«El asombro se apoderó de todos, y glorificaban a Dios. Y llenos de temor, decían: “Hoy hemos visto cosas increíbles”» (Lc 5, 26).

«Y todos quedaron atónitos ante la grandeza de Dios» (Lc 9, 43).

«Al oír esto, los discípulos cayeron rostro en tierra, llenos de miedo» (Mt 17, 6).

«Al oír esto, los fariseos quedaron maravillados y, dejándole, se fueron» (Mt 22, 22).

«Y sucedió que, cuando acabó Jesús estos discursos, la gente quedó asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus escribas» (Mt 7, 28).

«Al oír esto, la gente se maravillaba de su doctrina» (Mt 22, 33).

«Subió entonces junto a ellos en la barca, y amainó el viento. Y ellos quedaron completamente estupefactos» (Mc 6, 51).

«Y se maravillaban sobremanera, y decían: "Todo lo ha hecho bien; hace incluso oír a los sordos y hablar a los mudos"» (Mc 7, 37).

Es un elenco de citas realmente curioso. Estamos familiarizados con sus actuaciones en favor de los ciegos, los lisiados y los sordos, aun cuando ello apenas encaja con nuestra concepción del mundo. En general, no vivimos en un mundo en el que los ciegos recuperen la vista, los cojos consigan volver a andar sin dificultades y los sordos vuelvan a oír. No vivimos en un mundo de ese tipo y, sin embargo, los relatos milagrosos de Jesús nos son tan conocidos y entrañables que nuestra admiración ha quedado como embotada. Ahora bien, además de estos temas convencionales (convencionales para Jesús), tenemos el tema de la lepra. Es en sus curaciones de la lepra donde Jesús contradice las normas de la sociedad acerca de la pureza y la impureza. Y al hacer que se repiense dicho tema, Jesús está cuestionando en realidad todas las distinciones morales sobre las que se basaba la sociedad. Y con el cuestionamiento de dichas distinciones morales se van al garete todas las instancias sancionadoras que sirven para justificar las injusticias políticas y económicas. La lista de sus prodigios se hace aún más asombrosa cuando, a las mencionadas curaciones «convencionales», se añade el hecho impensable y definitivo de la «dinamización» de personas que habían caído en poder de la muerte (resurrecciones). Ni Lucas ni la iglesia primitiva ni nadie de nosotros puede comprender lo que esto significa. Es algo imposible de razonar, discutir, explicar o calcular, porque en este punto nos movemos en la esfera de lo lírico. No tenemos más remedio que acudir a la doxología, porque únicamente la doxología puede referirse de manera adecuada a la novedad que

acaeció en Jesús. Ese hecho tan singular de sacar vida de la muerte debería haber significado la última palabra, pero no es así: la cosa se mantiene sin dificultades dentro de los límites de la realidad cotidiana, porque el hecho verdaderamente definitivo es la rehabilitación económica⁴. A los pobres se les cancelan sus deudas y se les devuelven sus propiedades. El último acto mesiánico consiste en acabar con la confiscación monárquica. Y este supremo y peligrosísimo acto político es aún más radical que el hecho de sacar vida de la muerte. Jesús restablece a las víctimas de la conciencia monárquica en todos los frentes imaginables. Si los que deciden sobre la pureza y la impureza, los que vigilan el cumplimiento de las leyes que regulan el pago de las deudas y los que deciden sobre la muerte ven cómo se invalidan sus veredictos, es obvio que ya no detentan el poder. Indudablemente, esta doxología encierra una crítica, como resulta evidente en Lc 7, 23. Las acciones de Jesús constituyen un escándalo, porque violan la propiedad, la razón y el orden público.

Pero el relato pasa rapidísimamente de la crítica al dinamismo. El relato no desea demorarse con quienes no son capaces de afrontar la noticia, ni se entretiene en afligirse por lo que ya está caduco y superado. Lo que hace es mirar al futuro. Y a un futuro ofrecido precisamente allí donde no era posible pensar en futuro alguno; una dinamización que sigue la tradición de Moisés y el Deuterocanónico, aunque es ciertamente más radical a la hora de concretarse históricamente:

«Le tenían miedo, porque toda la gente estaba asombrada de su doctrina» (Mc 11, 18).

«El fariseo se quedó admirado viendo que había omitido las abluciones antes de comer» (Lc 11, 38).

4. Comentando las Bienaventuranzas, José Porfirio MIRANDA (*Marx and the Bible*, Orbis Books, Maryknoll [N.Y.] 1974, p. 217 [ed. cast.: *Marx y la Biblia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1972]) hace ver la dimensión socio-económica de la bendición: «Me pregunto dónde hay más fe y más esperanza: si en creer en "el Dios que da vida a los muertos" (Rom 4, 17) o en creer, como Lucas, en el Dios que "colmó a los pobres de bienes y despidió sin nada a los ricos" (Lc 1, 53)».

Las citas que hemos aducido abarcan una serie de reacciones que no viene ahora a cuento diferenciar en detalle. Reacciones que van del temor reverencial a la sorpresa, al espanto y a la indignación. En general, las curaciones de Jesús suscitan un asombro teñido de ilusionado alborozo, porque producen vida allí donde todo parecía falto de esperanza. Al mismo tiempo, su doctrina provoca una admiración con un cierto tono de desaprobación, resistencia e indignación, porque Jesús choca con los convencionalismos de sus contemporáneos. Por una parte, sorprende el que pueda ofrecerse algún futuro a personas que no parecían tener posibilidad alguna de futuro. Por otra, es causa de resentimiento el que Jesús hable y actúe de la manera en que lo hace. En cualquier caso, su ministerio suscita una pasión y un dinamismo que habían desaparecido en la pasada situación de desesperación. Tanto sus partidarios como sus enemigos experimentaban una misma cosa: estaba haciendo acto de presencia una novedad no sometida a ningún tipo de manejos y que creaba un futuro totalmente diferente del que el poder monárquico estaba dispuesto a permitir.

(3) *La doctrina de Jesús*, naturalmente, no puede ser separada de los actos de su ministerio. Su doctrina evocaba un dinamismo radical, porque anunciaba como algo seguro e incontrovertible lo que había estado siendo negado mediante una cuidadosa confabulación. Incluso puede afirmarse que su doctrina era aún más radical que sus actos, porque aquélla llevaba al extremo las consecuencias del exigente reto y la radical transformación a que apuntaban éstos. Una cosa era comer con los marginados y otra muy distinta, y mucho más radical, proclamar que habían quedado invalidadas las diferencias entre integrados y marginados. Una cosa era curar y perdonar y otra muy distinta anunciar que no venían al caso las circunstancias por las que uno estaba enfermo y era culpable. Pero repito que su doctrina no puede ser separada de sus actos, porque es en estos donde se concreta y se hace realidad aquélla. Tanto la doctrina como los actos producen conmoción, abren perspectivas y atraen irresistiblemente. Tanto la doctrina como los actos evocan futuros que habían estado absolutamente cerrados e indican posibilidades que habían sido definidas como imposibilidades. Por lo que hace al tema que nos ocupa, bastará con que nos fijemos en las Bienaventuranzas, porque

éstas, tal como las presenta Lucas (6, 20-23), constituyen un adecuado contrapunto a las maldiciones que inmediatamente a continuación consigna el mismo evangelista⁵. La yuxtaposición de maldiciones y bendiciones es perfectamente apta para lo que pretendemos. Las maldiciones constituyen la más radical de las críticas, porque son otros tantos anuncios y presagios de muerte. Las maldiciones de Lucas son pronunciadas contra los ricos (v. 24), los que están saciados (v. 25), los que ríen (v. 25) y los que gozan de la aprobación de la sociedad (v. 26); lo cual es tanto como decir que la sentencia de muerte se dirige a los que en el presente viven tan rica y confortablemente, sin la menor sensibilidad ni la más mínima apertura respecto del advenimiento del nuevo futuro. En marcado contraste, las bendiciones son expresión del nuevo dinamismo, porque prometen el bienestar futuro a los que ahora carecen de esperanza. En el mundo de muerte de las riquezas, de la abundancia y de las risas faltas de sentido crítico, carecen de esperanza los que al presente viven en la pobreza, el hambre y el llanto. De hecho, son no-personas sepultadas en la no-historia. No tienen existencia pública, y por eso el bienestar público jamás puede llegar a ellas. Pero las bendiciones abren una nueva posibilidad. Y así, el discurso de Jesús, como el de toda la tradición profética, pasa de la maldición a la bendición, del juicio a la esperanza, de la crítica al dinamismo. La comunidad alternativa, que ha de ser configurada a partir de los pobres, los hambrientos y los que lloran, es llamada a desentenderse del modelo de vida objeto de la maldición, a poner fin a su hechizo mediante este otro ordenamiento y a adoptar el nuevo modelo objeto de bendición.

La esperanza que aquí anuncia Jesús es una esperanza ardua y onerosa que contrasta abiertamente con la esperanza facilona y sin cruz de la conciencia monárquica. La esperanza es fácil y diáfana para quienes ya ahora disfrutaban de las riquezas y la abundancia y pueden reír; pero es difícil para aquellos

5. Acerca de lo que pretenden las Bienaventuranzas, véase: Jürgen MOLTSMANN, *The Church in the Power of the Spirit*, Harper and Row, New York 1977, pp. 80-81 (trad. cast.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978). Moltmann concluye que «el pueblo de las Bienaventuranzas» debe convertirse al futuro.

a quienes se niega el acceso a las riquezas, se les impide gozar de la abundancia y no tienen motivos para reír. Lo singular de esta dinamización profética es que su objeto son precisamente las no-personas sepultadas en la no-historia. Lo que aquí se ofrece no es una reflexión moral de carácter general, sino algo muy concreto, dirigido a unas personas perfectamente circunscritas y que sanciona directamente un sistema alternativo. Por eso la doctrina que aparece en Lucas la pronuncia Jesús «alzando los ojos hacia sus discípulos» (Lc 6, 20). Sus discípulos constituyen precisamente el grupo de los que se han desentendido de ese viejo orden que es objeto de la crítica y que carece de dinamismo. Sus discípulos son aquellos a quienes se les ha negado las riquezas, se les ha impedido gozar de la abundancia y no tienen motivos para reír; aquellos que son capaces de desentenderse del modelo de vida, objeto de la maldición, que sólo puede conducir a la muerte; que han puesto fin a su hechizo mediante ese distinto ordenamiento, y que están en condiciones de creer que estas nuevas palabras revelan futuros que la conciencia monárquica no puede ofrecer.

Estas tres bendiciones —que indudablemente resumen la más larga lista de bendiciones ofrecida por Mateo— son una expresión innegable de crítica y de dinamismo. Una crítica fatal y definitiva para los que tienen riquezas, porque las riquezas reflejan el mundo del Faraón y de Salomón y siempre guardan relación con el uso de los bienes de los demás. El camino de la explotación y la confiscación conduce a la muerte. Esta es una vieja crítica profética, pero ahora viene acompañada por esta singular predicción de futuro. El nuevo futuro de Dios es para aquellos que no sólo han opuesto resistencia a dichas prácticas de explotación, sino que además han sido víctimas de ellas. El futuro no se les va a dar a los que viven en la abundancia, sino a los que se han visto privados a la fuerza incluso de lo necesario. El futuro es otorgado a quienes conocen por experiencia lo que significa gemir. Y le es negado a los que han sido lo bastante cínicos, insensibles e ilusos como para sentirse satisfechos con el orden existente y haber sido incapaces de afligirse por la destrucción hacia la que se encamina la comunidad monárquica.

En estas duras expresiones, la doctrina de Jesús refleja dos temas que son centrales en la tradición profética. En primer

lugar, la palabra se dirige y es recibida por una comunidad minoritaria formada por personas marginadas. La palabra profética de crítica es dirigida a la comunidad dominante, pero no ha de ser escuchada (Is 6, 9-10). La palabra profética de dinamismo nunca es dirigida a la comunidad dominante, sino exclusivamente a aquellos a quienes le son negados el pseudodinamismo y el poder de la conciencia monárquica. En segundo lugar, la palabra profética de promesa tiene que ver con un cambio radical, una ruptura con la antigua racionalidad y una discontinuidad entre lo que ha sido y lo que será. Por eso la doctrina suponía un contraste entre aquello a lo que nos aferramos y un futuro que anhelamos. El ministerio de Jesús, como el del Deuteroseaías, acaece justamente en ese espacio que hay entre el aferramiento y el anhelo. Si lo único que hay es aferramiento, entonces las palabras son exclusivamente críticas. Si lo que hay es anhelo, entonces es posible que las palabras sean dinamizadoras. Las asombrosas obras de Jesús —dar de comer a la multitud, curar, exorcizar, perdonar— sucedían no en favor de quienes se aferraban al viejo orden, sino en favor de quienes suspiraban por algo nuevo, porque el viejo orden les había decepcionado o les había excluido.

Las Bienaventuranzas están hábilmente articuladas para agudizar los contrastes. Las maldiciones describen la conciencia monárquica, donde predomina el dinamismo del miedo. Por el contrario, los que ahora han roto con dicha conciencia, cuyas vidas están estructuradas en contra de aquellos valores, y que saben que la comunidad monárquica no puede cumplir sus promesas, son los únicos que están abiertos a un futuro distinto, futuro que es un «sí» incondicional de Dios. El dinamismo de esta palabra de bendición adviene en el hecho mismo de que Dios tiene futuros alternativos, de que es libre para otorgarlos y de que dichos futuros no se derivan del presente ni vienen determinados por éste. Así pues, esta doctrina es fiel a la obra de Moisés, que supo crear una comunidad original, no derivada, y refleja la alegría del Deuteroseaías, que supo suscitar también una comunidad no derivada de la realidad babilónica. Y, al igual que el Deuteroseaías, Jesús es perfectamente capaz de articular un futuro inequívocamente diferente de un presente insoportable. Pero dicho futuro sólo es dinamizador para aquellos para quienes el presente se ha hecho insoporta-

ble. Para dichas personas y para dicha comunidad, la causticidad adopta la forma de promesa, el juicio adopta la forma de dinamismo y la condena adopta la forma de esperanza. Los que creen en ese futuro concedido por Dios pueden cantar y danzar, curar y perdonar. Pueden realizar todas aquellas acciones que los «insensibilizados» no son capaces de emprender.

Las personas que son objeto de la compasión de Jesús experimentan ésta como expresión de autoridad. Habían estado viviendo unas vidas carentes de autoridad, porque sabían que los reyes que la reclamaban, a la vez que carecían ellos mismos de dicha autoridad, estaban incapacitados para autorizar a cualquier otro. Pero la entrañable y sensible solidaridad de Jesús con los pobres, los hambrientos y los afligidos resultaba poseer una autenticidad y un poder distintos de cuanto ellos habían conocido. Descubrieron que aquel hombre era radicalmente desinteresado y que, por ello, estaba profundamente *a favor nuestro*. Esta es exactamente la doctrina que Israel había recibido de Moisés acerca de Yahvé. A diferencia de los faraones y de sus dioses, Yahvé era un dios desinteresado, y por eso su intervención poseía poder y autoridad. La autoridad de Jesús, su extraño poder transformador, radicaba precisamente en su propia pobreza, su propia hambre y su propio llanto por la muerte de su pueblo. A pesar de su pobreza, tenía, sin embargo, el poder de enriquecer a muchos (2 Cor 8, 9). A pesar de su hambre, poseía la capacidad de saciar a otros. A pesar de su capacidad para afligirse, tenía la virtud de proporcionar alegría y plenitud a los demás. Y a pesar de su persona, que era no-persona a los ojos de los pseudo-reyes, tenía autoridad para ofrecer futuro a los suyos.

(4) Esta forma de percibir el poder soberano de su graciosa y clemente compasión nos lleva directamente a la *resurrección de Jesús*. La resurrección de Jesús constituye la dinamización definitiva en favor del nuevo futuro. El violento desgarrón producido el Viernes había dado paso a la desesperación del Sábado (Lc 24, 21), y no había motivo para esperar un Domingo después de aquel Viernes. No hay manera alguna de explicar la resurrección a partir de la realidad previamente existente. La resurrección sólo puede ser admitida, afirmada y celebrada como la acción nueva de Dios, a quien compete crear

nuevos futuros para los hombres y permitir a éstos el asombro en medio de la desesperación.

Lo que me interesa, pues, es mostrar que la resurrección está en la línea del dinamismo intrínsecamente sorprendente de las promesas de los profetas, y que sólo puede ser entendida desde esta perspectiva. La resurrección de Jesús no puede entenderse al simplista modo liberal, como si no fuera más que un resultado del desarrollo espiritual de la iglesia. Tampoco habría que incurrir en la ligereza de considerarla una excentricidad acaecida en la historia de Dios o un acto aislado del poder de Dios. La resurrección es, más bien, el acto definitivo de la dinamización profética, en virtud del cual se inicia una historia nueva. Una historia nueva abierta a todo el mundo, sí, pero que es especialmente percibida por las víctimas marginadas del viejo orden. El Señor de la iglesia, preñado ahora de dinamismo, no es una figura piadosa encaramada en el firmamento, sino el cordero degollado que se mantuvo ajeno a la esfera de influencia monárquica y fue castigado por ello.

Sin restarle valor alguno a la singularidad histórica de la resurrección, podemos también afirmar que es de la misma especie que otras anteriores manifestaciones de un futuro alternativo propiciadas por la palabra profética. La resurrección de Jesús hizo posible un futuro para los desheredados. De la misma manera que a la comunidad alternativa de Moisés le había sido otorgado un nuevo futuro por el Dios que fue capaz de liberar a los esclavos por medio de su poderosa palabra —la cual, además de efectuar el desmantelamiento y crear un futuro, se ocupó de la tarea de la dinamización y la crítica radicales—, así también la resurrección de Jesús hizo posible que los desheredados tuvieran un futuro, como ya había ocurrido, por lo demás, con la novedad anunciada por el Deuterocioisías: las no-personas sepultadas en la no-historia de Babilonia pudieron regresar a su patria, de modo parecido a lo que habría de ocurrir con los pobres, los hambrientos y los afligidos en la historia de Jesús.

La resurrección es un acontecimiento genuinamente histórico en el que adquiere el mando el que había muerto. Pero tal acontecimiento genuinamente histórico tiene unas importantes dimensiones políticas, como se reconoce especialmente en el evangelio de Mateo. Por una parte, la resurrección es vista

como una amenaza para el régimen (Mt 28, 11-15), mientras que, por otra, el Jesús resucitado proclama su nueva autoridad regia. Ahora es él el Rey que desplaza al rey. Su resurrección significa el final de la no-historia enseñada en la escuela monárquica y el comienzo de una historia nueva para quienes habían estado fuera de la historia. Esta historia nueva confiere a las personas una nueva identidad (Mt 28, 19) y una nueva ética (v. 20) en el momento mismo en que se produce su comienzo a la orilla del mar y en medio de los cadáveres de los antiguos esclavizadores (Ex 14, 30).

7

Nota sobre la práctica del ministerio

En primer lugar, permítaseme resumir la argumentación expuesta hasta ahora. Algo nuevo se produjo en la historia con el Exodo y el movimiento de Moisés. Por una parte, Moisés pretendía desmantelar el opresor imperio del Faraón y, por otra, intentaba formar una nueva comunidad centrada en la religión de la libertad de Dios y en la política de justicia y compasión. El *desmantelamiento* se inicia con los quejidos y lamentos de su pueblo; la *dinamización* comienza con las doxologías de la nueva comunidad.

Sin embargo, el movimiento de Moisés resulta excesivamente radical para Israel, y por eso no tarda en producirse un intento de contrarrestar esa nueva historia de dinamismo, haciendo que la vieja historia faraónica tenga continuación en la monarquía de Israel. La monarquía, con su interés por autoafianzarse, consigue *silenciar la crítica e invalidar la dinamización*, pero los reyes nunca parecen capaces de acabar con los profetas. Los profetas de Israel prosiguen el radical movimiento mosaico frente a la realidad monárquica. Por una parte, *Jeremías ejerce la crítica radical* en contra de la conciencia monárquica. Y lo hace fundamentalmente a base de evocar un luctuoso desenlace y de expresar públicamente la aflicción del

agonizante Israel. Y ello al objeto de lograr incidir profundamente en la insensibilidad y en la actitud obstinada de la comunidad monárquica, que pretendía que las cosas habían de proseguir igual eternamente. Por otra parte, *el Deuterocanónico realiza la dinamización radical* en contra de la misma conciencia monárquica. Y lo hace evocando una entronización y expresando públicamente el asombro de Israel. Y ello al objeto de lograr incidir profundamente en el abatimiento y la desesperación de la comunidad monárquica, que suponía que las cosas habían acabado para siempre.

Jesús de Nazaret, un profeta –y más que un profeta, solemos afirmar–, puso en práctica de la manera más radical los principales elementos del ministerio y la imaginación proféticos. Por una parte, ejerció la crítica del mundo de muerte que le rodeaba. El desmantelamiento total y definitivo se produjo en su crucifixión, en la que él mismo encarnó la realidad desmantelada. Por otra parte, llevó a cabo la dinamización del nuevo futuro otorgado por Dios; dinamización que tuvo lugar de modo pleno en su resurrección, en la que él mismo encarnó ese nuevo futuro.

En segundo lugar, hemos de recordar que esta nota conclusiva se refiere a la práctica del ministerio y que, si no la incluyéramos aquí, todo lo que hasta ahora hemos visto carecería de la concreción que conviene a cualquier estudio de lo profético. Sin excluir la posibilidad de que en determinados lugares se realicen ministerios muy propios y especiales, se supone que la práctica del ministerio es normalmente realizada por quienes se encuentran en las situaciones convencionales de la vida parroquial y otras formas de ministerio derivadas de este modelo. Tenemos el firme convencimiento de que el ministerio profético puede y debe ser practicado en dichas situaciones, aunque no puede negarse que son muchas las cosas que se oponen a ello. Ante todo, el ministerio sufre el desgaste ocasionado por la rutina cotidiana de una actividad ocupacional que no podemos ignorar; tal vez esa tensión diaria pueda reducirse, pero en ningún caso puede ser ignorada. Además, muy frecuentemente el ministerio tiene lugar en congregaciones burguesas, cuando no absolutamente inflexibles, en las que no se da una especial apertura o apoyo al ministerio profético.

Otras muchas cosas podrían decirse, y algunas de ellas he tratado de decir las a lo largo de este libro. He intentado decir, por ejemplo, que el ministerio profético no consiste en emprender espectaculares acciones de «cruzada social» ni en realizar gestos de airada indignación. Consiste más bien en ofrecer un modo alternativo de percibir la realidad y en hacer que la gente contemple su propia historia a la luz de la libertad de Dios y su deseo de justicia. Temas éstos (de la libertad de Dios y su deseo de justicia) que no siempre aparecen ni tienen por qué manifestarse por encima de todo en los grandes problemas del momento. Pero sí pueden ser discernidos allí donde las personas tratan de vivir en común y se preocupan por su futuro y su identidad. Así pues, de nuestro estudio se deducen las siguientes conclusiones:

(1) La tarea del ministerio profético consiste en suscitar una comunidad alternativa consciente de estar ocupándose de diferentes cosas y de diferentes maneras. Y esa comunidad alternativa guarda diversos tipos de relaciones con la comunidad dominante.

(2) La práctica del ministerio profético no es algo especial que se realiza dos días a la semana. Más bien se realiza en todos y cada uno de los actos de ministerio, tanto en la orientación espiritual como en la predicación, tanto en la liturgia como en la educación. Tiene mucho que ver con una actitud, una postura, una hermenéutica en relación al mundo de muerte y a la palabra de vida, y puede expresarse abiertamente en cualesquiera contextos.

(3) El ministerio profético pretende incidir profundamente en la insensibilidad para aceptar el cuerpo mortal en el que estamos atrapados. Evidentemente, la insensibilidad suscita a veces rabia e indignación de nuestra parte, pero es probable que la mejor manera de incidir en ella sea mediante la aflicción y el lamento. La actitud ante la muerte –y mortal es, indiscutiblemente, nuestra condición– no ha de ser tanto de indignación cuanto de dolor y de participación solidaria en el sufrimiento. El compartir abiertamente el sufrimiento es una manera de dejarse penetrar por la realidad y de no preocuparse obsesivamente por la muerte.

(4) El ministerio profético pretende también incidir profundamente en la desesperación, a fin de que podamos creer en

los nuevos futuros que se nos ofrecen y sepamos asumirlos. En un mundo como éste, fatigado y lleno de hastío, existe una auténtica ansia de dinamismo. Y sabemos ciertamente que la única acción capaz de dinamizar es una palabra, un gesto, un acto que revele que quien lo realiza cree en nuestro futuro y nos lo afirma desinteresadamente.

En una sociedad en la que priman la iniciativa, la auto-realización y tantas otras cosas, prácticamente ha desaparecido la capacidad de llorar la muerte del viejo y acostumbrado mundo. En una sociedad en la que abunda la autocomplacencia, la capacidad de acoger doxológicamente el nuevo mundo que se ofrece es prácticamente inexistente. La aflicción y la alabanza (o doxología) son otras tantas formas de crítica y dinamismo proféticos que pueden ser ejercidas aún más a propósito en nuestro tiempo.

En tercer lugar, cuando reflexiono sobre el ministerio, y especialmente sobre *mi* ministerio, tengo que reconocer secretamente que las verdaderas limitaciones no se encuentran en mi capacidad de comprensión ni en la capacidad receptiva de los demás. Las limitaciones provienen más bien de mi propia inseguridad acerca precisamente de esta intuición. Descubro que yo soy tan burgués y obstinado como cualquiera de las personas con las que pueda ejercer mi ministerio. Que, al igual que la mayoría de ellos, tampoco yo estoy seguro de que el camino monárquico no sea el mejor ni de que la comunidad monárquica no sea la que administra las verdaderas «delicias». Al igual que la mayoría de ellos, yo no estoy seguro de que la comunidad alternativa que incluye a los pobres, a los hambrientos y a los afligidos sea verdaderamente el signo del futuro de Dios. A nosotros también se aplica realmente lo de que «como sea el pueblo, así será el sacerdote» (Os 4, 9). Esta es, muy probablemente, la situación de muchos de los que ejercemos el ministerio, y no hay forma de salir de ella sin experimentar un profundo dolor. Lo cual nos revela claramente que siempre habremos de ejercer nuestro ministerio en auténtico conflicto con nosotros mismos. Jamás un profeta ha dado a luz un mensaje sin librar batalla consigo mismo, incluido el propio Jesús (cfr. Mc 14, 36). Por eso las Bienaventuranzas concluyen con una nota de realismo (Lc 6, 22-23). Y ello, además, nos recuerda de nuevo que una fe tan radical no es algo que se

conquista, porque, si lo fuera, bastaría con deseársela de veras para conseguirla. Es más bien un don, y a nosotros sólo nos toca esperar en actitud receptiva, vigilar y orar.

Tal vez nuestra propia situación confirme cuanto hemos venido indicando. Es probable que tengamos que estar constantemente cambiando de actitud, debido precisamente a nuestra escasa capacidad de afligirnos por la muerte que invade nuestras vidas y de asombrarnos de los nuevos futuros. En este terreno no somos más diestros que los restantes hijos de la comunidad monárquica, y por eso debemos ejercitarnos, igual que ellos, en el penoso arte de convertirnos en lo que estamos llamados a ser. Yo he llegado a la conclusión de que no hay un compendio más conciso de lo que es el ministerio profético que aquellas palabras de Jesús: «Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 21) o, en expresión más habitual, «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5, 5).

El interés de Jesús se centra, en definitiva, en el gozo del Reino. Esto es lo que él prometía y a lo que invitaba a la gente. Pero nunca dejó lugar a dudas de que para gozar de ese futuro había que afligirse por el ordenamiento presente¹. Jesús adopta una visión de las cosas absolutamente dialéctica y «bi-epocal». Ni es un liberal para quien el mundo presente es el único mundo que existe, ni un idealista que suspira por el futuro desinteresándose del presente. Hay una tarea que realizar en el presente, y una tarea dolorosa, para que advenga el futuro. Hay que llorar por aquellos que no son conscientes del carácter perecedero de su situación. Hay que afligirse con quienes experimentan el dolor y el sufrimiento y carecen del poder o la libertad necesarios para expresarlos. Las palabras de Jesús son duras, porque establecen esta penosa tarea como condición necesaria para acceder al gozo. Porque anuncian que quienes no han querido afligirse no conocerán el júbilo.

1. A nivel de la personalidad individual, esto es lo que argumenta George A. BENSON, *Then Joy Breaks Through*, Seabury Press, New York 1972, cuyo último capítulo comienza así: «La transformación por antonomasia y el prototipo cristiano del gozo es la resurrección de Cristo» (p. 123). Y todo el libro gira en torno al significado de la cruz en el camino hacia la vida.

Pero el llanto y la aflicción constituyen también una condición previa en otro sentido. No se trata de una exigencia formal, externa, sino que más bien se trata de la única puerta y el único camino hacia el gozo. Vista en este contexto, la expresión de Jesús no es tan sólo una frase ingeniosa, sino un compendio de toda la teología de la cruz. Únicamente este tipo de desasimiento dolorido permite que el anhelo se haga realidad, y únicamente la abierta aceptación de la finitud y la mortalidad hace posible que llegue la novedad. Estamos muy cerca de experimentar esto en nuestra vida personal, porque algo sabemos de los mecanismos por los que actúa la aflicción². Pero aún hemos de aprenderlo y aplicarlo a la realidad de la sociedad. Y finalmente, debemos aprenderlo por lo que respecta a Dios, que se aflige de maneras desconocidas para nosotros y que, para regocijarse, sólo espera que llegue el momento en que sus promesas se cumplan plenamente.

2. En este sentido nos ha servido de gran ayuda la investigación, de carácter un tanto deductivo, de Elizabeth KÜBLER-ROSS, *On Death and Dying*, Macmillan, New York 1969. Véase el tratamiento que de su modelo hice yo en relación a la fe de Israel: «The Formfulness of Grief»: *Interpretation* 31 (1977), pp. 263-275.

Colección **PRESENCIA TEOLOGICA**

Títulos publicados:

- | | | | |
|---|-------------|---|-------------|
| 1.—GERD THEISSEN
Sociología del movimiento de Jesús
El nacimiento del cristianismo primitivo | 122 páginas | 8.—JON SOBRINO
Resurrección de la verdadera Iglesia
Los pobres, lugar teológico de la Eclesiología
2.ª ed. | 352 páginas |
| 2.—LEONARDO BOFF
Eclesiogénesis
Las comunidades de base
reinventan la Iglesia 4.ª ed. | 136 páginas | 9.—ALBERT NOLAN
¿Quién es este hombre?
Jesús antes del cristianismo 2.ª ed. | 232 páginas |
| 3.—BIRGER GERHARDSSON
Prehistoria de los evangelios
Los orígenes de las tradiciones evangélicas | 96 páginas | 10.—LEONARDO BOFF
La fe en la periferia del mundo
El caminar de la Iglesia con los oprimidos
2.ª ed. | 264 páginas |
| 4.—KARL RAHNER/K. H. WEGER
¿Qué debemos creer todavía?
Propuestas para una nueva generación | 192 páginas | 11.—LEONARDO BOFF
Iglesia: Carisma y poder
Ensayo de eclesiología militante 5.ª ed. | 264 páginas |
| 5.—JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
Este es el hombre
Estudios sobre identidad cristiana
y realización humana 2.ª ed. | 318 páginas | 12.—JON SOBRINO
Jesús en América Latina
Su significado para la fe y la cristología
2.ª ed. | 264 páginas |
| 6.—LEONARDO BOFF
Jesucristo el Liberador
Ensayo de cristología crítica
para nuestro tiempo 3.ª ed. | 280 páginas | 13.—J. I. GONZALEZ FAUS - R. SIVATTE - X. ALEGRE
J. VIVES - V. CODINA - J. M. RAMBLA
La justicia que brota de la fe
(Rom 9, 30) | 216 páginas |
| 7.—MARTIN HENGEL
Seguimiento y carisma
La radicalidad de la llamada de Jesús | 136 páginas | 14.—ADOLF EXELER
Los Diez Mandamientos
Vivir en la libertad de Dios | 208 páginas |
| | | 15.—GERARD FOUREZ
Sacramentos y vida del hombre
Celebrar las tensiones
y los gozos de la existencia | 200 páginas |
| | | 16.—JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
La Humanidad nueva
Ensayo de cristología
6.ª edición, corregida y aumentada | 648 páginas |
| | | 17.—JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
Memoria de Jesús. Memoria del pueblo
Reflexiones sobre la vida de la Iglesia | 240 páginas |

- 18.—IGNACIO ELLACURIA
Conversión de la Iglesia al Reino de Dios
 Para anunciarlo
 y realizarlo en la historia 304 páginas
- 19.—JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS
**La libertad de palabra
 en la Iglesia y en la teología**
 Antología comentada 168 páginas
- 20.—HARVEY COX
La religión en la Ciudad Secular
 Hacia una teología postmoderna 256 páginas
- 21.—LUIS MALDONADO
**Introducción
 a la religiosidad popular** 228 páginas
- 22.—JEAN-YVES CALVEZ
Fe y justicia 248 páginas
- 23.—JON SOBRINO
Liberación con espíritu
 Apuntes para una nueva
 espiritualidad 224 páginas
- 24.—JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA
Teología de la creación 280 páginas
- 25.—Centre d'Estudis "Cristianisme i Justicia"
 X. ALEGRE - J. I. GONZALEZ FAUS - F. MANRESA
 R. de SIVATTE - J. O. TUÑI - J. VIVES
El secuestro de la verdad
 Los hombres secuestran la verdad
 con su injusticia (Rom 1,18) 192 páginas
- 26.—LEONARDO BOFF
Teología desde el lugar del pobre 152 páginas
- 27.—JOSE M.^a GONZALEZ RUIZ
La Iglesia a la intemperie
 Reflexiones postmodernas
 sobre la Iglesia 216 páginas