

January 2009

## El evangelio en la universidad

José María Siciliani Barraza

*Universidad de La Salle, Bogotá, vacademi@lasalle.edu.co*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

---

### Citación recomendada

Siciliani Barraza, J. M. (2009). El evangelio en la universidad. *Revista de la Universidad de La Salle*, (49), 96-117.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# EL EVANGELIO

EN LA UNIVERSIDAD<sup>1</sup>

José María Siciliani Barraza\*

Si uno quiere minimizar sus riesgos,  
minimiza sus posibilidades;  
si uno quiere maximizar sus posibilidades,  
debe maximizar sus riesgos.  
*John von Neumann*

La historia es una decepción perpetua, y  
ella no cesa de realizar utopías.  
*Henri de Lubac*

## INTRODUCCIÓN

**En** primer lugar, quiero agradecer al Hermano Carlos Gómez por darme esta oportunidad de compartir algunas reflexiones que, durante este tiempo preñado de profundo significado como es la Cuaresma, nos ayuden a comprender y a vivir mejor el Proyecto Universitario Lasallista. La acepté con gusto, pero también con temblor, porque creo que alcanzo a avizorar algo de

la densidad y del alcance que puede llegar a tener una oportunidad como esta si se toma en serio y se realiza con la disposición y la calidad que implica.

El Peul y el EFL afirman en varias ocasiones que la Universidad de La Salle, como parte de su compromiso y su identidad, quiere promover el diálogo entre la fe y la cultura (Peul, n.º 4, 1), entre el Evangelio y los problemas que surgen

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada durante el Retiro de Cuaresma 2009 para los Directivos de la Universidad de La Salle.

\* Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación, Licenciatura en Educación Religiosa de La Universidad de La Salle.



en la vida de la sociedad (Peul, n.º 4, 1). Y ese diálogo, dice este documento (Peul, n.º 5, 4), exige una “continua reflexión sobre lo humano” y demanda igualmente una atención al “campo de la interioridad” o a la “vida interior”, (EFL, n.º 4).

Con base en los enunciados fundamentales de documentos institucionales, quiero hacer una primera afirmación. Lo que le da identidad a una institución como la nuestra es un carisma fundador que hoy tratamos de actualizar, porque lo consideramos vigente, fecundo e inspirador. Pero un carisma fundacional en la Iglesia es el fruto del encuentro entre el Evangelio y la vida, entre el Evangelio y un contexto social determinado, en el que resuena la Palabra de Dios como una respuesta significativa a problemas graves que viven y se plantean determinados seres humanos.

Preguntándose sobre el sentido de la Asociación, el Padre canadiense Gilles Routhier<sup>2</sup>, aso-

<sup>2</sup> Director del Doctorado en Teología Práctica y Vicedecano de la Facultad de Teología y Ciencias

ciado canadiense en Quebec, afirmaba en esta Universidad, hace dos semanas, no formulemos el tema de la Asociación preguntándonos por las formas jurídicas, eso es secundario con respecto a lo primero:

Una intuición espiritual particular que ha conducido a San Juan Bautista de La Salle a formular un compromiso que se expresa luego en una obra o en una forma de vida. [...] Ese es el recorrido paradigmático que debemos seguir aún hoy. Por eso no hay que partir preguntándonos por la Asociación, sino, por el contrario, en la oración, realizar un discernimiento que nos permita, como al Canónigo de Reims, imaginar hoy un nuevo encuentro entre el Evangelio y los jóvenes en la universidad.

Religiosas de la Universidad de Laval, Quebec. La Universidad publica en este N.º 49 de la *Revista de la Universidad de La Salle* las dos conferencias que Routhier dio en la Facultad de Ciencias de la Educación. Las citas las extraigo de la conferencia titulada “Asociados para el servicio de los jóvenes”.

Así pues, hay que articular Evangelio y realidad, fe y cultura, sin descuidar ninguno de los dos polos, sin menoscabar la presencia de ninguno. Porque hay que reconocer que desde el punto de vista de la teología, se puede afirmar que la realidad –y su complejidad– no fue siempre suficientemente tenida en cuenta. Por eso, la teología y la proposición de la fe cristiana se distanciaron de la vida y la historia de los hombres, de sus problemas y, en consecuencia, perdieron pertinencia. Se dio un dualismo entre eternidad e historia, entre mundo e Iglesia, o entre sagrado y profano, cuyas consecuencias aún no logramos eliminar completamente de la vida de fe<sup>3</sup>. Haber hecho eso fue, nada más y nada menos, olvidar el misterio de la Encarnación, según el cual Dios asumió la carne de nuestra fragilidad y de nuestra historia (Jn 1, 1-18).

Es por eso que quiero tener presente la vida nuestra en la Universidad. Para hacerlo, para

---

<sup>3</sup> Con razón la Iglesia, en el Vaticano II, insistió en que no se separaran los deberes terrenos y la esperanza del más allá: La Iglesia "enseña, además, que la importancia de los deberes terrenos no se disminuye por la esperanza del más allá, sino que más bien es el cumplimiento de estos deberes el que se aventaja de nuevos motivos. Por el contrario, si este fundamento divino y la esperanza de la vida eterna desaparecen, la dignidad del hombre queda gravemente lesionada, como tantas veces hoy se deja ver, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solución, de modo que no raras veces el hombre cae en la desesperación" (GS 21). Toda la buena teología contemporánea, se puede decir con coraje, es un denodado esfuerzo por superar ese dualismo. El giro hermenéutico, el giro antropológico y el giro ético-práxico de la teología son expresiones diversas de esa voluntad de articulación que corresponde más fielmente al misterio de la Encarnación, por el cual el cristianismo confiesa que es Dios mismo quien ha asumido nuestra historia. Ver Blaser (1995, pp. 173-217); Pattaro (1990, pp. 29-92); Boff (2001, pp. 44-50, 95-124), González Faus (1998, pp. 59-156).

considerar lo humano y darle el puesto que se merece en una reflexión de fe, he querido partir del siguiente esquema que me servirá de guía en estas reflexiones:

- Primero, señalar alguna tensión constitutiva del ser humano<sup>4</sup>.
- Segundo, hacer algunas indicaciones que muestren que dicha tensión se hizo presente en la vida de Jesús o de los cristianos en la historia de la Iglesia y mostrar cómo la resolvieron.
- Tercero, mostrar la manera en que dicha tensión también se hizo presente en la vida de San Juan Bautista de La Salle.
- Cuarto, describir mi punto de vista sobre dicha tensión presente en las relaciones que se dan en nuestra Universidad y los posibles caminos que podríamos escoger, porque los consideramos más acordes con Jesús y con San Juan Bautista de La Salle.

Enumero algunas de esas tensiones, señalando desde ya que sólo desarrollaré las tres primeras en este retiro:

- La estructura y el carisma (la letra o el espíritu).
- La eficacia y la gracia.
- El miedo y la fe (el absurdo–el sinsentido y la esperanza y la confianza).
- El control total y la improvisación absoluta (voluntad de dominio–control y permisivismo).
- La soledad y el encuentro (el aislacionismo y el colectivismo, lo singular y lo universal).
- La inocencia y la culpa.

---

<sup>4</sup> Tomo el término tensión como una doble polaridad por la que se encuentra jalonado el hombre por ser histórico.

- El deseo y la realidad (sustraerse al principio de realidad—perdersse en ensueños irrealizables y ser realista hasta el pesimismo).
- El inmediatismo y la postergación infinita.
- La violencia y las víctimas.
- La injusticia y los pobres.
- La diferencia y la unidad.
- El corazón y la razón (acción o teoría; voluntad o ideas, el saber y la fe, “Israel o Atenas”<sup>5</sup>).
- La tradición y la innovación<sup>6</sup> (la transmisión y la reapropiación)<sup>7</sup>.
- El silencio y la locuacidad.

## LAS PARADOJAS O EL RIESGO DE LA TENSIÓN

### ESTRUCTURA Y CARISMA (FORMA Y CONTENIDO, LETRA Y ESPÍRITU, INTERIORIDAD Y EXTERIORIDAD)

**Quisiera** comenzar con una de estas tensiones que nos introduce directamente en una reflexión

<sup>5</sup> Es el título de un texto de Habermas (2001). Un análisis interesante de este problema, visto en el cristianismo como una teología que habla mucho de Dios y poco de Jesús, se encuentra en González Faus (2006, pp. 185-225).

<sup>6</sup> Tomo la formulación de esta tensión de Khun, 1996. Este autor escribe algo interesante: “[...] La investigación normal de mejor calidad es una actividad en su mayor parte convergente, fincada sólidamente en un consenso establecido, adquirido este último de la educación científica y fortalecido por la práctica de la profesión. Regularmente, esta investigación convergente o basada en el consenso desemboca en la revolución” (p. 250).

<sup>7</sup> Como plantea Martín-Barbero (2003, pp. 12-13), esa tensión en la educación se plantea no desde una doble polaridad, sino desde una triple polaridad: la transmisión, la capacitación (para lo laboral) y la ciudadanía.

general sobre el sentido de nuestra institución, me refiero a la tensión entre estructura y carisma, entre forma y contenido, entre mediación y mensaje o, como la llama san Pablo, entre Espíritu y letra, al decir: “la letra mata, el espíritu vivifica” (2Cor 3, 7).

¿Cómo se presenta esta tensión en la vida humana? Las diferentes maneras de expresarla indicadas arriba reflejan su complejidad. En el ámbito artístico se ha manifestado como una lucha entre la forma y el contenido. Se podría pensar aquí en los combates que tuvieron todos los innovadores al concebir cauces originales de expresión que respondieran a las nuevas formas de vida, a los nuevos campos de experiencia humana y de profundidad estética; estas formas hacían estallar los esquemas tradicionales de expresión, como sucedió en música, en poesía, en pintura, en literatura. Los que han intentado hacer algo de arte experimentan incluso la resistencia del cuerpo a aceptar la mediación, a dejarse guiar por una forma que ha mostrado sus bondades expresivas. En educación, yo veo esta tensión presente en el descuido de la didáctica, en el menosprecio por el “cómo”, en nombre de un antirecetismo pedagógico —ciertamente muy justo— que querría simplificar la tarea educativa. Pero dicho desprecio por la didáctica no me parece la solución más sabia.

En el mundo actual, en el campo de la comunicación, Marschal McLuchan acuñó una frase que querría en cierta forma resolver la tensión: “el medio es el mensaje”. Esta afirmación, según la cual el medio sería en cierta forma una prolongación de la persona, el computador una extensión del cerebro, muestra un nivel de reflexión con respecto a esa bipolaridad que está en el corazón de la vida humana.

Pero en la vida cotidiana actual hay muchos ejemplos de esta tensión: creo que uno de ellos es el debate en torno a los símbolos; por ejemplo, el conflicto que se presentó cuando algunos grupos musulmanes alzaron vigorosas y violentas protestas por la manera en que habían sido tratados sus símbolos religiosos en algunas partes de Europa. La cuestión, sin pretender resolverla, se puede mirar desde los dos polos de esta tensión: el desprecio radical a una simbólica religiosa o el apego a formas envejecidas de concretizar los contenidos de fe de un pueblo arcaico que no querría aceptar los avances de la civilización. Otro ejemplo se presenta en nuestra cultura colombiana mediante la lucha entre formas culturales convocadas a un diálogo difícil y tirante: un paisa no puede entender la manera en que un costeño asume la hospitalidad y toma su comportamiento como un abuso descarado. Podríamos evocar muchas situaciones existenciales, pero, por razones de brevedad, veamos cómo se presentó esta tensión en la vida de Jesús.

¿Vivió Jesús esta tensión? Yo quisiera comenzar subrayando que la encarnación es ya una respuesta a esa tensión, pero es una respuesta que, lejos de resolverla, se diría que la agudiza. En efecto, según nuestra fe cristiana, afirmar que Dios se ha hecho realmente hombre significa decir en cierta manera que Dios ha asumido la "estructura" de nuestra condición humana para comunicarnos su amor, para expresarnos su infinita misericordia. Dios no ha temido encarnarse, Dios no ha temido limitarse, Dios no ha temido correr el riesgo de simbolizarse. El símbolo (que de manera osada yo asimilo aquí con la estructura o con la mediación), aunque "da que pensar", por ese mismo motivo queda sujeto a la ambigüedad: porque se puede pensar sobre

él de diversas maneras. Porque, como lo ha explicado bien Ricoeur, el símbolo es polivalente<sup>8</sup>.

Cuando Jesús hacía milagros, sus contemporáneos no vieron necesariamente en esos gestos una manifestación de la encarnación de Dios o de su presencia en medio de sus vidas y de su historia. "Si expulsa los demonios es porque está poseído por el Demonio" (Lc 11, 15). Jesús tuvo que resistir a la tentación de huir de la mediación (la tentación de huir de la estructura, lo que significa huir de la historia y no correr "el riesgo de la interpretación", Geffré, 1984) en varios momentos de su vida. Podríamos verlo en dos casos, uno de los cuales es dramático. El primero lo vivió Jesús en el conflicto con los fariseos de su tiempo (de quienes se podría decir que absolutizaron la estructura, es decir, consideraron inamovible y definitiva una forma de expresar la religión, que exoneraba de toda posibilidad cuestionadora y crítica de esas mediaciones). En efecto, los fariseos pedían a Jesús un signo para poder creer en él (ver Mt 16, 1-4). Allí, Jesús responde que no les dará ningún signo, y les hace una reproche que amerita reflexión: "¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos!". También en el Evangelio de Juan, el Evangelio de los símbolos, leemos: "¿Qué señal haces para que viéndola creamos en ti? ¿Qué obras realizas?" (Jn 6, 30). En vez de aceptar como mediación la vida misma de Jesús, sus contemporáneos preferían esperar un signo asombroso de Dios.

<sup>8</sup> Ricoeur (2003, citado en Lauret y Refoulé, 2000, p. 51) afirma: "La opacidad del símbolo da pruebas de su resistencia a toda reducción a una estrategia del discurso tan controlada como la de la escritura poética. Un símbolo es siempre más que una metáfora literaria".

El segundo ejemplo dramático es el que se encuentra en la Cruz. Digo dramático porque aquí Jesús no es sólo tentado por los de fuera, sino por sí mismo. En efecto, está terminando su vida en el fracaso, está siendo humillado y sufre violentamente; allí tiene la tentación de creerse abandonado, como bien lo relata Marcos con el famoso grito: "¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado? (Mc 15, 34). También Jesús es tentado por los de fuera, porque es invitado a bajar de la cruz para demostrar que es Dios, para probar la legitimidad de su proyecto: "A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. ¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos" (Mc 15, 31-32).

El teólogo José María Castillo nos aporta una pista de comprensión sobre la manera en que Jesús resolvió esta primera tensión entre estructura y carisma:

Jesús se sintió abandonado hasta del mismo Dios. Es decir, murió sin la recompensa del consuelo divino. Por consiguiente, su libertad fue total. Porque total fue su desamparo. Sin compensación de ningún tipo, su muerte fue el acto más soberanamente libre que puede poner un hombre, precisamente porque fue un acto que no tuvo recompensa alguna (Castillo, 2004, p. 27).

Jesús no se identificó de manera acrítica con la institución religiosa de su tiempo, de la que bebió profundamente. No confundió el amor con el sometimiento. Interpeló duramente a las estructuras religiosas de su tiempo, cuando consideró que se apartaban de su objetivo y constituían un fin en sí mismas, de manera que lo que se imponía no era la voluntad de Dios, sino el interés de la institución (pp. 30-31).

¿Cómo vivió esa tensión San Juan Bautista de La Salle? No es el momento de hacer aquí un recuento de su biografía, sino de pensar en algunas de las situaciones de su vida en las que podemos atisbar esa tensión. Y me parece que su lento proceso de conversión está atravesado por esa tensión que meditamos: o se quedaba en la estructura de la canonjía o se abría al llamado del Espíritu que lo empujaba a nuevas formas de presencia, formas que responderían mejor a las necesidades de su tiempo, a los reclamos de los niños y de los jóvenes. Pero eso era un riesgo en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo. Tanto en lo civil como en lo eclesial, el peso de las estructuras tradicionales era grande. Nadie se imaginaba a un grupo de laicos, y de sólo laicos, algunos de los cuales renunciaban al estado eclesiástico, consagrados "de la mañana a la noche" al ministerio (servicio) de la educación de los niños pobres (Morales, 2000, p. 109). Los obstáculos que debió afrontar De La Salle, a nivel civil como eclesial, muestran la tensión que debió afrontar.

¿Y en nuestra vida universitaria? ¿Dónde aparece esta tensión? Acabamos de conocer una reestructuración de facultades, que seguramente indica una apuesta por no dejar que la carga estructural prime sobre el espíritu de innovación. Lo mismo se podría decir de las reformas curriculares y de los procesos de acreditación y de calidad que se desarrollan en este momento. Sin embargo, bien se ha dicho que "no se cambia la sociedad por decreto"<sup>9</sup>, que el cambio no es principalmente un asunto de estructuras, sino de dinámicas personales que contagian y entusiasman a los miembros. Por esta razón, más que atreverme a hacer una descripción de

<sup>9</sup> Es el título de un texto de Croizer, 1979.



nuestra vida universitaria, me permito hacer las siguientes preguntas: ¿es posible hacer coincidir las directrices institucionales con los proyectos personales de directivos, profesores, estudiantes y personal de servicio? Seguramente, al responder esta pregunta habría que señalar necesarios y diversos grados de compromiso con el espíritu que anima a la Universidad de La Salle.

Pero esta tensión obliga a plantear otras preguntas radicales que, en caso de tener que ser respondidas en sentido negativo, desde mi punto de vista exigirían entonces una profunda conversión Cuaresmal: ¿estos procesos mencionados están animados por la voluntad de colocar a la persona en el centro? ¿Se ha dado un proceso suficientemente seguro que garantice que el espíritu que anima la dinámica universitaria es la voluntad de servir y la solidaridad con los más pobres? ¿Se sienten las personas que animan estos procesos embarcadas en una tarea que enriquece sus vidas, las llena de plenitud y las hace más conscientes y generosas? ¿O, por el contrario, además del peso terrible que las responsabilidades administrativas implican, las personas experimentan ausencia de horizontes humanistas y apasionantes, los únicos capaces de impulsar una entrega generosa y sanamente gratificante?

Recordemos que se trata de tensiones normales por formar parte de nuestra condición humana e histórica. Lo importante aquí es pensar que el Evangelio, por medio de San Juan Bautista de La Salle, tiene algo que decirnos, y en la medida en que lo tomemos en serio podremos dar una solución que corresponda a lo afirmado en nuestro Proyecto Educativo Universitario Lasallista.

## ENTRE LA EFICACIA Y LA GRACIA (DAR O RECIBIR, JUSTIFICARSE O SER JUSTIFICADOS, CONFIAR O ABANDONARSE, PRODUCTIVIDAD O ÉTICA, ASCÉTICA O MÍSTICA)<sup>10</sup>

**Creo** que esta tensión se presenta de manera aguda en la experiencia del amor. Por eso cabe preguntarse: ¿el amor es fruto de nuestra decisión o es un regalo de la vida? La sabiduría popular ha insistido en lo primero, afirmando que “matrimonio y mortaja del cielo bajan”. Pero los psicólogos insisten en una dimensión volitiva del amor que iría más allá del simple fogueo del enamoramiento; subrayan que el amor sería la “voluntad de hacer crecer al otro”. Esa voluntad supone un esfuerzo, una construcción, una educación y sobre todo una decisión de hacer feliz al otro. Y aquí la decisión iría más allá de la pura gratuidad: sería un trabajo esforzado de disciplina y dedicación<sup>11</sup>.

También podríamos evocar y desarrollar aquí todo el debate ético entre una visión deontológica y una visión teleológica del acto humano. Sobre todo entre una visión teleológica de carácter utilitarista. Y pasando a otro ámbito

---

<sup>10</sup> En su excelente biografía sobre Antonio Mara Claret, hablando de la dimensión mística y ascética en la vida de este santo, Atilano Alaiz (1995, p. 577) escribe: “¿Qué rasgos definen su espiritualidad: es un asceta o un místico, o las dos cosas a un tiempo? Para responder a estas preguntas parto del supuesto de la unidad de vía. No hay dos caminos: la ascesis y la mística. Ni siquiera se puede decir que sean dos caminos distintos y continuados de la vida cristiana. Como en el matrimonio, es preciso alternar en todas las etapas el ejercicio de la voluntad con el gozoso entusiasmo del enamoramiento”.

<sup>11</sup> En esta perspectiva se sitúa el famoso bestseller de Scot Peck (1997), *La nueva psicología del amor*.





de realidad, ¿no es acaso esa la tensión que hay entre poesía y tecnología? ¿Entre espíritu artístico y espíritu tecnocrático? Pero que basten estas indicaciones para evocar esta tensión que atraviesa nuestras vidas.

Esa tensión entre eficacia y gracia aparece en la vida y predicación de Jesús: por un lado, lo vemos preocupado porque sus discípulos den frutos: "La gloria de mi Padre es que deis muchos frutos" (Jn 15, 8). La parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) indica algo maravilloso en la propuesta de Jesús: no basta dar lo que se recibió, sino que hay que multiplicarlo. Además, se puede afirmar con certeza que Jesús fue un hombre de acción, de práctica. "No todo el que me dice Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre" (Mt 7, 21-22)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> En este sentido, el teólogo J. M. Castillo, (2004, p. 33) escribe a propósito de las implicaciones sociales de la fe cristiana: "¿Qué incidencia tiene hoy el cristianismo en esta sociedad?... ¿Se puede asegurar que el cristianismo y los cristianos somos un agente de cambio fundamental para transformar la sociedad

Pero afinando más la percepción de esta tensión, hay algunas frases de Jesús que reflejan lo que podríamos llamar casi un voluntarismo. Oigamos esta: "Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y todos los violentos lo arrebatan" (Mt 11, 12). Oigamos esta otra: "Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la entrada y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella" (Mt 7, 13). El verbo arrebatarse (harpazo, en griego) de la primera frase es fuerte. En español tenemos la palabra harpía que viene de la misma raíz y tiene una connotación violenta que hace del Reino

---

en que vivimos?... A mí me parece que esta pregunta es no sólo importante, sino sobre todo enteramente esencial. Por una razón que se comprende enseguida: hoy no basta hablar de la verdad (en abstracto) de una cosa; lo que interesa, ante todo y sobre todo, es la significatividad de esa cosa: qué significado tiene esto para el hombre, para nosotros, para cada persona en concreto. Ahora bien, hay significatividad donde hay eficacia. Quiero decir, una cosa puede ser muy verdadera, pero si no sirve para nada, no interesa. Sencillamente porque es algo que no tiene significado concreto y preciso".

de Dios casi un objeto de rapiña. La estrechez de la puerta que conduce al Reino denotaría la ligereza propia del atleta que se pone en forma para sobrepasar los obstáculos. Ya sabemos que San Pablo comparó la vida cristiana con una carrera para la que hay que prepararse con cuidado y determinación<sup>13</sup>.

El tema es de vital importancia porque generó todo un conflicto entre los cristianos provenientes del judaísmo y los que provenían del paganismo, que eran ajenos a las prácticas y ritos culturales judíos. Esa tensión, vivida en el cristianismo primitivo, llevó a Pablo a la muerte, calumniado y traicionado por hermanos que lo acusaron de laxista, de relativista (Comblin, 1995, pp. 149-150) por predicar la gracia por encima de la ley ("¿Que diremos, pues? ¿Que debemos permanecer en pecado para que la gracia se multiplique? ¡De ningún modo! (Rom 6, 1). "Y, ¿por qué no hacer el mal para que venga el bien, como algunos calumniosamente nos acusan que decimos? Esos tales tienen merecida su condenación" (Rom 3, 8).

En el otro polo de la tensión están algunas actitudes de Jesús, según las cuales la eficacia sería secundaria; en ellas aparece un Jesús que justifica actitudes que parecieran, a los ojos de los pragmáticos, un vulgar despilfarro. El primer ejemplo es el de la mujer que le unge la cabeza

con un perfume costosísimo (Mc 4, 3-9). Sus oponentes reprochaban afirmando que con el valor de ese perfume se hubiera podido hacer mucho por los pobres. Jesús está en contra de esa utilidad inmediata y alaba a la mujer (Mc 14, 3-9). Es una acción que resultó a primera vista inútil o ineficaz. Aquí el valor de la acción no es medido ni determinado por la pura eficacia ni por su dimensión utilitaria. Habría que destacar incluso que Jesús contradice un criterio de rentabilidad, según el cual se ha dilapidado un monto considerable de dinero.

En línea opuesta al esfuerzo y al pugilato paulino que señalábamos en la primera parte de esta tensión, Jesús narra la Parábola del hijo pródigo, que debería llamarse más bien la Parábola del amor gratuito del Padre. El hijo pródigo se marcha y desperdicia su fortuna; el texto detalla su experiencia: quería comerse hasta las bellotas con que alimentaban a los cerdos. Si recordamos que este animal tiene un carácter impuro para la religión de Israel, comprendemos en qué estado estaba ese joven: había caído en la bajeza total. Y él mismo piensa que regresará a casa y pedirá que lo traten como a uno de los jornaleros, porque ya no merece llamarse hijo. Pero el Padre, al verlo, se lanza a su cuello, lo besa y prepara una fiesta haciendo matar un novillo. El otro hijo estaba en la misma lógica: yo he sido tan bueno, tan juicioso, y nunca me has ofrecido nada. Y el Padre le responde: todo lo mío es tuyo, ¿cómo no te has dado cuenta? El reino de Dios no se conquista, el perdón de Dios no se gana, simplemente se recibe. Con razón dirá San Pablo que no somos justos, sino justificados. Dicho de otro modo, San Pablo subraya que el cristianismo no es que seamos buenos, sino que creamos que Dios es bueno con nosotros.

<sup>13</sup> "¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible. Así pues, yo corro, no como a la ventura; y ejerzo el pugilato, no como dando golpes en el vacío, sino que golpeo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que, habiendo proclamado a los demás, resulte yo mismo descalificado" (1Cor 9, 24-27).

Me parece que en la vida y en la obra de San Juan Bautista de La Salle esto aparece de forma contundente en su lucha contra una eficacia falsa que consistiría en no buscar la gloria de Dios o en esperar muchas alabanzas de los pobres, a quienes se consagró. Estas palabras tuyas me parecen terribles, pero estimulantes: "En pago del bien que hayan pretendido hacer al prójimo, dispónganse a padecer improperios, ultrajes y calumnias. Esa es la principal recompensa que Dios promete en este mundo, y la única que con frecuencia se recibe de los pobres" (MF 120, 3). La tensión entre eficacia y gratuidad aparece aquí con un matiz particular: no se mediría la eficacia por el éxito o los aplausos que obtendrían los hermanos por su trabajo. San Juan Bautista de La Salle mira las cosas de otro modo. El criterio de la eficacia es incluso absurdo: la principal recompensa de un trabajo eficaz son los padecimientos. Creo que esto merece una profunda reflexión porque pone al revés cierta jerarquía de valores según las cuales medimos nuestros resultados. Pero ahondemos un poco más.

San Juan Bautista de La Salle vivió esta tensión de otra manera muy particular sobre la que quiero subrayar algunos aspectos. Fue su insistencia en la pobreza de los hermanos. Retomo aquí algunas de sus afirmaciones: "Por la pobreza evangélica, los Hermanos se hacen pobres para seguir a Cristo pobre y servir mejor a sus hermanos, los hombres, sobre todo a los más desheredados" (R 3, 32).

La pobreza que, de modo tan eminente, ejerció Jesús al nacer, debe decidimos a profesar amor señalado a esta virtud. [...] No nos maravillamos, pues, cuando algo nos falte, aunque sea necesario, ya que Jesús careció

de todo en su nacimiento. Así ha de nacerse a la vida espiritual: despojado y desnudo de todo (MF 86, 1).

Cuando uno se hace pobre voluntario por imitar a Jesucristo, ama como Él también los amó, a los que son pobres (MF 166, 2).

No es fácil imaginar el bien que puede obrar en la Iglesia un alma verdaderamente desprendida. La razón de ello es que el desasimiento supone mucha fe: es confiarse en la providencia de Dios, *como el hombre que se hace a la mar sin velas ni remos* (MF 134, 1, cursivas mías).

El Hermano Alfredo Morales escribe:

San Juan Bautista de La Salle vivió la experiencia de ese empobrecimiento espiritual y material a partir del momento en que, aceptando la llamada de Dios para ser el Institutor y Padre de la nueva fraternidad de maestros para las Escuelas Cristianas, se decidió a vivir con ellos y como ellos; tras dos años de perplejidades y sufrimientos, entregó todos sus bienes a los pobres, y se hizo un pobre más entre sus sencillos maestros (2000, p. 123).

No quiero entrar a discutir aquí algunos puntos adquiridos ya por las ciencias sociales y humanas (entre ellas la teología, y en particular la Doctrina Social de la Iglesia): que el Evangelio no es una apología de la miseria, que los bienes materiales son necesarios para vivir una vida digna, que hoy no es lo mismo hablar de dinero que hablar de capital, que capitalismo y desigualdad son realidades casi inseparables (Castillo, 2006, pp. 151-182), que el capital entraña una poderosa seducción, que es casi como



un fetiche, que hoy está seriamente en duda que el crecimiento económico constante sea lo mejor para este mundo. Más bien me propongo esbozar este tema de la "pobreza evangélica" a la luz de esta tensión, y por eso voy a explicar una postura teológica que califica al dinero como una "trampa peligrosa". Esta afirmación, como veremos, está en la línea de esa tensión que planteamos aquí, porque resolver mal una tensión es justamente caer en una trampa.

El teólogo José María Castillo se pregunta: "¿Qué nos quiso decir Jesús cuando nos habló sobre el dinero y las riquezas?" (p. 157). La afirmación de Mt 6, 24 ("nadie puede servir a dos señores") parece indicar que el dinero y Dios son incompatibles. Si esto fuera así, ¿no tendríamos que concluir que Dios está en contra del bienestar, que sólo se alcanzan con el dinero? (p. 157). Para responder a esta pregunta crucial, el autor retoma una afirmación de Jesús: "No acumuléis riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder y donde los ladrones abren boquetes y roban" (Mt 6, 19). Y observa: "Parece que Jesús habla de quienes acumulan cantidades de dinero de manera que

se centran en eso sin pensar en otra finalidad o en otra utilidad que se pueda dar a ese dinero que poseen" (p. 158). Una primera precisión se impone: hay unas riquezas productivas que no se usan al servicio de los demás. Pero basado en la expresión de Jesús sobre el tesoro del corazón ("donde está tu tesoro está tu corazón", Mt 6, 24) y en lo que significa la palabra corazón en la Biblia (p. 158)<sup>14</sup>, Castillo señala lo siguiente: el dinero "ejerce una fuerza totalizadora", posee una fuerza seductora que termina oponiéndose a Dios, se configura como "el competidor de Dios", de tal manera que la oposición entre Dios y el dinero (Mammon) (p. 158) es un debate en torno a la idolatría: ya que todo lo que en la vida del hombre se presenta como fuerza totalizadora y definitiva de la existencia se convierte en Dios<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Leb (en hebreo) o kardía (en griego neotestamentario) se refieren al centro de la persona, el punto de anclaje radical de la existencia, lo que más le importa en la vida.

<sup>15</sup> Castillo (2006, p. 59) cita el libro *Filosofía del dinero*, de G. Simmel, quien escribió: "El dinero, como medio absoluto y al mismo tiempo punto de unión de incontables órdenes finales [...] tiene relaciones

“El problema está pues en saber “dónde tiene cada cual su “tesoro” y, por consiguiente, dónde tiene cada cual su “corazón” (p. 161). Dicho de otro modo, el problema no está propiamente en el dinero, sino en el corazón del hombre. El que sólo piensa en sí mismo y en su buena vida, aunque rece, no tiene fe; el que tiene su corazón en la felicidad de los otros y en aliviar sus sufrimientos, ese tiene fe, aunque no rece. Porque “lo original del cristianismo es que “el otro” es inseparable del Otro” (p. 161). Estamos tan cerca de Dios como lo estamos del sufrimiento de los demás. “Quién dice que Dios está expuesto a que el sufrimiento de los otros pueda atentar contra sus propias ideas religiosas” (p. 162). José María Castillo concluye: “Para Jesús, lo importante no era si una persona tenía o no dinero. Lo que a Jesús le interesaba era que una persona, tuviera lo que tuviera, estuviera dispuesta a desprenderse de lo que tenía o a dar productividad a sus bienes para servicio a los demás. De ahí que elogió a la pobre viuda que dio todo lo que tenía para vivir, al tiempo que censuró a los que se desprendían de lo que les sobraba (Lc 21, 1-4)” (p. 169).

Una vez planteado esto<sup>16</sup>, Castillo aborda directamente el tema que nos concierne: el dinero como trampa. La cuestión se plantea así: ¿cuáles son las tareas implicadas en el mandato que Jesús impuso a sus discípulos de predicar el Evangelio? (Mt 10, 1-2). Jesús dijo a sus discípulos lo que tenían que hacer y cómo hacerlo.

---

muy importantes con la idea de Dios, que solamente la psicología puede descubrir, puesto que goza del privilegio de no cometer ningún sacrilegio”.

<sup>16</sup> José María Castillo hace otras reflexiones en torno al capital financiero y al sistema capitalista, muy importantes para una comprensión ética de la economía actual (pp. 174-178).

Lo que hay que hacer es anunciar el Reino (Mt 10, 7). Y hay que hacerlo presente luchando contra el sufrimiento humano, dando vida, devolviendo la dignidad a las personas y a los excluidos. Eso significaría ir a curar a los enfermos y expulsar los demonios (Mt 10, 8). Es la misión por la vida y la dignidad de los seres humanos. Ahora bien, ¿cómo realizar esta tarea? Su respuesta resulta desconcertante: “No os procuréis oro, plata o calderilla en la faja; ni tampoco alforja para el camino; ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón, que el trabajador merece su sustento” (Mt 10, 9-10; Mc 6, 8-11; Lc 10, 4-12). Eso significa, comenta Castillo, que “la vida se defiende, la dignidad se respeta, la felicidad se transmite y el sufrimiento se alivia, no mediante el dinero y la posesión de bienes económicos [...]” (p. 179). Y el mismo teólogo se pregunta: ¿Se puede tomar todo esto en serio? ¿Se puede aceptar de alguna manera? Y si aceptamos estas palabras de Jesús, ¿qué podrían significar para nosotros hoy, en una cultura tan distinta a la de Jesús?

Castillo subraya que, según los estudios exegéticos más autorizados, estas palabras sobre cómo realizar la misión provienen del mismo Jesús (p. 180). Lo importante es que en ellas estaría planteado el dinero como trampa. Puesto que el dinero es seductor, y eso en ciertos ambientes es mal visto, una de las razones para justificar la posesión y el manejo del dinero es el apostolado (p. 180). ¿En qué sentido el dinero actúa aquí como trampa? Castillo insiste en que desde “el sano juicio” siempre se encontraron razones para justificar tal uso del dinero en la Iglesia. Pero, desde la lógica de Jesús, las cosas cambian. Su lógica es la del despojo total en el pesebre; esa fue la lógica de san Antonio, “el padre de los monjes”, que





vendió todo, la de Francisco de Asís, la de San Juan Bautista de La Salle. Estos seres humanos habrían sido personas que entendieron que el proyecto de Jesús (el proyecto de la bondad sin límites, del amor sin límites, de la humanización que supera nuestras deshumanizaciones, el proyecto que puede conseguir que haya menos divisiones, más respeto, más cercanía de unos a otros, mas bondad, más amor) ese proyecto es lo que puede cambiar este mundo. No el dinero (p. 180).

Castillo termina preguntándose: “¿Por qué Jesús fue tan radical en el asunto del dinero?” Y responde: “Porque Jesús comprendió como nadie que lo que más necesita la gente no es ayuda, sino respeto, estima y bondad, y amor”. En muchas situaciones, ciertamente, sólo queda prestar ayuda material. Socorrer. Pero se pue-

de ayudar a los demás sin cercanía humana, sin amor. El dinero puede proporcionar ayuda, pero no pasa de ahí. “Con el dinero se da algo que es distinto de uno mismo”. “El que va por la vida despojado de todo, sólo puede darse a sí mismo y lo que en sí mismo tenga de bondad y amor, porque otra cosa no tiene” (p. 182). Y, curiosamente, esas personas son las que más han cambiado el mundo.

La trampa del dinero es la trampa de los que han pensado, y piensan, que con más dinero van a mejorar más este mundo y van a lograr que la gente tenga más fe y más esperanza. Es el gran engaño e incluso la gran traición. Por una razón muy sencilla y muy honda, que supo formular admirablemente el gran teólogo que fue Hans Urs von Balthasar: Sólo el amor es digno de fe (p. 182).

Veamos ahora la manera en que esta tensión se presenta en la Universidad. Para mí la cosa es, si no clara, por lo menos visible. Universidades como la nuestra no reciben ningún subsidio del gobierno, y sin embargo deben responder a exigencias que son ineludibles si quieren estar a la altura. Pero bien se ha afirmado, no con ánimo belicoso ni apasionado, que la Universidad corre el riesgo de someterse a una lógica de mercado que mercantiliza la educación. Creo que esa crítica no hay que despreciarla en absoluto. Y mucho más si nuestra inspiración es el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

Creo que en diversos niveles de nuestra vida universitaria se experimenta una tensión entre la eficacia y lo que podríamos llamar un cierto abandono, que se desprende de nuestros horizontes de sentido. Se ha mostrado ya con suficiente contundencia<sup>17</sup> que la obsesión por la eficacia tiende a involucrar en un cierto frenesí laboral que puede incluso ser menos eficaz. ¿No experimentamos muchas veces la carga que nos sobreviene por tener que responder a muchas tareas al mismo tiempo? ¿No experimentamos, por lo menos a nivel profesoral, una cierta dispersión debido a las múltiples exigencias a las que tenemos que responder?

Estoy convencido que para vivir en la sociedad de hoy es inevitable desarrollar la capacidad de manejar cierto nivel de estrés. Y de eso no está exenta la vida universitaria. Pero, ¿por qué

experimentamos a menudo una falta de alegría y gusto en los trabajos que tanto amamos? ¿Por qué nos sentimos a veces tan ahogados y atiborrados? ¿No será que la manera en que estamos dando respuesta a esa tensión que tratamos aquí está alejándose del horizonte que nos proponen Jesús, San Juan Bautista de La Salle y la Doctrina Social de la Iglesia? Si estos retiros deben servir para algo, que sea por lo menos para que practiquemos el derecho a interrogarnos. Es con ese espíritu que lanzo estas inquietudes, para las que yo mismo no tengo respuestas perentorias. Sólo me apoyo en el hecho siguiente: la Universidad de La Salle se ha definido como "pregunta más que como respuesta" (EFL, n.º 3f). Lo menos que podríamos hacer es, pues, interrogarnos hoy.

Habría mucho más que decir sobre esta tensión, pero quiero compartir una imagen africana muy sugestiva con respecto a esto que hemos venido meditando: para cazar ciertos chimpancés, hay una trampa bien particular en ciertos países de África: se coloca un banano en una caja, fuertemente fijada. Este banano, visible y perceptible por el color y el olor, atrae a los primates. Para poder coger la fruta, el animal debe introducir por un orificio su mano, por donde ésta cabe perfectamente, a condición de no estar empuñada. El mono la introduce y se apodera de su preciado manjar. Pero sus ganas de comérselo le impiden abrir la mano y soltarlo para liberarse. Y vienen los cazadores y lo terminan de atrapar con sus redes.

Termino citando tres frases, una de la Sagrada Escritura, otra de De La Salle y la última de San Francisco:

Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles (Salmo 127, 1).

<sup>17</sup> Aunque pertenecientes a la mitad del siglo pasado, los trabajos de Fromm (1976) sobre la sociedad contemporánea siguen siendo válidos en muchos aspectos de los que tratamos aquí. Más recientemente, podríamos evocar los trabajos de dos premios de economía como Stiglitz o Sen o los trabajos del sociólogo Guiddens, que muestran las consecuencias del capitalismo sobre nuestro estilo de vida.



En su vida concreta, los Hermanos aceptan compartir la condición de pobres. Si alguna vez carecen de algo útil o necesario, sienten que crece en su corazón la alegría y la paz de la primera bienaventuranza (R 3, 32a).

Dando es como recibimos (Francisco de Asís).

### EL MIEDO Y LA FE (EL SENTIDO Y EL ABSURDO – LA ESPERANZA Y EL SINSENTIDO)

**Los** estudiosos de la ética afirman hoy que la llamada “opción fundamental” es la fuente del comportamiento ético. Es decir, el ser humano, por su carácter incompleto, debe configurar su existencia y darle una razón a sus actos, debe hacer una opción que responda a la pregunta fundamental: ¿Cómo debo vivir? ¿Cómo debemos vivir? Revelar esta pregunta es encontrar una respuesta que nos conduzca a la felicidad, a la realización humana, al encuentro de un sentido para la vida (López, 2003, pp. 37-48). Pero la amenaza del sinsentido está siempre latente, como queriendo derrumbar lo construido, como socavando la lenta y dolorosa decisión de un sí, por el que encontramos, consciente o inconscientemente, una razón para vivir. Porque, como bien lo dice el Peul, “donde hay esperanza hay razones para vivir y luchar, y para creer que otro mundo es posible, necesario y urgente” (n.º 4,5.e).

¿Qué situaciones de la vida amenazan la fe en la vida, la confianza en un sentido que aliente la existencia? ¿Qué situaciones nos abren las fauces del absurdo y de la desesperación? Hay que decirlo redondamente: la muerte aparece como un muro que nos cierra las ilusiones, que nos hace pensar que “todo es una pasión inútil” (Sartre). Pero la muerte la vivimos de muchas formas en la vida. Una de esas situaciones es

la enfermedad, que nos golpea tarde o temprano y que nos lanza contra el piso derrumbando sueños infantiles de omnipotencia. Y vale la pena describirlo en esos términos porque, como veremos, es posible “esperar a pesar de todo” (Metz y Wiesel, 1996). En todo caso, la enfermedad diluye nuestros afanes de independencia, nuestros deseos de triunfo por medio de un combate encarnizado. La enfermedad nos sorprende, nos desconcierta y en muchos casos nos paraliza, porque nos arrebató la esperanza y el sentido.

Del mismo modo actúa la experiencia de no ser amados por todos, a pesar de nuestra sinceridad y de nuestros gestos fraternales. La incompreensión salta a la palestra de la cotidianidad y sentimos casi impotencia y temor para encontrarnos, para entendernos, para tolerarnos. La soberana libertad del otro humilla nuestro deseo de control y creemos entonces que la comprensión y la reciprocidad son simplemente sueños evanescentes que desaparecen ante los rayos ardientes de la indiferencia, el egoísmo o la envidia. El sinsentido de la soledad atrincherada, del solipsismo y del umbilicalismo enfermizo nos acechan entonces; el miedo, el derrotismo y la desilusión ante los otros brotan con vigor haciéndonos exclamar: “el infierno son los otros” (Sartre).

¿Cómo vivió Jesús esa tensión? En nuestra formación tradicional, no se acostumbraba mirar a Jesús como un hombre de fe. Porque se nos insistía sobre todo en la fe que había que poner en él. Pero el Evangelio muestra que Jesús fue un hombre de fe. Pero, al subrayar esto, no queremos destacar el lado místico de Jesús, es decir, su unión profunda con Dios, a quien llamaba con una expresión inaudita: *Abbá*, es decir, papáito. Expresión de los niños que se anclaban

en el amor de sus padres. Queremos hablar de otra forma de fe, quizás más humana, quizás menos transcendental, en apariencia, pero que muestra la hondura de dicha palabra de manera más sublime.

Jesús dijo: “No juzguéis y no seréis juzgados”. ¿Qué quiere decir esto? Porque Jesús vio con perspicacia los defectos de los fariseos y los trató de “sepulcros blanqueados”, de “raza de víboras”. ¿Qué hay pues detrás de esas palabras de Jesús? Queda claro que no consiste en una ceguera cobarde o en una ingenuidad acrítica incapaz de analizar los valores que guían los comportamientos de las personas, y que se reflejan en sus opciones y comportamientos. Esas palabras se pueden entender recordando la actitud que tuvo Jesús con los pecadores y condenados de su tiempo.

Cuando le preguntaron por la razón de la muerte de unos hombres a quienes un accidente les había causado un final trágico, Jesús deshizo la idea según la cual el castigo sería un recurso divino para los perversos (Lc 13, 1-5). La muerte y la desgracia no son castigos divinos que Dios envía a los malos. La enfermedad no es causada por el pecado. Por eso, Jesús no tenía ningún inconveniente en tocar a leprosos y a ciegos, o caminar con borrachos y comilones, o compartir con publicanos ricos. La actitud de Jesús ante la pecadora pública (Jn 8, 1-11) y ante los pobres de su tiempo es muy dicente: Su fe era sinónimo de magnanimidad. Esta palabra quiere decir evaluar a los otros con una medida amplia, generosa; más allá de sus pecados y de sus fallos. Posar sobre el pecador una mirada que lo redime, diciéndole: Yo tampoco te juzgo. Es decir, manifestar que el otro no queda reducido a su mal, a su pecado, a su postración. Tú eres

algo más que tus deficiencias. Por una razón. ¿Cuál? Porque Jesús miraba a los pecadores como amados por Dios, y la mirada amorosa de Dios es capaz de transformar el pecado, de liberar en lugar de postrar en él. Jesús tenía fe en los pecadores porque tenía fe en el amor misericordioso y transformador de Dios. Por eso tenía una mirada grande y generosa para ellos. Esta fue una de sus maneras privilegiadas de expresar su fe en Dios. La cruda realidad de la miseria, de la enfermedad, de la injusticia y, en síntesis, del pecado, no lo amilanaron ni le hicieron dudar del poder de Dios.

Pero el punto que vamos a ver ahora es quizás el más importante. Él nos muestra que esta tensión entre la fe y el miedo la vivió plenamente Jesús, hasta el paroxismo. Señalemos primero un nivel menos fuerte en el que se refleja esta tensión en la vida de Jesús. Se trata de la experiencia de la torpeza de los discípulos, de su dureza para entender, lo mismo que la ceguera de la gente: “¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?” (Mc 9, 19), suspira Jesús. “¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!” (Lc 24, 25), dice a los discípulos de Emaús, de quien se hace compañero de camino. Y ante el rechazo de la gente de su propio pueblo tuvo que exclamar: “Ningún profeta es bien recibido en su patria” (Lc 4, 24). Así pues, Jesús también conoció la lentitud de los otros, la pesadez del corazón humano para abrirse a la plenitud de la generosidad y del amor. Es evidente que esta testarudez de los discípulos y de la gente hubiera podido desanimarlo.

Pero hay un segundo nivel, un poco más fuerte, que hubiera llevado a Jesús a perder la fe, a

desconfiar del proyecto del Reino: La resistencia de las mismas autoridades religiosas frente a su propuesta. Se ha señalado que Jesús fue un hombre en conflicto (Bravo, 1986) porque desde el comienzo de su ministerio encontró inmediatamente oposición. Ahora bien, que esta oposición viniera de los sumos sacerdotes y de los fariseos, personas expertas en religión, y, por tanto, conocedoras de Dios, ponía en tela de juicio la fe de Jesús: lo que estaba en juego era la definición de una fe genuina. Si Jesús tenía la razón, los jefes religiosos de su época, por muy jefes que fueran, estarían en un error. Desde este punto de vista, la cruz sería el signo del triunfo de los jefes religiosos, pero la resurrección su fracaso.

Permítaseme un paréntesis aquí, para indicar una perspectiva de comprensión de estas tensiones en la teología latinoamericana. En su versión sobriniana<sup>18</sup>, esta corriente teológica es un poco más radical. John Sobrino escribe (2000, p. 300): "La mejor tradición cristiana siempre ha captado la realidad en forma dialéctica y duélica, [...] la realidad no sólo tiene que ser pensada dialécticamente, sino que tiene que ser vivida duélicamente". Sobrino habla no tanto de una tensión, sino de una lucha, de una "relación excluyente: dialéctica y duélica" entre el Reino de Dios y el Reino de la muerte. Según este teólogo, "esta visión dialéctica y duélica pertenece a la tradición bíblica, jesuánica, paulina y joannea:

"Hay que amar a Yahvé, pero en presencia y en contra de dioses rivales" (primer mandamiento). "No se puede servir a dos señores,

pues hay que servir a uno y aborrecer al otro" (Jesús). Hay que elegir entre dos caminos en lucha el uno contra el otro: el camino de la carne y el del Espíritu (Pablo), el camino de Jesús, verdad y vida, y el del Maligno, mentiroso y asesino (Juan) (p. 300).

Pero la manera más dramática en que Jesús vivió esta tensión entre fe y miedo, entre sentido y absurdo se manifiesta en la cruz, con su grito de dolor. Marcos dice que primero gritó: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" Y luego describe el instante de su muerte de esta forma: "Pero Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró" (Mc 15, 37). Este grito es quizás lo más histórico que presenta el Evangelio, porque los estudios recientes, con base en los descubrimientos de esqueletos de hombres crucificados de la época y los conocimientos médicos actuales, han permitido establecer con mayor certeza la imposibilidad para los crucificados de balbucear muchas palabras en medio del suplicio.

El miedo y la sensación de abandono se apoderaron de Jesús, y la descripción de su oración en el huerto de los olivos lo dice con una expresión muy sugestiva: "sudaba como gotas de sangre" (Lc 22, 44). La Carta a los hebreos lo describe en estos términos: "Cristo, en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte [...] y aun siendo Hijo, aprendió sufriendo a obedecer" (Heb 5, 7-9). Como los primeros cristianos, también los creyentes de hoy tenemos mucha dificultad en admitir la condición humana de Jesús (de hecho, si se considera la historia del dogma cristológico, primero reconocimos en Nicea su divinidad -325- y luego su humanidad en Constantinopla -451-). Pero los textos del Nuevo Testamento son contundentes:

<sup>18</sup> Es decir, según la perspectiva de John Sobrino, representante eminente de esta corriente de pensamiento teológico en América Latina.



“No tenemos un Sumo Sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras flaqueza, sino probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado [...] y puede sentir compasión hacia los ignorantes y extraviados, por estar también él envuelto en flaqueza” (Heb 4, 15; 5, 2).

Ver esta tensión en Jesús, de forma tan tirante y desgarradora, me evoca una definición de la fe acuñada por Von Balthasar: “La fe es la capacidad de soportar las dudas” (Pascal decía: “La duda es a la fe lo que la carrera al caballo”).

Veamos la manera en que esta tensión se presentó en la vida de San Juan Bautista de La Salle. Quisiera señalar que un rasgo del ambiente religioso en que se movió De La Salle es el que producen, entre otras, las tendencias jansenistas y quietistas. Creo que podemos definir ambas tendencias como maneras equivocadas de resolver las tensiones que meditamos aquí. El rigorismo jansenista, en cuanto busca resolver la opacidad de la historia con una visión severa

de la moral<sup>19</sup>, pretendía que no había salvación para este mundo: sólo unos poquitos la lograrían, el resto del mundo estaría condenado al sinsentido, por no decir a la condenación eterna<sup>20</sup>. Tal era el pesimismo de esta doctrina que negó la posibilidad del libre albedrío en el hombre y, al mismo tiempo, la posibilidad humana de rechazar la gracia. La duda y la tentación del absurdo son resueltas aquí por una vía inhumana porque niega la libertad.

El quietismo (del latín *quies*: reposo), proveniente del español Molinos (1627-1696), apunta a una concepción de la perfección cristiana centrada en el amor de Dios y en la inacción del alma. Pero aquí hay que recordar que Molinos fue condenado por la Iglesia por entender la

<sup>19</sup> Los jansenistas se burlaban de aquellos a quienes consideraban laxos, de aquellos que daban fácilmente la absolución a los penitentes; eso hacía, por ejemplo, Pascal con los jesuitas de su tiempo.

<sup>20</sup> Lo que está en juego en tal postural es la negación de la universalidad de la salvación en la muerte de Cristo.

“divinización” como una sumersión en lo divino, lo que rayaba con el panteísmo, que la Iglesia siempre ha rechazado (ver DS 2205–D 1225). El inveterado anhelo de divinización o, dicho de otro modo, la terca esperanza que anida en el corazón humano es resuelta aquí mediante una postura que anula la tensión: el hombre deja de ser hombre para zambullirse en Dios y perderse en él. Siguiendo la afirmación de Nicolás de Cusa, según el cual hay una *coincidentia oppositorum*, la postura de un místico como Molinos y la de un agnóstico como Tierno Galván coincidirían, a pesar de ser opuestas. En efecto, Enrique Tierno Galván (1986, pp. 15-18) definió al agnóstico como “el hombre sin tragedia teológica, pacíficamente aposentado en la finitud”, mientras que Molinos lo ve alienado en Dios, perdiendo su esencia humana. En ninguno de los dos se realiza la identidad humana: en el primero se disuelve en una divinidad devoradora, en el segundo se reduce a una pura facticidad que escamotea la sed de lo absolutamente otro que anida en el corazón humano.

San Juan Bautista de La Salle se encontró con estas tensiones en el ámbito de la vida espiritual. Su tratado sobre la oración muestra de manera clara que no aceptó el quietismo y que insistió de forma notable en la necesidad de una participación activa del ser humano para que la Gracia de Dios se alumbrase en el corazón, sin caer por lo mismo en una actitud pelagiana que haría inútil la acción de Dios. Pero no es este el punto que quiero subrayar aquí. Quiero más bien insistir en uno de los propósitos de su “Reglamento de vida” o de las “Reglas que me he impuesto”. Me refiero a la segunda, que dice: “Dedicaré cada día un cuarto de hora para renovar la consagración de mí mismo a la Santísima Trinidad”. Pero también la quinta:

A lo menos veinte veces al día, uniré mis acciones con las de Nuestro Señor, y procuraré tener en ellas miras e intenciones semejantes a las suyas. Tendré, al efecto, un papelito que pincharé cuantas veces lo hubiere hecho; y por cuantas veces hubiere faltado al día, rezaré otros tantos padrenuestros antes de acostarme, besando el suelo a cada padrenuestro.

¿Qué veo yo en esas dos reglas de vida? La voluntad de sentido, la determinación a una coherencia con lo descubierto una vez como valioso, y que tiende a difuminarse con el ajeteo diario y con el paso de los días. Una voluntad firme (yo tengo ganas de decir una voluntad que se concretiza en un cómo, en una didáctica: la del papelito) de grabar en el corazón las miras y las intenciones de aquél que se ha convertido en su horizonte de sentido fundamental: Jesús. Unirse a sus miras e intenciones, renovar cada día la propia consagración a Dios (la Santísima Trinidad) es darse el tiempo para que la razón profunda que ilumina, dinamiza y justifica las acciones no se diluya.

Pero el “cada día”, el “cuarto de hora” sagrado, el papelito pinchado, son instrumentos frágiles que, a la vez, luchan contra una fragilidad y una tentación permanente del Santo: perder el horizonte, dejarse amilanar por las mil dificultades, por las terribles oposiciones que encontró tanto en y fuera de la Iglesia. Su proyecto era muy novedoso. La concepción y el puesto del laico en la Iglesia estaban muy lejos de ser valorados. La postura arribista en la que se metía un joven sacerdote y que lo conducía a una condición de superioridad, el desprestigio de la profesión educativa con niños, todas esas eran fuerzas que tendían a aplastar el sentido de su opción. Era necesario alimentarla a diario. Era



necesario fortificarla. Y aquí hay una paradoja: el poder de la debilidad es inmenso. ¿Quién podría creer que quince minutos de oración pueden sostener a un hombre grande? ¿Quién apuesta por una estrategia aparentemente “ridícula”, como la del papelito, como un medio eficaz para estar atento al sentido de las acciones que se hacen diariamente?

Queda mucho por decir, pero pasemos a nuestro ámbito universitario. ¿Por dónde nos acecha la insidiosa trampa del absurdo? ¿Dónde aparece la ingenua y febril euforia que incapacita para aceptar con serenidad la conflictividad normal que atraviesa a toda institución? Le oí decir al Hermano Alberto Prada, actual decano de la Facultad de Educación, que creía absolutamente en sus estudiantes. Que los consideraba un “regalo de Dios”. Creo captar en sus palabras una advertencia contra esta tentación del absurdo, de la mirada estrecha (contraria a la

magnanimidad de Jesús) que nos haría desesperar de nuestros estudiantes, la mayoría de estratos bajos, marcados por las duras condiciones de existencia que les toca afrontar. Creo que el absurdo fatal se nos puede infiltrar el día en que no creamos en nuestros estudiantes. Creo que allí hay que vigilar, porque está en juego la esencia misma de nuestra labor educativa.

Pero esa misma actitud no magnánima la podemos tener unos con otros: dejamos de creer en nosotros mismos, perdemos la capacidad de esperar en el otro; la impaciencia nos puede comenzar a carcomer, y con ella se va mezclando la ira desaforada, que en lugar de estimular al otro lo paraliza. Los procesos que vive la Universidad no son para nada fáciles: primero, porque son exigentes; segundo, porque son diversos y simultáneos; tercero, porque demandan una flexibilidad enorme y un aprendizaje del trabajo común al que el ambiente individualista



no nos tiene acostumbrados (ni para el que nos ha capacitado).

En nuestra Universidad, ¿cómo vive esta tensión una persona de servicios generales, una persona que trabaja en el ámbito administrativo? ¿Acaso la vive un docente de hora cátedra de la misma manera en que la vive un profesor de planta? Es más, ¿viven esta tensión? ¿Cuáles son los miedos que habitan a los que gastamos gran parte de nuestro tiempo en estos claustros? ¿Qué tentaciones de absurdo y sinsentido surgen de la dinámica universitaria lasallista? ¿Cómo la Universidad de La Salle engendra, gracias a sus dinámicas, esperanzas y miras profundas que nos sostienen a todos en medio de la dura tarea educativa, investigativa y administrativa? ¿Qué es lo que nos sostiene aquí?

Puesto que esta tensión la he situado entre dos polos: fe y absurdo, quiero terminar esta reflexión recordando que la palabra fe viene, en el hebreo, de un verbo que quiere decir apoyarse en otro que es fuerte. La fe no está relacionada con creencias extáticas o milagrosas, sino que tiene que ver con aquello en que nos apoyamos para continuar caminando en la existencia. En ese sentido, Paul Tillich, desde la teología, y Victor Frankl, desde la psicología, han dicho que la fe es un asunto de sentido, del sentido último que puede hacernos firmes en medio de las pruebas. Y aquí San Juan Bautista de La Salle nos desafía con su actitud. En efecto, para él, el sentido de la gloria de Dios no era algo distinto al bien de los niños. El colmo de la paradoja, o si se prefiere, de la tensión, es que ninguno sabe realmente lo que desea su corazón, ninguno sabe de veras en qué se ha apoyado últimamente, hasta que no es sometido a la contradicción o a la oposición. Sólo esas

situaciones muestran lo que en verdad busca el corazón de cada uno: si el bien de los niños o su propia gloria.

Quiero terminar haciendo una alusión a la teología narrativa. Esta forma de hacer teología subraya un hecho elemental, pero no tenido en cuenta lo suficiente en la historia de la teología: que la Biblia es ante todo relato; y que este relato bíblico se caracteriza, entre otras cosas, por su innegable capacidad para engendrar una multitud inmensa de nuevos relatos en los que se actualiza en la historia. Pero, como ha mostrado bien la narratología, no hay relato sin que haya un nudo, una situación inicial que es perturbada y que hace surgir la pregunta orientadora del relato: ¿cómo se solucionará la situación perturbada, como se desarrollará ese nudo? Cabe preguntarse, entonces, a la luz de la temática escogida para este retiro: ¿No se podrían identificar estas tensiones como los “nudos” de nuestra historia personal y colectiva en la Universidad de La Salle? Ricoeur (1985, pp. 18-19) señaló con perspicacia que lo que constituye el nudo del relato bíblico es la existencia de una doble polaridad: por un lado, el amor invencible de Dios, por otro lado, la testarudez humana que se cierra a ese amor divino. Pero justamente por existir esta tensión es que hay historia bíblica (Ricoeur, 1985, pp. 18-19).

Pues bien, de seguro podremos finalizar subrayando que estas tensiones, inherentes a nuestra vida humana, se dan también en nuestra vida universitaria. Si queremos construir una historia en la Universidad, hemos pues de reconocerlas como “normales”. Es más, hemos de aceptarlas y acogerlas, hemos de asumirlas con coraje y, en cierta forma, con actitud agradecida: gracias a ellas nos vemos impelidos a optar, pen-



sar, escoger, buscar. Pero la vida universitaria lasaliana tendrá un desafío por su misma naturaleza: mostrar que sólo cuando esas tensiones son vividas y resueltas colocando a la persona

humana en el centro, sólo en ese momento se hace presente el proyecto cristiano, el carisma de San Juan Bautista de La Salle, sólo así se educa de verdad para pensar, decidir y servir.

## REFERENCIAS

- Alaiz, A. (1995). *No puedo callar. San Antonio María Claret*. Madrid: San Pablo.
- Blaser, K. (1995). *La théologie au XXe siècle. Historia-Défis-Enjeux*. Lausana.
- Boff, L. (2001). *Gracias y experiencia humana*. Madrid: Trotta.
- Bravo, C. (1986). *Jesús, hombre en conflicto*. Santander: Sal Terrae.
- Castillo, J. M. (2006). *La ética de Cristo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Castillo, J. M. y Estrada, J. (2004). *El proyecto de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Comblin, J. (1995). *Pablo, apóstol de Jesucristo*. Madrid: San Pablo.
- Croizer, M. (1979). *On ne change pas la société par décret*. París: Grasset.
- Fromm, E. (1976). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Geffré, C. (1984). *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Madrid: Cristiandad.
- González Faus, J. (1998). *Fe en Dios y construcción de la historia*. Madrid: Trotta.
- González Faus, J. (2006). Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo. *Presencia Teológica*, 146, 185-225.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas: ensayo sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Khun, T. (1996). *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lauret, B. y Refoulé, F. (1994). *Initiation à la pratique de la théologie*. París: Cerf.
- Un itinerario evangélico para educadores cristianos*. Perú: Edición del Distrito de La Salle.
- López, E. (2003). Hacia una nueva visión de la ética cristiana. *Presencia Teológica*, 125, 37-48.
- Martín-Barbero, J. (2003). *La educación desde la comunicación*. Bogotá: Norma.
- Metz, J. y Wiesel, E. (1996). *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta.
- Morales, A., Fsc. (2000). *El hombre interior según San Juan Bautista de La Salle*.
- Pattaro, G. (1990). *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*. Bolonia: Edizione Dehoniana.
- Peck, S. (1997). *La nueva psicología del amor*. Madrid: Emecé.
- Ricoeur, P. (1985). Le récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion. *Revue de Sciences Religieuses*, 73, 18-19.
- Ricoeur, P. (2003). La opacidad del símbolo da pruebas de su resistencia a toda reducción a una estrategia del discurso tan controlada como la de la escritura poética. Un símbolo es siempre más que una metáfora literaria. En B. Lauret y F. Refoulé (2000), *Initiation à la pratique de la théologie* (p. 51). París: Cerf.
- Sobrino, J. (2000). El Crucificado. En J. Tamayo Acosta (dir.), *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret* (p. 300). Estella: Verbo Divino.
- Tierno Galván, E. (1986). *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid: Tecnos.