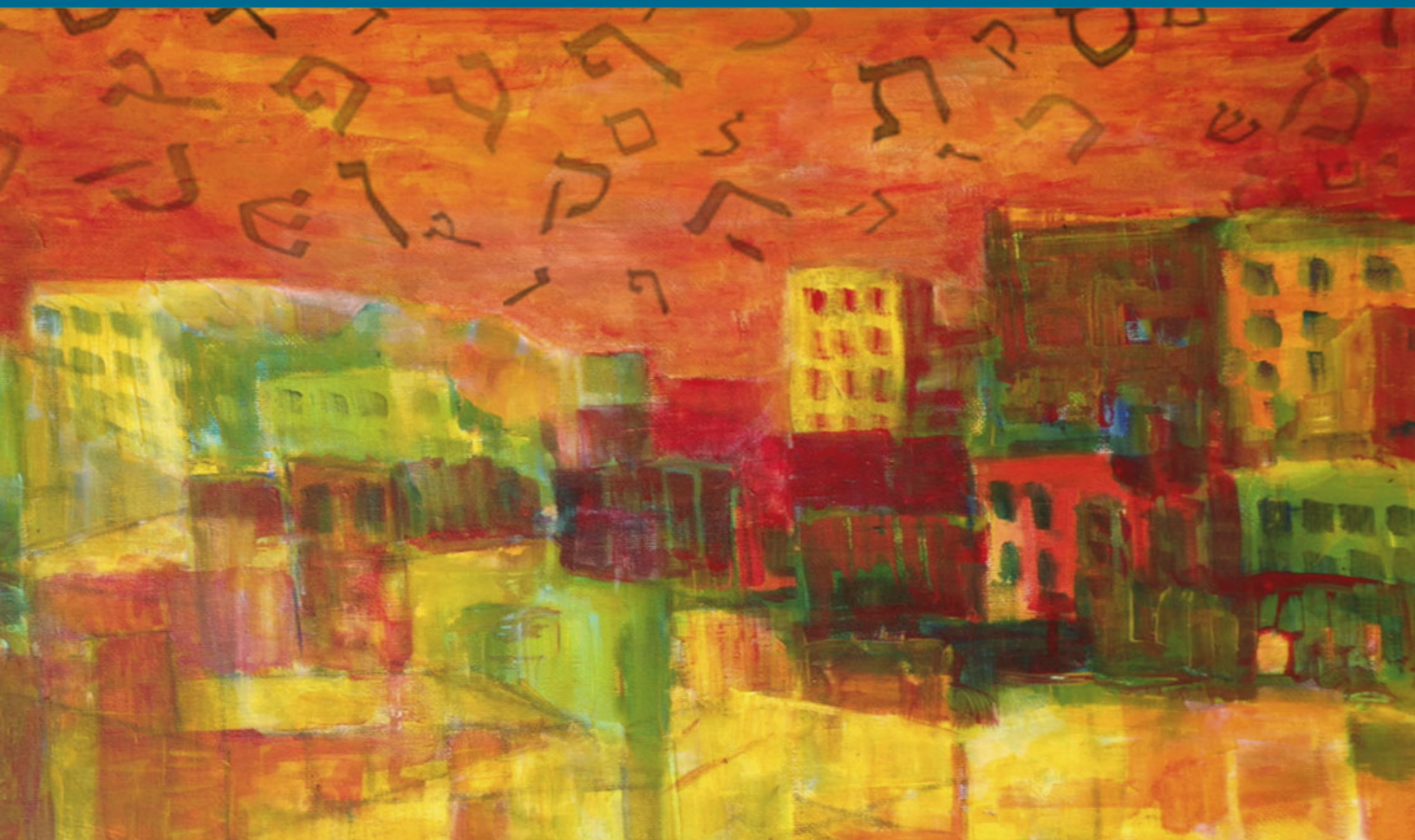


Fidel Aizpurúa Donazar

Una lectura social del Nuevo Testamento





Fidel Aizpurúa Donazar

**Una lectura social
del Nuevo Testamento**

evd

Índice

Introducción

I. El alborear del reino: Mateo

1. La economía de la justicia (Mt 5-7)

Derivación: La lucha por la igualdad económica

2. El alborear del reino (Mt 25,31-46)

Derivación: Hacia unas estructuras económicas de amparo

II. La soñada igualdad: Marcos

1. Ser seguidor = ser servidor (Mc 9,33b-37)

Derivación social: Creer en los «grandes servicios» sociales

2. La eterna lección de la igualdad (Mc 10,1-12)

DERIVACIÓN SOCIAL: Una creciente y cuidadosa mentalidad de género

III. Iconos sociales: Lucas

1. El icono de la compasión laica (Lc 10,25-32)

Derivación social: La ética en la hora de la laicidad

2. El antiicono de la conciencia aislada (Lc 16,19-31)

Derivación: Una ética que aminore los efectos de la conciencia aislada

IV. Señales para tener vida: Juan

1. El signo de lo alternativo (Jn 2,1-12)

Derivación: Las pobrezaas como alternativa

2. El signo de una vida plena en la historia (Jn 11,1-46)

Derivación: Posibilidad de plenitudes verdaderas en un marco histórico

V. Ver la ciudad con los ojos de Dios: Hechos de los Apóstoles

1. La Iglesia judía de Jerusalén

Derivación: El ámbito urbano propicio a la espiritualidad

2. La Iglesia cristiana de Antioquía de Siria

Derivación: Una laicidad saludable

VI. El anhelo imparable de otro estilo de vida: Romanos

1. Núcleo (Rom 3,25)

Derivaciones: Culpa y temor

2. Una nueva vida (Rom 8,11)

Derivación: Nuevos horizontes

VII. Amar la limitada perfección de la comunidad: 1 Corintios

1. El evidente lado débil (1 Cor 1,23)

Derivación: Construir la comunidad, lidiar con la debilidad

2. El ideal de la comunidad (1 Cor 12,7)

Derivación: La comunidad necesaria y amada

VIII. Las exigencias de la igualdad: 2 Corintios

1. El trasvase de la caridad genuina (2 Cor 8,7-9)

Derivación: Los beneficios del trasvase social

2. La exigencia de la igualdad (2 Cor 8,10-15)

Derivación: Reducir la desigualdad

IX. La construcción de la libertad: Gálatas

1. La irrenunciable libertad (Gal 4,21-6,10)

Derivación: La herencia de la libertad

2. Libertad que se construye (Gal 4,8-20)

Derivación: La construcción de la libertad

X. ¿Qué Iglesia, qué sociedad?: Efesios

1. Lo fundamental: tarea reconciliadora de la comunidad humana (Ef 1,10)

Derivación: La imperiosa necesidad de la reconciliación

2. La comunidad cristiana anunciadora del designio de reconciliación (Ef 3,10)

Derivación: Múltiples caminos

XI. Las raíces de la bondad: Filipenses

1. La bondad de Cristo (Flp 2,6-11)

Derivación: Un Dios bondadoso, una comunidad de bondad

2. Las ganancias de la bondad (Flp 3,8)

Derivación: El Evangelio como ganancia

XII. Una experiencia esencial de Jesús: Colosenses

1. La persona plena (Col 2,10)

Derivación: La cabalidad creyente entendida como cabalidad humana

2. Secreto de Dios (Col 1,26)

Derivación: Secretos guardados y secretos desvelados

XIII. No apagar el espíritu: 1 Tesalonicenses

1. El núcleo (1 Tes 5,19)

Derivación: El perviviente tema del sentido

2. Consecuencias (1 Tes 1,3.9)

Derivación: El milagro de una fe activa

XIV. Espiritualidad para un trabajo decente:

2 Tesalonicenses

1. El que no trabaja, que no coma (2 Tes 3,7-10)

Derivación: Fraude y trabajo

2. Trabajar sosegadamente (2 Tes 3,11-16)

Derivación: El trabajo decente como elemento de cohesión social

XV. De la intuición a la institución: 1 Timoteo

1. La organización como quicio (1 Tim 3,1-7)

Derivación: El lícito anhelo de una nueva estructura para la comunidad cristiana

2. Humilde cristología, humilde profecía (1 Tim 3,16)

Derivación: Un recuerdo que, tercamente, persiste

XVI. En las antípodas de la teología política: 2 Timoteo

1. Más allá de cualquier infidelidad (2 Tim 2,8-13)

Derivación: La superación del escollo de una sociedad inhumana

2. Pluralidad de pensamiento (2 Tim 2,14.16-26)

Derivación: Doctrinas extrañas que no lo son tanto

XVII. Integrar en épocas de desintegración: Tito

1. Contra la desintegración social, códigos domésticos consagrados (Tit 2,1-15)

Derivación: La integración por la libertad

2. Contra la desintegración ciudadana: políticas de acatamiento (Tit 3,1-15)

Derivación: Integrar por la corresponsabilidad política

XVIII. ¿Una sociedad sin clases?: Filemón

1. De esclavo a hermano querido (Flm 16)
Derivación: La verdadera «utilidad» de la persona
2. Implicación (Flm 19)
Derivación: Una red de implicaciones

XIX. Caminando tras un sueño: Hebreos

1. El anhelo de otra humanidad (Heb 11,8-22)
Derivación: El horizonte de unas relaciones humanas nuevas
2. Itinerarios liberadores (Heb 11,23-31)
Derivación: Migraciones liberadoras

XX. Los caminos de una fe social: Santiago

1. Una comunidad clasista y explotadora (Sant 5,4)
Derivación: La persistencia del clasismo
2. Las exigencias de una fe social (Sant 2,6-8)
Derivación: La raíz del asunto

XXI. Un hogar para curar desamparos: 1 Pedro

1. Un tiempo de enorme dificultad (1 Pe 5,10)
Derivación: La casa de la persona es la persona
2. Los apoyos de la comunidad (1 Pe 2,5)
Derivación: ¿Vida cristiana sin comunidad?

XXII. La espera próxima: 2 Pedro

1. ¿Por qué tarda tanto? (2 Pe 3,4)
Derivación: La grandes propuestas: el futuro de lo humano
2. Consecuencias morales (2 Pe 3,13)
Derivación: Contra el egoísmo mundial

XXIII. La historia, cauce único de acceso a Dios: 1 Juan

1. La opción por Jesús (1 Jn 1,7)

Derivación: Opción por Jesús y práctica de la justicia

2. La comunidad y la práctica de la justicia (1 Jn 4,11)

Derivación: Replanteamiento de las pobrezas

XXIV. Vivir con y para el otro: 2 Juan

1. Jesús venido en carne mortal (2 Jn 7)

Derivación: El reto de la humanización de las religiones

2. Un amor mutuo (v. 5)

Derivación: Vivir con y para el otro

XXV. Comunión versus poder: 3 Juan

1. El poder como anticomunidad (3 Jn 9-10)

Derivación: Cuando el poder de la ley posterga a la persona

2. La solidaridad como rostro de la comunidad (3 Jn 3-6)

Derivación: La atracción de la bondad

XXVI. Misterio de exclusión: Judas

1. Argumentos viejos para una situación nueva (Jds 5-7.9.11.14-15)

Derivación: Hacia una epistemología no mítica de la realidad

2. Una misión que no cuestiona la propia verdad (Jds 22-23)

Derivación: La ortodoxia como soporte de estructuras débiles

XXVII. Cantando en tiempos oscuros: Apocalipsis

1. Todo lo hago nuevo (Ap 21,5)

Derivación: Una historia bendita

2. Una cena de amor (Ap 3,20)

Derivación: La clave del resistente: la insistencia

Conclusión

Bibliografía

Créditos

Introducción

Se ha repetido hasta la saciedad la frase atribuida a K. Barth de que es preciso hacer teología con la Biblia en una mano y en la otra el periódico. Una legión de estudiosos, exegetas y predicadores han perecido en el intento. Pero, en estos años de modernidad líquida, según Z. Bauman, con el auge de las religiones y, a la vez, del secularismo se percibe claramente que los amantes y estudiosos de la Biblia cada vez abandonan más el periódico, el hecho social, y se vuelven a centrar en la sola Palabra como terreno realmente válido para vehicular la fe. Se ha llegado a la convicción de que el discurso religioso como herramienta hermenéutica para la lectura de la Palabra es la mejor y prácticamente la única.

La exégesis bíblica, cuando está al servicio de una ideología, se centra únicamente en sí misma, incluso con la pretensión de ciencia; se vuelve moralista, con el irreprimible afán de universalidad y de imposición; roza y cae en un acechante fundamentalismo con expectativas de que sus enseñanzas cristalicen en leyes sociales. Estos son los frutos del abandono del «periódico», del alejamiento y menosprecio del hecho social. Corregir esta trayectoria, aunque sea ir a contracorriente y pasar por un auténtico «antisistema» dentro del campo de la exégesis es, para algunos biblistas, una obligación.

Mirar la realidad es un trabajo imprescindible para quien se apresta a leer con profundidad la Palabra, porque esta, por duro que suene, es una realidad a su servicio. Si, como dice el prólogo joánico, «la Palabra se hizo carne» (*Ho logos sarx egeneto: Jn 1,14*), es la «carne», la historia, el ojo lector, el verdadero timonel del hecho de lectura. Una Palabra al servicio de la historia es, para muchos estudiosos, un concepto inaceptable. La Palabra y el hecho histórico se miran en

mutua e imprescindible relación y de una manera circular: de uno al otro y viceversa. Pero en esta mirada circular es el hecho histórico quien comanda la lectura, porque él es el necesitado de amparo.

Mirar la realidad no es solamente mirar lo que hay. Es hacerlo tratando de descubrir lo que no hay, las posibilidades que encierra, los horizontes sugeridos, los soles tras la bruma. Es la capacidad innata que todos los seres humanos tenemos para ver la realidad con otros ojos, con una mirada atenta que nos permita abrir la puerta a un abanico de posibilidades que aún están por descubrir. Es, incluso, hacer justicia a lo que ya fue: «Mirar solo lo que hay empequeñece la realidad y la mirada, pues la hace superficial. Necesitamos conocer la tumultuosa vida que hay detrás de cada objeto, de cada institución política, de cada costumbre. Lo mismo pasa en los asuntos humanos. Para saber dónde estamos, tendremos que preguntarnos: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? Cuando al mirar vemos las cosas, prolongadas por su genealogía, el mundo alcanza profundidad»¹.

Una lectura social es aquella que mira a la realidad y desde la realidad con el texto bíblico en la mano. Más que de un método se trata de una sensibilidad que intuye que la mezcla de la Palabra ahondada con la realidad social discernida puede ser altamente provechosa. Es cuestión, así mismo, del logro de una perspectiva que conecte con facilidad el imaginario del texto leído con el del mundo que vive el agente lector; sin esta conexión, el texto arriesga la infecundidad. Es, en fin, un anhelo, aquel que pretende hacer que el texto llegue a lo más profundo de la intimidad personal y ese pueda ser el cauce para una vivencia recreada del Mensaje².

¿Cuáles serían los contenidos de una lectura social del Nuevo Testamento (NT)? Dado que, como hemos dicho, se trata, ante todo, de una sensibilidad y una perspectiva, a una lectura social le antecede cualquier método de análisis textual, siempre que este sea compatible con los postulados y las exigencias de una conexión viva con la realidad de hoy. Se trata de hacer una obra de doble ahondamiento tanto en el texto como en el ámbito y porqué del hecho social. Incluso este trabajo ha de manejar como uno de sus presupuestos globales

que el texto bíblico, sobre todo el del NT, no es tanto un texto orientado a creyentes sino a cualquiera que conecte con la oferta de Jesús. Más aún, como lo muestra la dinámica de la primitiva misión cristiana en la narración de la obra de Lucas, el objetivo del Evangelio es, de algún modo, el paganismo, a quien va dirigida la oferta. Pero también este trabajo tiene su utilidad para los creyentes, ya que siempre habrá que hacer un esfuerzo integrador de lo cristiano en la vida para que el trabajo de la fe no termine siendo una superestructura. He aquí, pues, algunos de los contenidos posibles de una lectura social de la Palabra:

- *Conexión de imaginarios.* Tomando la definición de Rof Carballo, el imaginario «es la condición genitriz, la genitricidad, la capacidad de dar a luz nuevas ideas, nuevos horizontes»³. Esta genitricidad existe en el texto bíblico y también en la realidad social. La unión entre ambos movimientos motores tiene que ser posible, más allá de los efectos distanciadores de las religiones o de las ideologías. Ese encuentro de imaginarios, de esquemas de creatividad vital, es posible en el marco de lo profundo de la vida. Con razón dice Tillich que el único ateísmo es el que cree que la vida es solo superficie, porque si se admite la vida con profundidad también puede admitirse la realidad de Dios con profundidad⁴. En esa profundidad vital es donde se da la fusión de imaginarios.

- *Desvelamiento de lenguajes comunes.* Precisamente por esa posibilidad de conexión honda, la lectura social del texto bíblico puede llegar a crear lenguajes comunes, más allá de la peculiaridad de todo lenguaje técnico. Al hablar de lenguajes comunes estamos aludiendo, en sentido gadameriano, al lenguaje como soporte del ser, como experiencia del mundo. Es decir, una lectura social del texto bíblico puede contribuir a verificar la hermandad de experiencias, quizá la unicidad de experiencias vitales, entre quien lee el texto y vive en el hoy, sea la misma o distinta persona. Este lenguaje común, fruto de experiencias comunes, es algo que ha de quedar patente a la hora de hacer una lectura social del texto bíblico.

- *Conciencia de pertenencia común.* En línea con lo anterior, una lectura social del texto bíblico ha de contribuir a generar la conciencia de pertenencia común a la aventura humana, tal como lo dijimos más arriba. Esto solamente podrá lograrse si se superan los modos duales al enfocar la realidad y se camina, cada vez más, en la comprensión de la vida desde estructuras unitarias en las que la historicidad sea el principio rector de comprensión y asimilación. Este esfuerzo integrador ha de presidir las tareas de una lectura social de la Palabra no por razones de moralidad, sino de esencialidad.

- *Iluminación de situaciones.* La necesidad de iluminación siempre ha sido acuciante en el devenir humano. Leer es una obra de iluminación: «Todo un paisaje intelectual que se ilumina de nuevo, cada vez que los ojos y la mente del lector, a través de ellos, descubren el mundo de la escritura»⁵. Leer texto y realidad juntos es una doble obra de iluminación. El devenir humano, el éxito de la vida, depende en gran medida de la formidable lucha contra las tinieblas que, desde el inicio, se ciernen sobre lo humano. En ese sentido, una lectura social de la Palabra es altamente humanizadora.

- *Impulso en la línea de humanización.* No es difícil mostrar que la humanización de la historia es el objetivo central del reinado de Dios que Jesús ofreció. De ahí que una lectura social de la Palabra hubiera de hacer suyo ese ideal de humanización que puede englobar, como una nueva espiritualidad, las aspiraciones más hondas del ciudadano creyente. Efectivamente, humanizar no es despojar a la realidad de su dimensión trascendente sino, muy al contrario, imprimir a la vida ese giro a lo profundo que trasciende lo superficial, lo inhumano. De esta forma se conecta con la utopía de Jesús que quiere a la persona erguida y dueña de su destino, participativa y constructora de la historia, con todas sus potencialidades desplegadas como un auténtico con-creador con Dios⁶.

- *Lectura ampliada de los signos de los tiempos.* GS 4 animó al creyente a «escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio». Esta pauta es marco ideal para una lectura social de la

Palabra. Tal trabajo habría de realizarse en una profundización de la realidad social y en una obra de iluminación desde la Palabra como realidades mezcladas, compatibles, estructuralmente urdidas. Esa pauta de lectura recibiría ampliación y concreción en cada uno de los momentos históricos que vive la persona, máxime cuando, como ocurre en nuestro momento de hoy, tenemos indicios de estar inaugurando un nuevo ciclo histórico, caracterizado por la globalización y por las notas de una nueva era tecnológica.

- *Pretensión de modificación del medio social.* La lectura social de la Palabra tiene como soporte un estudio profundo del tema, pero, como es lógico, apunta a modificar el medio histórico y social en el que se lee hoy el relato. Es una pretensión enorme, máxime cuando se hace de maneras modestas. La dificultad radica en que el medio social parece refractario a la transformación, coincidiendo con la idea zubiriana que distingue entre *medio* como algo intransformable para la costumbre del animal y *mundo* como lo posiblemente transformable por la inteligencia humana. A esta segunda acepción nos referimos cuando hablamos de intentar transformar el medio social. No se trata tanto de cambiar situaciones cuanto de colaborar a la creación de estructuras históricas que vayan posibilitando hoy la sociedad nueva, el reino, al que aspira el hecho creyente. Esto solamente puede afrontarse en la certeza de que el tiempo puede ser manejable escapando de su fatalidad mediante la práctica continuada de la justicia. A la par, es necesaria la fe en que los modelos de sociedad, por muy consagrados que estén, también son modificables. Así se va forjando el futuro de la historia, el éxito de lo humano en el que Dios ha puesto el suyo. No ha de resultar extraño que consideremos este punto como el más nuclear de una lectura social de la Palabra.

- *Desde el ángulo de las pobrezaas.* Ningún saber es inocente; todos tienen unos posicionamientos sociales y económicos concretos. El trabajo bíblico no escapa a esta norma. Una lectura social de la Palabra habría de ir convirtiendo en criterio hermenéutico la lectura del texto desde el ángulo de las pobrezaas, ya que estas son un

instrumento adecuado de interpretación bíblica porque dan el sentido exacto de las intenciones de la Palabra. Esta ha sido otorgada a la persona para realizar una formidable obra de liberación, la que nos viene a decir que, aunque las cosas no van bien para los pobres, hay posibilidades históricas de cambiar la órbita del planeta, de hacer la tierra nueva y soñada en la que habite la justicia⁷.

Hemos optado en este libro por proponer textos que consideramos esenciales de cada uno de los libros del NT. Por mor de la brevedad nos hemos atendido a pasajes que consideramos esenciales. Lo que se advierte para indicar que el NT, en toda su amplitud, tiene unas posibilidades de lectura social inagotables.

¹ J. A. MARINA, «El destornillador», en *La Vanguardia*, 6 de diciembre de 2008.

² No tenemos constancia de que se haya hecho en lengua española un intento global de lectura social del NT. En traducción tenemos la obra de Th. D. HANKS, *El Evangelio Subversivo. Buenas nuevas para los pobres, marginados y oprimidos. Comentario Exegético Social del Nuevo Testamento*, Clie, Viladecavalls 2012. Este texto enfoca su lectura social desde la peculiar perspectiva de la teoría *queer*.

³ C. SÁNCHEZ, «Imaginario», en A. ORTIZ – P. LANCEROS, *Diccionario de hermenéutica*, Ediciones Deusto, Bilbao 1997, 342.

⁴ Cf. P. TILICH, *La dimensión perdida*, DDB, Bilbao 1970.

⁵ E. LLEDÓ, *El surco del tiempo*, Planeta, Barcelona 2015, 153.

⁶ Cf. Mc 3,1-7a.

⁷ Cf. 2 Pe 3,13.

I

El alborear del reino: Mateo

La estructura de las cinco instrucciones mateanas es la que ya proponía la exégesis de principios del siglo xx¹, que luego retomarían los comentarios de la segunda mitad del siglo xx² y que, de alguna manera, mantienen los comentarios actuales³: el evangelio de Mateo estaría asentado sobre cinco grandes discursos: 5–7; 10; 13,1-53; 18 y 23–25. Otra cuestión es la ideologización de tal estructura: nueva Torá, ya que Mateo es un evangelio orientado al judaísmo y de ahí su evocación de la Ley⁴. Somos conscientes de que optar por las cinco instrucciones es hacerlo más por la doctrina que por la narración. Pero esto será de gran ayuda para una lectura social.

Dar el calificativo de «instrucciones» a estas colecciones de dichos nos lleva a entenderlas como «colecciones de sentencias reunidas por el evangelista con un fin pedagógico y didáctico»⁵. No hay que subrayar tanto los hechos históricos que soportan, sino, más bien, los contenidos ideológicos que obran en su interior. Esta opción conlleva, además, la certeza de que el contenido de fondo de las cinco instrucciones es el reinado de Dios que actúa en la persona de Jesús y, desde ahí, se ofrece al seguidor: «Mateo enlazó la predicación ética de Jesús sobre el reino de Dios con la historia de la actuación de Dios con respecto a Jesús. De ese modo esa predicación se convierte en

predicación de gracia»⁶. Desvelar el reino de Dios como elemento dinamizador del Evangelio es la puerta que abre a la comprensión honda de estas instrucciones. Y, desde ahí, se puede proyectar al campo social.

Además, tenemos la certeza de que las instrucciones están ordenadas en modo seriado, cargando el sentido sobre la última de ellas, el alborear del reino (caps. 24–25). Desde la presentación del «programa» (caps. 5–7), pasando por el núcleo de la misión (cap. 10), las venas ocultas del reino (cap. 13), y el gran trabajo del reino que es acompañar la vida de los frágiles (cap. 18) hasta llegar a ese alborear que no es otro que las pobrezas socorridas. Es en esa progresión donde se puede intuir el dinamismo mateano y sus pretensiones. El reino está en el subsuelo. En la superficie, la persona de Jesús, sin la que las orientaciones de Mt no tendrían soporte. Nosotros tomaremos la primera y la última de las instrucciones, la puerta y el culmen. Ello nos dará una idea más cabal de los contenidos sociales del primer evangelio.

1. La economía de la justicia (Mt 5–7)

Una lectura de textos complejos y atomizados se puede resolver encontrando perspectivas generales siempre que, en su aplicación, se sea suficientemente flexible para no encasillar todos y cada uno de los asertos. Nosotros elegiremos para releer el sermón del monte la perspectiva de la opción voluntaria de las pobrezas y su compleja problemática. Otros autores lo señalan en sus introducciones: «La actividad mesiánica y salvadora de Jesús se despliega en vista de la constitución de una sociedad nueva, “el reino de Dios” o comunidad mesiánica, formada por hombres que renuncian a toda ambición de poder o de dinero y asumen la persecución de que van a ser objeto por parte de la sociedad injusta (5,3.10; 16,24)»⁷. Es una opción con tremendas consecuencias, las de la economía de la justicia.

Esto aparece en el primer aserto del sermón: «Dichosos los que eligen ser pobres» (*Makarioi hoi ptôjoi tô pneumati*: Mt 5,3). En ese *tô*

pneumati está la clave: «por su espíritu», por su propia decisión, por su voluntad. Hay un componente de opción clara y decidida en su espíritu. No se indica tanto su condición económica o social, sino su opción por el lado de las pobrezas, su creciente proceso para ir echando su suerte «con los pobres de la tierra»⁸. No se trata tanto de «ser» pobre cuanto de «ir siendo pobre», de ir tomando como propias las causas de los pobres con todas las consecuencias, lo que llevará a modificar la idea de la propia economía y la de la sociedad. En esa opción radica el sueño de la economía de la justicia. Para hacer posible tal sueño, se hace una promesa de liberación a quien se lance por tales derroteros: podrán encarar su sufrimiento (v. 4), se restituirá su libertad (v. 5), gozarán de las hermosas consecuencias de una vida en justicia (v. 6). Desde ahí se define la tarea del grupo cristiano que va haciendo la opción por la pobreza: prestar ayuda (v. 7), conducta sincera (v. 8), propuesta de una paz basada en la justicia (v. 9). La persecución (v. 10) será la confirmación del buen camino: el lado inhumano de la sociedad no tolera las opciones por las pobrezas; le va en ello su supervivencia.

Desde esta perspectiva se puede ir leyendo el resto de la primera de las instrucciones. Para mantenerse en la opción se precisa la resistencia de quien no duda en valorar la causa de la justicia: esa tenacidad se refleja en la metáfora de «la sal» (*Hymeis este to halas tês gês*) que sala siempre y de «la luz» (*Hymeis este to phôs tou kosmou*) que lucha con las tinieblas (Mt 5,13-16). No se crea que la posibilidad de una economía de justicia pertenece a las utopías inalcanzables. No, se cumplirán las promesas, porque llevan dentro el anhelo de esa justicia. En ello se juega la «fidelidad» (*Hê dikaiosynê*) del seguidor (Mt 5,17-20).

Para hacerse una idea del cambio revolucionario que conlleva la economía de la justicia se precisa una fuerte corrección que afecta a la Ley y su interpretación. De ahí la serie de antítesis correctivas (Mt 5,21-48). El aserto final encierra el secreto de esta nueva perspectiva: «Sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo» (*Esesthe oun hymeis teleioi hôs ho patêr hymôn ho ouranio teleios estin*: Mt 5,48). El quid está en el adjetivo *teleoi*. La interpretación en línea de una

perfección mayor que la de la Ley no haría justicia al componente fuertemente antitético del discurso mateano⁹. Si se lee el adjetivo como personas íntegras, buenas del todo, ese es, justamente, el cambio de perspectiva: trabajar en la línea de la bondad humana, de la justicia plena, es lo que asemeja el comportamiento humano al del Padre. Por eso mismo, la economía de la justicia es el campo privilegiado de crecimiento en bondad, de asemejarse al Padre que es «bueno del todo» (*Teleios*).

Dinamitada la perspectiva de la perfección que la Ley perseguía inútilmente, se dinamitan también los mecanismos religiosos tipificados en la clásica tríada limosna-oración-ayuno. La manera de reorientar estos dinamismos que tienden a ser centrípetos convirtiéndose en un fin es hacerlos «en lo escondido» (*En tō kryptō*: Mt 6,4.6.18). Los trabajos por la justicia, que son trabajos de bondad, publicitados, pierden el sentido o, peor, se orientan a la propia gloria, no al bien del otro. Una piedad vuelta sobre sí misma no colabora al triunfo de la justicia y encubre múltiples desajustes sociales, además de ser un formidable engaño, una «hipocresía» (*Hoy hypokritai*: Mt 6,2.5.16), uno que pretende engañar a quien le mira.

La opción por la economía de la justicia demanda una serie de requisitos, no viene por su pie, hace falta un proceso que se concrete en comportamientos cotidianos. Uno de ellos, sencillo y esencial, es tener controlado el ansia de almacenar como raíz de sentido personal o social. El almacenaje, el acaudalamiento como factor de dominio social ha sido un arma eficaz desde los tiempos del neolítico, en que las sociedades devinieron en modos agrarios de organización social. Ese mecanismo, la excesiva «preocupación» (*Mê merimnate*: Mt 6,25.28.31), bloquea la opción por las pobrezas y con ello el dinamismo de la economía de la justicia. Para ello propone las dos «parábolas ecológicas» en que las criaturas aleccionan al humano: los pájaros trabajan para buscarse el sustento, pero «no almacenan» (*Oude synagousin eis apothêkas*: Mt 6,26); los lirios trabajan para extraer de la tierra los nutrientes que los alimentan, pero «no tejen» (*Oude nêthei*: Mt 6,28). Moderar las excesivas preocupaciones económicas es

condición *sine qua non* para entender y vivir la economía de la justicia¹⁰.

Por otra parte, la oración confiada (Mt 7,1-12) y la evidencia de que uno se la juega en las obras (Mt 7,13-8,1) son el remate de esta profunda reorientación que el evangelio de Mateo quiere dar al comportamiento del seguidor y que conlleva una gran carga social. Efectivamente, el motivo del discernimiento en cuanto a la aceptación del mensaje de Jesús es el comportamiento social, el camino que se va construyendo dando fe al anhelo de la economía que se asienta sobre la justicia, base del reinado de Dios.

DERIVACIÓN: *La lucha por la igualdad económica*

El papa Francisco ha estigmatizado con duras palabras la «economía que mata»: «Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”. Esa economía mata»¹¹. ¿Hay que tomar estas palabras en serio o es un dura metáfora a la que no se le otorga más importancia que su carga literaria? Un buen lector del sermón del monte ha de tomar estas expresiones en el sentido más literal posible: el modelo económico neoliberal, que es el que nos invade, es un asesinato de inmensas proporciones en el sentido más real de la palabra y un formidable ecocidio¹². La economía de la exclusión es asesina en sus conceptos más básicos.

En muchas ocasiones Francisco ha denunciado la enfermedad de la economía, que es la progresiva transformación de los empresarios en especuladores cuando el objetivo de sus beneficios pasa por encima de las personas. Es el resultado de una economía sin rostro, despiadada, cuyos reglamentos y leyes pensados para los no honrados terminan por perjudicar a los honrados¹³. El perverso fruto de estos dinamismos sociales es la desigualdad económica y sus terribles secuelas. Por eso, el quid de la economía que mata hay que situarlo hoy en el tema de la desigualdad. Conecta ese tema directamente con el acaudalamiento del que hemos hablado comentando Mt 6,25ss y

pone carne y rostro a la opción por la pobreza que abre el sermón del monte.

La vida bajo la desigualdad tiene una serie de consecuencias innegables. La primera de ellas es, simplemente, que acorta la vida: los países bajo la pobreza tienen medias de vida muy bajas y en los países ricos el alargamiento de vida en las capas sociales pobres o con poca educación es mucho más lento que en el resto de la población¹⁴. La segunda consecuencia afecta sobre todo a los niños, y es el retraso en el crecimiento como secuela de la malnutrición infantil. «Casi la mitad de los niños indios menores de cinco años sufren esa condición, al igual que el 40 por ciento de los niños de África subsahariana y de Indonesia»¹⁵. Efectivamente, la malnutrición masiva tiene un tremendo impacto en el desarrollo humano. ¿Cómo va a tomar cuerpo el aserto de Mt 5,48 sobre la bondad acabada en la persona que llega al techo de sus posibilidades si estas se cercenan desde la infancia?

Hay que considerar también las puertas de la exclusión, que son las puertas que llevan al abismo de la desigualdad. La primera es la desmembración social porque la desigualdad de recursos desgarr a los pueblos por las costuras de clase. Se ve cada vez como normal que, a veces en el breve espacio de una zona de la ciudad, convivan los muy ricos en sus apartamentos de lujo y, a pocos metros, están las casas de chapa de los más pobres. Las ciudades se han convertido en núcleos de desigualdad. La violencia urbana no es ajena a esta desmembración. En segundo lugar hay que reconocer la cultura del despilfarro, que también el papa Francisco ha censurado con rigor¹⁶. Es socialmente proverbial el despilfarro militar no solamente en los países ricos, sino con frecuencia en los más frágiles¹⁷.

Adela Cortina sugiere cuatro propuestas para reducir la desigualdad, ya que la elevada desigualdad hace imposible el logro del crecimiento, porque es falsa la dicotomía entre las políticas que promueven el crecimiento y las que promueven la igualdad¹⁸. En primer lugar, se trataría de hacerlo por medio de la erradicación de la pobreza, ya que existe una relación positiva entre esta y la mejora de la distribución. Y

todo ello basado en el derecho a una vida sin pobreza. Condición *sine qua non* es la erradicación de la corrupción, porque «la corrupción no es solo una práctica inmoral en sí misma, sino que tiene consecuencias letales para la igualdad de oportunidades de la ciudadanía y para el crecimiento»¹⁹. Urge, pues, apostar por la eliminación de la economía clientelar, la apuesta por la economía real y por el refuerzo de las políticas sociales. En segundo lugar se trata de unir el poder de la economía con los ideales universales en un mundo globalizado. En esa dirección caminan los Objetivos de Desarrollo del Milenio y los Objetivos del Desarrollo Sostenible. En tercer lugar habría que asumir la responsabilidad social empresarial que prefiere la cooperación al conflicto para que se logre el beneficio de todos los afectados por la actividad empresarial, no solamente el beneficio de los empresarios. En cuarto lugar sería bueno promover el pluralismo de los modelos de empresa, ya que está comprobado que no solamente pueden generar riqueza, a lo que está llamada toda empresa, sino también igualdad. Finalmente, la empresa y la economía habrían de aceptar las distintas motivaciones de la racionalidad económica, porque «actuar solo por el autointerés es suicida, son también esenciales la reciprocidad y la cooperación, la capacidad de sellar contratos y cumplirlos, generando instituciones sólidas»²⁰. El ideal que mezcla el *homo oeconomicus* con el *homo reciprocans* es algo que está inserto en la idea de justicia que observamos en el sermón del monte, que quizá haga más hincapié en este segundo debido a su carga religiosa y moral.

Percibimos, pues, cómo la lectura social potencia al texto bíblico. Hay entre sociedad y texto una mutua iluminación. Y de esta manera se alimenta la mística necesaria para seguir en la lucha por una igualdad económica, ya que el logro de la misma queda aún lejano²¹.

2. El alborear del reino (Mt 25,31-46)

Todos los autores, aun proponiendo estructuras diversas del evangelio de Mateo, coinciden en que la sección 24,1–25,46 es un

bloque de componente apocalíptico que quiere presentar al lector del evangelio, por medio de la catequesis a los discípulos, el horizonte al que tiende la propuesta de Jesús, el horizonte del reino. «No se trata, como en Marcos, de una enseñanza esotérica reservada solo a algunos discípulos, sino que se dirige a todos ellos y, a través de ellos, a los lectores del evangelio»²². Este gran bloque tiene tres partes: los signos precedentes a la venida del Hijo del hombre (Mt 24,1-31); las tres parábolas de personajes que esperan a alguien que se retrasa (Mt 24,32-25,30); la escena final sobre el alborar del reino (Mt 25,31-46).

Esta escena final es una composición propia de Mateo y secularmente soporta la denominación de «juicio final»²³. Sin embargo, nosotros creemos que, aunque el autor no cuestione para nada el imaginario del juicio final, que le viene muy bien para desarrollar su construcción literaria, yendo más al fondo, se trata de una «profecía ética»: «Mateo evoca aquí la venida del Hijo del hombre para señalar la importancia “última” de los actos de amor, es decir, de la ayuda prestada a *los más pequeños*»²⁴. La ética pone a su servicio la cristología y la escatología, por lo que «la presencia de Jesús en cada ser humano es la clave de la ética de Mateo»²⁵.

En consonancia con la línea de esta reflexión, nosotros veremos en esta narración singular el alborar del reino, el momento en que, si se dan las condiciones de amparo necesarias, el reino comienza a funcionar. Adelantando lo que diremos en las derivaciones de este texto, podemos decir que tiene que ver con temas relativos a la misericordia económica, a los comportamientos relativos a la solidaridad, a los planteamientos socializadores de los bienes que se tengan. Esta perspectiva económica, en sentido amplio, es decisiva para la correcta comprensión de un texto de componente ético. De lo contrario, tal ética se vacía de contenido.

La nota inicial de que en la escena se ven concernidas «todas las naciones» (*Panta ta ethnê*: Mt 25,32) está indicando la amplitud del planteamiento que supera las fronteras de lo religioso. La ética económica de la compasión no es algo privativo de tal o cual religión,

sino que afecta a toda persona y de toda persona se espera. Es decir, el alborear del reino no es una cuestión religiosa, sino social.

La figura del rey que habla de «heredar el reino preparado» (*Klêronomêsate ten hêtoimasmenên hymin basileian*: Mt 25,34) está indicando que se alude a la finalidad del Evangelio: ¿cómo se hereda el reino? ¿Cuándo la herencia del reino comienza a ser efectiva? La respuesta es clara: cuando funcionan los mecanismos de amparo económico humano. Efectivamente, el paradigma «hambre... comer/sed... beber/forastero... acogida/desnudez... vestido/enfermedad... visita/cárcel... visita» dibuja un mapa donde se ordenan las necesidades físicas (hambre, sed, desnudez) y las sociales (extranjería, cárcel). Hay que decir que la doble serie (física, física, social) pone el acento sobre la social: extranjería, cárcel. Quizá se esté apuntando al necesario cambio de estructuras sociales para que el reino alboree.

Un dato sorprendente que sugiere una cristología al servicio de la ética es que los agentes de humanidad no lo han hecho por razones religiosas. No han «visto» en el socorrido a Jesús ni a Dios, sino que han visto, simplemente, a la persona necesitada. De ahí su extrañeza y su pregunta: «¿Cuándo te vimos?» (*Pote se eidomen*: Mt 25,37). La razón de la actuación ética es, únicamente, la persona. Por eso, el rey tiene que desvelar el misterio de lo humano: tras toda actuación humanitaria, el «beneficiario» no es solamente la persona en necesidad, sino que, de alguna manera, se socorre al mismo Dios, o a Jesús, que asume aquí la representación de lo divino. Esto es decisivo para configurar una ética económica humanizadora.

El desvelamiento del misterio del socorro al débil es el desvelamiento del misterio del reino: hacer el bien a los hermanos «insignificantes» (*Tôn elajistôn*: Mt 25,40) es hacerlo al Dios que promueve la nueva sociedad del reino. Es decir, contribuir a que los «insignificantes» signifiquen algo es hacer que el reino alboree. Este comienza a funcionar cuando se ponen en pie mecanismos de amparo social y económico que lleven a que toda persona, por razones de dignidad, tenga un sitio justo e igualitario en el banquete de la vida.

Esto no va a venir por su pie, sino que es preciso construir estilos de vida económicos y sociales que posibiliten este logro inmenso. Se trata de descubrir algo que pertenece al querer de Dios y que es una conquista de lo humano: la evidencia de que la vida da derecho a la dicha histórica, por muchas que sean las limitaciones con las que tenga que luchar.

La repetición en la cara negativa del relato con los de «izquierda» contribuye a ayudar a la comprensión pedagógica del relato y a mantenerlo en la memoria con más facilidad (vv. 41-46). La pedagogía negativa que manejan, sobre todo en el v. 46, ha de ser traducida hoy por una decidida catequesis en favor de la opción por las pobrezas, dejando de lado el tradicional hincapié que se ha hecho en el tema del juicio como herramienta de conversión por vía del temor²⁶.

DERIVACIÓN: *Hacia unas estructuras económicas de amparo*

La primera de las derivaciones de esta reflexión que versaba sobre el programa del reino (Mt 5–7) hablaba sobre la economía de la igualdad. Volvemos, de nuevo, al marco de lo económico para cerrar el ciclo de las cinco grandes instrucciones del evangelio de Mateo. Con ello estamos queriendo decir que una lectura social del texto bíblico incide de manera directa en asuntos económicos, ya que estos afectan de lleno a las utopías del Evangelio, y sin reflexión económica el Evangelio se reduce a una ética religiosa con mucho peligro de desviación.

Posiblemente nunca hayan existido arcadias felices donde cualquier persona, por el hecho de serlo, sea considerada en su dignidad. Lo más probable es que el logro de la igualdad, por consideración de la dignidad, sea un constructo social. Con lo que se quiere decir que, si se anhela tal consideración para toda persona, hay que trabajar afanosamente para que, al final, se pueda ir llegando a ese nivel de relación humana. El Evangelio, desde la perspectiva de Jesús, quiere aportar su parte a tal logro. Por eso, cuando decimos que en el texto

bíblico la escatología y aun la cristología se supeditan a la ética, no las estamos rebajando, sino haciéndolas motor del trabajo ético.

Trabajar los mecanismos sociales de amparo tiene el riesgo de que tales mecanismos se conviertan en un fin en sí mismos. Eso pasa, con frecuencia, con los planteamientos religiosos. Es fácil que a una actitud así acompañe un paternalismo que impide el amparo real que se pretende. Al estar lejana la espiritualidad de la dignidad y al poner como centro las exigencias religiosas, el amparo se transforma en algo que complace a quien lo obra y no dignifica a quien lo recibe²⁷. A pesar de tales riesgos, la necesidad de amparo social sigue acompañando el camino humano.

Otro riesgo que hay que sortear es aquel que considera el amparo económico como una realidad menor o incompleta respecto al amparo espiritual. Es lo que glosan ciertos autores descontextualizando textos papales como EG 200, donde se dice que «la opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria»²⁸. Con ser esto cierto, la aporía de la aporofobia no se trabaja en modos estancos sino globales, considerando el todo de la existencia y, desde ahí, la necesaria mejora de las estructuras económicas de las que depende la vida humana.

Para conjurar ese personalismo es por lo que habrá que ampliar la lectura de esta clase de textos con el componente social y económico que, quizá, no está en primera línea de preocupación del texto mateano que glosamos. Esta ampliación no desvirtúa el sentido del texto, sino que lo subraya y lo amplía, acentuando su valor.

Las nuevas teorías económicas (la economía del bien común, la de la sobriedad feliz, la del decrecimiento, etc.) pueden ser herramientas de amparo que den solidez a los anhelos mateanos. La certeza de que son teorías que se cumplen, aunque sea en niveles aún pequeños, ha de confirmar que los anhelos de amparo social a los que apunta la utopía de Jesús son realidades alcanzables para el trabajo humano.

Hay quien propugna que hoy es el momento de inocular a la economía pura y dura el componente de la humanidad: «Es posible una economía con rostro humano, y esta hora es la definitiva para que seamos responsables por el otro» (B. Kliksberg). Para ello es preciso recorrer un proceso: del *homo oeconomicus* al *homo oeconomicus humanus*. Es lo que muchos llaman economía humana, sostenible, racional, etc. «Durante un siglo, la imagen del ser humano racional era el fundamento de su pensamiento. Ahora los investigadores derrumban este fundamento homogéneo y construyen otro. Uno no tan ordenado y compacto, sino más bien una obra heterogénea llena de imperfecciones, ranuras y grietas. Su ventaja inapreciable es que se aproxima más al mundo económico moderno y nos ayuda a entenderlo y a movernos en él. Los investigadores ya no nos presentan al *Homo oeconomicus* como un ideal racional que emulamos sin éxito o que rechazamos indignados. Más bien, nos presentan un reflejo en el que nos podemos encontrar, un tipo de *Homo oeconomicus humanus*. Ya es hora de una revolución desde abajo. Ella hará que la economía vuelva a ser excitante, interesante y cercana a la vida y a la experiencia»²⁹. Incluso más, es preciso desvelar en tal racionalidad los elementos de una incipiente pero real fraternidad. El texto de Mateo y sus instrucciones ya apuntaban a algo de esto en su estrato más profundo. Solamente así puede ir alboreando el reino.

II

La soñada igualdad: Marcos

El Jesús del evangelio de Marcos, a diferencia de lo que ocurre en Mateo y sobre todo en Juan, donde se revela «en discursos», «se va revelando en su acción y en sus respuestas ocasionales»³⁰. Es decir, su discurso ideológico parte de la vida y apunta a ella. No por ser «fragmentario» resulta menos profundo. «En su vida no aparece un plan preconcebido, sino un intercambio continuo con la realidad que le rodea, un diálogo de acción y palabra»³¹. Es desde estas constataciones desde donde se puede ir pensando en una valoración social del evangelio de Marcos en general y de la sección 9,30–10,31 en particular.

Nos hallamos ante un catequesis, más o menos articulada, de componente social. Es cierto que estos textos tienen sus paralelos en los otros dos sinópticos. Pero en Mc hay una cierta articulación, una especie de orden que los hace aún más elocuentes. De salida, llama la atención que una catequesis de Jesús a «los discípulos» no tenga contenidos religiosos, sino sociales. En la más pura tradición religiosa del judaísmo, el adoctrinamiento religioso era imprescindible. Jesús adoctrina con la vida, con comportamientos sociales. Una certeza más para intentar lecturas sociales del NT. Y, para hacernos mejor una idea de la envergadura social de estos textos, tomaremos el punto de