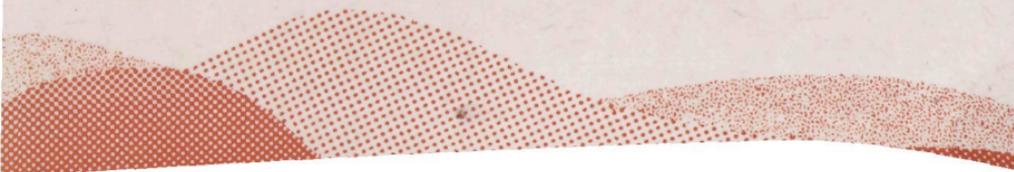


**EL  
DISCERNIMIENTO  
CRISTIANO**

**POR UNA CONCIENCIA CRITICA**

**VERDAD  
E  
IMAGEN**



VERDAD E IMAGEN

87

JOSE M. CASTILLO

EL  
DISCERNIMIENTO  
CRISTIANO

Por una conciencia crítica

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1984

## CONTENIDO

### *Introducción*

1. Punto de partida: la libertad del cristiano . . . . .	9
2. El discernimiento en la vida cristiana . . . . .	41
3. La disposición necesaria para el discernimiento . . . . .	59
4. La experiencia del discernimiento . . . . .	79
5. Los frutos del Espíritu . . . . .	105
6. El discernimiento de Jesús y nuestro discernimiento . . . . .	127
<i>Conclusiones</i> . . . . .	151

© Ediciones Sígueme, S. A. 1984  
Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN 84-301-0927-7  
Depósito Legal: S. 573-1984  
Printed in Spain

Fotocomposición e impresión:  
Industrias Gráficas Visado  
Hortaleza, 1 - Teléfono 24 70 01  
37001 Salamanca, 1984

# Introducción

*Este libro pretende responder a una pregunta elemental: ¿Cómo puede y debe un creyente saber lo que tiene que hacer para proceder rectamente y agradar a Dios en todo momento? Y la respuesta, que este libro ofrece, es que cada cual debe buscar lo que agrada a Dios mediante el discernimiento personal, en la propia conciencia del creyente y a partir de su fe.*

*Pero esto necesita alguna explicación, ya de entrada. Con frecuencia, se acusa a la moral católica de estrechez y legalismo, hasta el punto de resultar, para muchas personas, una moral opresora y anticuada, intransigente, enemiga de la libertad y del auténtico desarrollo de la persona<sup>1</sup>. Y la verdad es que quienes se quejan de esas cosas tienen buena parte de razón. Por eso se comprende la reacción extrema que representó, hace más de treinta años, la llamada moral de situación: nada de leyes, nada de normas o de principios absolutos y universalmente válidos, etcétera<sup>2</sup>. Era la postura diametralmente opuesta a la anterior. Una postura que llevaba consigo el peligro casi inevitable de disolver el comportamiento ético de las personas en la más completa anarquía. De ahí que los teólogos y moralistas han tenido que afrontar, en los últimos tiempos, la delicada tarea de liberar a la conciencia creyente*

1. Cf. sobre este punto: B. Forcano, *Una moral liberadora*, Madrid 1981, 25-36. Y también E. López Azpitarte, *Praxis cristiana* I, Madrid 1980, 351-354.

2. Sobre la *ética de situación*, cf. la considerable bibliografía que aduce W. Molinski, *Ética de situación*, en *Sacramentum mundi* II, Barcelona 1972, 949-951. Más reciente, véase E. López Azpitarte, *o. c.*, 354-355.

de la antigua opresión injustificada, pero salvando, al mismo tiempo, los principios irrenunciables de un comportamiento que pretenda ser auténticamente humano y coherente con las exigencias de la fe.

Pero el problema está en cómo proceder, en concreto y en la práctica, para salvar y asegurar lo uno y lo otro. Es decir, ¿cómo actuar, en las situaciones concretas de la vida, para que, por una parte, la conciencia se sienta realmente liberada de todo lo que es opresión indebida, y, por otra parte, eso no degenera en el libertinaje y en el más completo desorden moral?

La respuesta, que los autores del nuevo testamento dan a esta pregunta, es muy clara: el discernimiento personal de la voluntad de Dios, de acuerdo con las exigencias de la fe, representa, a un tiempo, la más completa liberación interior que puede vivir un creyente, y la exigencia más radical que brota del mensaje de Jesús de Nazaret. Lo cual, por lo demás, no es sino seguir fielmente el mismo espíritu del propio Jesús.

En efecto, por los evangelios sabemos perfectamente hasta qué punto Jesús fue un profundo innovador y un radical liberador en su pueblo y en su tiempo. Pero la renovación y la liberación de Jesús no se quedó en la superficie. Fue hasta el fondo de las cosas, de la vida y de las personas. "Os han enseñado que se mandó a los antiguos... Pues yo os digo" (Mt 5, 21-22. 27-28. 31-32. 33-34. 43-44). Esta contraposición, afirmada por cinco veces seguidas, expresa claramente por dónde va el espíritu de Jesús: él no pretende hacer la ley más dura, más pesada y oprimente. Lo que Jesús pretende es sacar las consecuencias que brotan de un principio mucho más radical y exigente: el bien del hombre y la creación de una sociedad nueva donde rijan las relaciones humanas que brotan del amor mutuo. En lugar de la casuística, Jesús requiere la limpieza del corazón, la actitud del verdadero amor a los demás y el trabajo por la paz, manifestación de esa actitud<sup>3</sup>. Por eso se comprende lo que el lector tendrá ocasión de ver ampliamente en el último capítulo de este libro: Jesús fue desconcertantemente liberal en algunas cosas y asombrosamente exigente en otras. Por eso, se comprende el desconcierto que produjo su predicación y su conducta. Como se comprende también el entusiasmo apasionado que suscitó en

3. Cf. J. Mateos - F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid 1981, 62-63.

otras personas. Para unos fue un escandaloso y un blasfemo, un libertino y un alborotador, mientras que al mismo tiempo hubo quienes lo dejaron todo por irse con él y acompañarle hasta donde fuera necesario.

Ahora bien, la conducta del cristiano tiene que ser un reflejo, lo más perfecto posible, de lo que fue la conducta de Jesús. Y tiene que ser, por eso, una conducta que para unos resultará escandalosa, mientras que para otros será sencillamente apasionante. Algo, sin duda, extraño, que muchas veces llamará la atención. Una conducta más liberadora que todos los proyectos liberadores de este mundo. Y al mismo tiempo una conducta más exigente de lo que seguramente nadie puede sospechar.

Pero, ¿cómo llegar a eso en concreto? He ahí la función del discernimiento cristiano en la vida y en la conciencia de los creyentes.

Por otra parte, a partir de lo que acabo de indicar, se comprende el sentido que tiene el subtítulo de este libro: Por una conciencia crítica. Es decir, por una conciencia que no esté modelada según los intereses y exigencias del sistema establecido. Por lo tanto, una conciencia que sea capaz de enjuiciar, pensar por sí misma, ver la vida a fondo y actuar con la libertad que siempre tiene que caracterizar a los hijos de Dios. En este sentido, es importante tener en cuenta que, a veces con razón, se acusa a la moral de servir de principio integrador de la gente en el sistema de valores y pautas de comportamiento que se consideran como normales en una determinada sociedad. Quiero decir: hay quienes piensan que la moral "oficial" es una forma de ideología, que sirve para endoctrinar a la gente y hacer que los ciudadanos se comporten y piensen de acuerdo con los intereses de los que tienen, en la sociedad, la sartén por el mango. Y aunque es verdad que semejante afirmación no se puede hacer así sin más, no cabe duda que en determinadas ocasiones hay razones muy fundadas para pensar que, efectivamente, la moral ha sido utilizada por los poderosos para sacar provecho de acuerdo con sus intereses personales y de clase. Por ejemplo, se sabe perfectamente el interés y el ardor con que los predicadores del siglo XVIII insistieron en que la virtud consiste en el orden<sup>4</sup>. Obviamente esta idea venía muy bien a quienes

4. Para este punto, véase el excelente estudio de B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México 1943, 282 s.

*se sentían amenazados en sus intereses de poder y de privilegio. Porque era el principio ideológico que venía a legitimar la división de la sociedad en distintas clases sociales y el mantenimiento de cada cual en la clase en que le había tocado vivir. Un ejemplo nada más en este sentido. El jesuita Bourdaloue decía en uno de sus sermones:*

Cuando Dios creó el mundo y fue su voluntad que en él se formase una sociedad de seres humanos que debían convivir y estaban destinados a mantener un comercio recíproco, resolvió en su omnisciencia, que por fuerza nos arranca la más alta admiración, lo conveniente de que hubiera diversas clases, y adjudicó a cada una de ellas determinadas funciones y deberes. En razón del decreto de la providencia divina, están los unos colocados más altos, mientras que los demás están subordinados a éstos primeros, habiendo situaciones llenas de brillo y de gloria y otras de grado inferior. Pero todas tienen por regla la divina sabiduría; todas ellas son necesarias para mantener la paz sobre la tierra y el buen orden. Pues si no hubiese estas diferencias, en virtud de las cuales tienen los unos el poder de mandar, mientras que los demás pasan su vida en sujeción, en virtud de las cuales el uno aparece nimbado de todo brillo, mientras que el otro permanece en la oscuridad, ¡qué trastorno no se experimentaría en el mundo, qué no vendría a ser de la sociedad humana!<sup>5</sup>

*Ejemplos como éste se podrían citar por docenas, tanto en los predicadores del siglo XVIII francés, como en los españoles del XIX. En definitiva, todos ellos tendían a lo que, con toda claridad, dice el mismo Bourdaloue:*

Fue necesario que hubiera diversas clases y, ante todo, fue inevitable que hubiera pobres, a fin de que existieran en la sociedad humana obediencia y orden.<sup>6</sup>

*Más claro no se podía decir. Y lo que aquí indicamos en cuanto a las clases sociales y las diferencias entre ricos y pobres, se podría también decir en cuanto al uso y abuso que se ha hecho de la resignación y la paciencia, la humildad y la obediencia, el aguante ante los sufrimientos y otras cosas por el estilo.*

*Pero no es éste el momento de hacer una crítica a los manejos y falsas utilizaciones que se han hecho de la moral católica. Ello nos llevaría demasiado lejos y, desde luego,*

*nos sacaría de los límites de esta introducción. Por eso, baste con lo dicho para indicar hasta qué punto es necesaria y hasta urgente la formación de los cristianos en una mentalidad auténticamente crítica, sanamente crítica. No para que de esa manera desprecien a la moral, sino justamente para que se consiga todo lo contrario: la lucidez de la fe, que nos orienta y nos impulsa por el auténtico camino a seguir por la vida, para proceder en todo rectamente y de acuerdo con las exigencias de nuestra fe en Jesucristo.*

5. O. c., 282.

6. O. c., 285. Por lo que se refiere a España, ha estudiado este asunto, J. A. Portero, *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza 1978.

## Punto de partida: La libertad del cristiano

Empezamos con una pregunta elemental: ¿por qué nos tenemos que plantear los cristianos este tema del discernimiento? O dicho de otra manera, ¿cuál es el verdadero sentido y la razón de ser de eso que llamamos el discernimiento cristiano?

El punto de partida de todo lo que vamos a ver en este libro es el tema de la libertad. Concretamente la libertad con respecto a la ley religiosa. Porque, como enseguida vamos a ver, el cristiano ha sido liberado por Cristo de la esclavitud que comporta el sometimiento servil a la ley. Pero, si eso es así, se plantean lógicamente varias preguntas, que resultan decisivas en todo este asunto. Porque, en primer lugar, ¿de qué ley se trata cuando hablamos de la libertad cristiana con respecto a la ley? En segundo lugar, ¿qué es lo que, en concreto, lleva consigo esa libertad? ¿es que el cristiano puede hacer a su antojo cuanto le venga en gana? Pero, si la libertad no se ha de entender de esa manera arbitraria y casi salvaje, entonces ¿cómo se tiene que entender la libertad de los cristianos? Por otra parte, es obvio que en toda sociedad humana tiene que haber determinadas normas o leyes que regulen la convivencia de los ciudadanos y protejan los derechos de todos. Pero, entonces, ¿cómo se ha de compaginar eso con el principio de la libertad que es propia de los creyentes? Más aún, en este mismo capítulo vamos a ver hasta qué punto y en qué sentido se puede y se debe decir que la ley religiosa no es para los creyentes el criterio y el camino que les conduce hacia Dios. Pero, como es lógico, a partir de ese planteamiento se nos formula una cuestión, que es central en la vida cristiana: si la ley religiosa no es el criterio y el camino que nos conduce hacia Dios, ¿dónde

podemos los cristianos encontrar ese criterio y ese camino? Las páginas de este libro intentan demostrar que, para nosotros los cristianos, el criterio y el camino de nuestro encuentro con Dios está en el discernimiento. Pero antes de hablar del discernimiento, tenemos que explicar algunas cosas con respecto a la libertad.

### 1. Libertad, ¿de qué ley?

Cuando aquí hablamos de la libertad de la ley, se entiende esta ley en un sentido suficientemente concreto y delimitado, a saber: como la voluntad preceptiva de Dios, expresada en un código legal y en cuanto determinante definitivo y último de la conciencia humana. Por lo tanto, cuando aquí hablamos de la libertad de la ley, no se trata directa y propiamente de la ley civil, sino de la ley religiosa. Y se trata de la ley religiosa en cuanto normativa exterior a la persona, que debe regular el comportamiento humano. Por consiguiente, cuando aquí decimos que el cristiano está liberado de la ley, no pretendemos afirmar que el cristiano esté liberado de toda posible exigencia, sino justamente todo lo contrario: precisamente porque no tiene sobre sí la imposición de un precepto, expresado en un código legal, por eso exactamente la exigencia que debe vivir el creyente es ilimitada, porque es la exigencia del amor a Dios y del amor al prójimo. Pero bien sabemos que las exigencias del amor no son algo exterior a la persona, sino que brotan de la persona misma. Y no son algo limitado y circunscrito por la normativa de un código, sino que son algo tan ilimitado como el bien y la felicidad de las personas.

Desde este punto de vista, se puede decir que, con la venida de Cristo, la ley religiosa se interioriza para los creyentes, en cuanto que ya no es algo exterior a ellos mismos, sino que brota de su intimidad más profunda, de su propio corazón. En este sentido, el profeta Jeremías había anunciado la característica típica o peculiar de la nueva alianza:

Así será la alianza que haré con ellos,  
después de aquellos días,  
—oráculo del Señor—:  
Meteré mi ley en su pecho,  
la escribiré en sus corazones;  
yo seré su Dios,  
y ellos serán mi pueblo (Jer 31, 33).

La nueva alianza es distinta de la antigua por su interioridad: en vez de escribirse en tablas de piedra, se inscribe en el corazón. Por otra parte, el nuevo testamento afirma que precisamente en esas palabras de Jeremías se expresa lo típico de la nueva situación que viven los hombres a partir de la venida de Cristo (Heb 8, 7-13).

Por otra parte, es importante recordar, ya desde ahora, que en toda sociedad formada por hombres es inevitable y es necesario que existan ciertas reglas, normas o pautas de conducta, que sirvan para organizar la convivencia y para defender los derechos de todos, sobre todo los derechos de los más débiles. Eso ocurre en la sociedad civil. Y ocurre igualmente, al menos en cierta medida, en la sociedad religiosa o, si se prefiere, en el interior de las instituciones religiosas. Ahora bien, si esas reglas o normas de conducta son necesarias para organizar la convivencia, para promover el bien común, y para defender los derechos de los individuos, es evidente que el cristiano no puede considerarse liberado de tales leyes, sin más. Por el contrario, la observancia de esas leyes será normalmente el cauce adecuado para expresar y hacer realidad su respeto y su amor a los demás. Sin embargo, como vamos a ver ampliamente en este libro, esas normas o reglas de comportamiento no deberán ser el último y definitivo determinante de la conciencia. Porque, como se trata de explicar en el presente estudio, el último y definitivo determinante de la conciencia humana debe ser siempre el Espíritu de Dios mediante el discernimiento. De tal manera que el problema esencial del discernimiento consiste en ver cómo se debe armonizar, en concreto y en la práctica diaria de la vida, la interior ley de la caridad, por una parte, con las normas y preceptos exteriores, por otra.

En consecuencia, cuando aquí hablamos de la liberación de la ley, no nos referimos a lo que san Pablo llama la "ley del Espíritu" (Rom 8, 2) o también la "ley del Mesías" (Gál 6, 2), ya que con esas expresiones, como veremos más adelante, el apóstol se refiere al amor, "pues el que ama al otro tiene cumplida la ley" (Rom 13, 8). Por lo tanto, cuando aquí hablamos de la liberación de la ley, no se trata de decir que el cristiano puede incluso quebrantar los preceptos negativos (no robar, no matar, no calumniar...), que prohíben hacer daño al prójimo en sus bienes esenciales. Se trata, más bien, de todo lo contrario. Porque, como veremos ampliamente en las páginas que siguen, las exigencias que se le imponen al cristiano van indecible-

mente más allá de todo lo que se puede expresar en un código de vetos y prohibiciones.

Por lo demás, al hablar aquí de la libertad con respecto a la ley, no nos referimos a otros posibles sentidos que tiene el término *nómos* (ley) en los escritos del nuevo testamento, concretamente en las cartas de Pablo. Por ejemplo, cuando se refiere al pentateuco en general, sin hacer referencia directa al carácter impositivo de éste (Gál 4, 21; cf. Gén 16, 1-4; 21, 1-3). También cuando se hace referencia a la Escritura en general (Rom 3, 19) o a algún texto profético (1 Cor 14, 21; cf. Is 28, 11-12)<sup>1</sup>. En otros casos, la palabra “ley” (*nómos*) se especifica y se determina mediante un genitivo. Así, en Rom 3, 27 se habla de la “ley de la fe” (*nómos písteos*), en contraposición a la “ley de las obras” (*nómos érgon*). Aquí la ley es comprendida en el sentido más general de ordenación divina o régimen<sup>2</sup>. En Rom 7, 25, la “ley del pecado” es sencillamente la ley en cuanto que hace que el hombre peque.<sup>3</sup>

## 2. El miedo a la libertad

Es importante hablar de este asunto. Por una razón que se comprende enseguida. Este asunto de la libertad del cristiano con respecto a la ley ha sido ya ampliamente estudiado por los especialistas en cuestiones relacionadas con el nuevo testamento<sup>4</sup>. Y sin embargo, es un hecho que los resultados de tales estudios se han quedado almacenados en los libros,

1. Cf. W. Gutbrod, en TWNT IV, 1062.

2. Sin embargo, hay quienes piensan que la “ley de las obras” se ha de entender siempre como ley mosaica o, en general, la ley del antiguo testamento. Cf. A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968, 87; G. Friedrich, *Das Gesetz des Glaubens*, Rom 3, 27: ThLZ 79 (1954) 401-417, concretamente 414.

3. Ante todo, la ley hace que el pecado se manifieste como pecado, es decir como desobediencia a Dios. Es más, la ley vino para aumentar el pecado (Rom 5, 20; Gál 3, 19). Pero no sólo eso. En realidad, lo que pasa es que la ley hace que el hombre peque más, hasta el punto de que Pablo llega a afirmar que “la fuerza del pecado es la ley” (1 Cor 15, 56). En ausencia de la ley, el pecado está como muerto (Rom 7, 8), pero cuando viene la ley, el pecado acelera su actividad: “al llegar el mandamiento, recobró vida el pecado y morí” (Rom 7, 9). Cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca<sup>3</sup>1981, 276.

4. De la abundante literatura que existe sobre este asunto, pueden consultarse los siguientes trabajos: J. Weiss, *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus*, Göttingen 1902; E. G. Gulin, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus*: Zeitschrift f. Syst. Theol. 18 (1941) 458-461; J. Michl, *Freiheit und Bindung*, München 1950; S. Lyonnet, *Libertà cristiana e nuova lege*, Milano 1963; C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament II*, Paris 1965, 623-664; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT*, Berlin 1966; J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1972, 166-193; A van Dülmen, *Die Theologie des*

en las bibliotecas y en la cabeza de los estudiosos, pero apenas han llegado a informar y formar los criterios y las conciencias de la gente corriente, los cristianos de a pie, la gran masa de los fieles. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que existe un miedo bastante generalizado para hablar —y hablar con claridad— sobre la libertad de los cristianos con respecto a la ley religiosa. De donde resulta que la mayoría de los fieles no están enterados de la soberana libertad que Cristo les ha concedido precisamente en este asunto tan capital.

Pero, ¿por qué ese miedo a hablar de la libertad? ¿Por qué la consiguiente falta de información que existe sobre esta materia?

Hay, ante todo, una razón muy elemental y que se comprende fácilmente: las autoridades eclesiásticas no suelen ver con buenos ojos el que se hable sobre este asunto. Quizás porque existe un cierto miedo a que la gente se sienta demasiado libre dentro de la iglesia. Lo que representaría una pérdida de autoridad para obispos y sacerdotes y la consiguiente anarquía en el interior de la comunidad de los fieles. Por eso, el clero suele pensar que el tema de la libertad es una materia peligrosa, de la que lo mejor es no hablar mucho; o si se habla, hacerlo en términos tan generales que en realidad no es gran cosa lo que se viene a decir sobre el particular. De ahí que no es frecuente encontrar libros o escuchar predicaciones que hablen claramente sobre la libertad de los creyentes.

Pero hay otra razón, que es mucho más decisiva en todo este asunto. Me refiero al miedo que casi todo el mundo experimenta cuando se trata de la libertad, sobre todo de la libertad ante la ley religiosa. En efecto, por más extraño que parezca, es un hecho que la libertad constituye, a un tiempo, la aspiración más grande de la vida y el terror más profundo de las personas. Es decir, la libertad es, al mismo tiempo, lo más deseado y lo más temido de este mundo; constituye nuestra mayor fuerza de atracción y aquello que nos produce los miedos más sutiles y más profundos que podemos experimentar los mortales. Es nuestra más grande aspiración porque cada persona lle-

*Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968; H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978; G. Siegwalt, *La loi chemin de salut*, Neuchâtel 1971; F. Pastor, *La libertad en la carta a los galatas*, Madrid 1977; C. E. B. Cranfield, *St. Paul and the law*, en R. Batey (ed.), *New testament issues*, London 1970, 149 s.; J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca<sup>3</sup>1981, 221-314; G. Müller, *Der Dekalog im Neuen Testament*: Theol. Zeitsch. 38 (1982) 79-97; U. Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis*: NTS 28 (1982) 154-190.

ga a realizarse plenamente como persona cuando es plenamente libre. Pero es también nuestro terror más profundo porque la libertad enfrenta a cada persona con su soledad más íntima y más radical. De ahí el miedo a la libertad. Y la necesidad, casi compulsiva, que experimentan muchas personas de liberarse del terrible yugo de la propia libertad.<sup>5</sup>

Pero, ¿por qué la libertad es fuente de miedo y hasta de terror? Para comprender lo que significa este miedo, hay que tener en cuenta, ante todo, que aquí no hablamos de la libertad en el sentido general de la simple facultad de elegir. Ni tampoco en cuanto capacidad de hacer cada uno lo que quiere. Porque está claro que la libertad, entendida de esa manera, no es origen de ningún tipo de miedo, sino todo lo contrario, es una aspiración, una de las aspiraciones más fuertes que experimenta todo el mundo. Pero aquí hablamos de la libertad en otro sentido, a saber: en cuanto carencia de ataduras, dependencias y seguridades. En este sentido, una persona es libre cuando no se siente atada o dependiente de nada ni de nadie. Cuando, por consiguiente, no tiene su consistencia, su estabilidad y su seguridad en nada exterior o extraño a su misma persona. Cuando, por lo tanto, es una persona plenamente disponible.

Ahora bien, por poco que se piense en este asunto, enseguida se comprende que la libertad, entendida de esta manera, es el origen de los miedos más profundos y la raíz del más refinado tormento. Porque cuando a una persona le quitan sus dependencias, sus ataduras y sus seguridades, ¿qué le queda? Le queda su yo, sólo ante la vida, ante el mundo y ante el mismo Dios. Y eso es lo que nos da miedo, hasta resultarnos enteramente insoportable. Por eso, cuando a la gente le quitan los tiranos exteriores, necesita entregarse a otros tiranos. El ciudadano medio de los modernos países democráticos se ha liberado de los antiguos dictadores, pero se ha entregado gustoso en los brazos de otras nuevas ataduras: el consumo, el confort y las mil alienaciones de la sociedad actual. Como ha escrito acertadamente Herbert Marcuse:

5. Es útil leer, a este respecto, las páginas admirables que ha escrito E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires - Madrid 1977.

El alto nivel de vida en el dominio de las grandes corporaciones es *restrictivo* en un concreto sentido sociológico: los bienes y servicios que los individuos compran controlan sus necesidades y petrifican sus facultades. A cambio de las comodidades que enriquecen su vida, los individuos venden no sólo su trabajo, sino también su tiempo libre. La vida mejor es compensada por el control total sobre la vida. La gente habita en edificios de apartamentos y tiene automóviles privados con los que ya no puede escapar a un mundo diferente. Tienen enormes refrigeradores llenos de comida congelada. Tienen docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema, que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades y satisfacciones.<sup>6</sup>

Pero todo esto no es nada más que un ejemplo. El fondo de la cuestión está en que el miedo a la propia soledad y a las responsabilidades que de ahí dimanar hacen que el individuo aterrorizado busque algo o alguien a quien encadenar su yo; no puede soportar más su propia libre personalidad, se esfuerza frenéticamente por librarse de ella y así volver a sentirse seguro una vez más, eliminando esa carga: el yo<sup>7</sup>. He ahí el mecanismo en virtud del cual es posible la existencia de todos los fascismos de todos los tiempos y de todos los colores. El individuo que, en política, necesita un dictador, y que además aspira a imponérselo a los demás, en el fondo es un asustado, un asombroso indigente, que no puede soportar la carga pesada de la libertad.

Por lo demás, si en la vida social y política de los individuos es importante todo este mecanismo que venimos describiendo, mucho más lo es en la esfera propiamente religiosa de las personas. Por una razón elemental: porque la religión se refiere a los valores más esenciales de la persona; y porque además pone en juego las responsabilidades más profundas del individuo. Si para mucha gente es terrible sentirse solo ante el mundo, ante la vida y ante el propio yo, mucho más lo es sentirse solo ante Dios, que es lo mismo que sentirse solo ante la responsabilidad definitiva. He ahí la razón por la que la gente quiere a toda costa que los dirigentes religiosos digan claramente lo que hay que hacer, que manden con firmeza y, si es preciso, con dureza, y que se impongan a los fieles mediante consignas claras y órdenes terminantes.

6. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona 1968, 100-101.

7. E. Fromm, *o. c.*, 177 s.

En el fondo, se trata siempre del mismo mecanismo de evasión: mediante el sometimiento incondicional a lo que está mandado, los individuos se liberan de la pesada carga de tener que buscar lo que Dios quiere, optar entre diversas posibilidades y, sobre todo, asumir responsabilidades que no se está dispuesto a asumir. Por eso, mucha gente quiere que el papa hable claro, que sea un tipo autoritario y con capacidad de arrastre. Y por eso mismo también es frecuente oír a ciertas personas quejarse cuando el papa o los obispos no se pronuncian de manera terminante y clara. “A mí que me digan lo que tengo que hacer”, suelen decir tales personas. Lo que, en última instancia, quiere decir: “a mí que me quiten de encima esta insoportable carga de la libertad”.

De esta manera y apoyada por tales mecanismos, la ley religiosa ha venido a ocupar un puesto central en la vida cristiana. Porque, en definitiva, la ley ha llegado a ocupar el puesto que corresponde a la voz de la conciencia. Y así, la mayoría de los fieles se afanan y se preocupan por hacer lo que dictan las normas establecidas, pero se interesan mucho menos por preguntarse si su conciencia cristiana le exige mucho más. He ahí una de las razones más profundas de la espantosa mediocridad que se ha implantado en casi todos los ambientes cristianos.

### 3. ¿Defendemos la ley?

Esta pregunta resulta enteramente lógica para cualquier cristiano. Porque siempre ha habido leyes en la iglesia. Y porque, de la manera que sea, la existencia de leyes en la iglesia es un dato que pertenece a la fe, como afirma expresamente el concilio de Trento<sup>8</sup>. Por lo tanto, parece que el creyente debe siempre defender y afirmar la existencia de leyes religiosas en el interior de la comunidad eclesial.

Es más, por el evangelio de Mateo sabemos que Jesús no vino a anular, sino a dar cumplimiento a la ley y a los profetas (Mt 5, 17-18). Y san Pablo parece afirmar, en una serie de textos, el valor positivo que tiene la ley. Así concreta-

8. Ses. VI, c. 19. DS 1569.

mente en la carta a los romanos (3, 31; 7, 12. 14-16. 21-25; 8, 1-4. 7)<sup>9</sup>. Por consiguiente, ¿no está claro que el creyente, en cuanto tal creyente, debe defender la existencia de leyes en la iglesia? ¿No está claro, además, que debe defender la existencia de tales leyes en el sentido más estricto de lo que es la ley y según lo que hemos explicado anteriormente?

Para responder a estas preguntas, hay que tener en cuenta, ante todo, que, en el texto antes citado de Mateo, no se habla sólo de la ley, sino de la ley y los profetas. Y de eso se dice que Jesús ha venido para darle cumplimiento, es decir, llevarlo hasta la plenitud de su significado, ya que a eso se refiere, en el evangelio de Mateo, el verbo *plerôsai* (1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17, etc.)<sup>10</sup>. Ahora bien, según el mismo evangelio de Mateo, la ley y los profetas significan una cosa: amar a los demás como cada uno se quiere a sí mismo (Mt 7, 12). Por consiguiente, del texto de Mt 5, 17-18, lo que parece más lógico deducir es que la ley de los cristianos es el amor a los demás. Llegar a más conclusiones a partir de ese texto, es algo que resulta bastante problemático.

En cuanto a los pasajes de la carta a los romanos, hay que decir lo siguiente: para san Pablo, la ley es “ley de Dios”. En ese sentido se entienden los textos de Rom 7, 22. 25; 8, 7. Por eso, la ley es “espiritual” (Rom 7, 14) y “santa” (Rom 7, 12); y por eso también el mandamiento (*entolé*) es “santo, justo y bueno” (Rom 7, 12). Estos adjetivos, con los que Pablo califica a la ley, vienen a indicar simplemente que la ley de la que habla y a la que se refiere constantemente es la ley dada por Dios en el antiguo testamento, es decir, la ley en su sentido religioso más estricto. Pero lo que no se puede demostrar, a partir de esos textos, es que la ley, en cuanto tal ley, siga en vigor en la iglesia. Y no se puede demostrar porque, como enseguida vamos a ver, en la doctrina de Pablo hay toda una serie de textos que afirman claramente la anulación de la ley por parte de Cristo. Es decir,

9. A esta enumeración de textos hay que añadir el de 1 Tim 1, 8-11: “Sabemos que la ley es cosa buena siempre que se la toma como ley, sabiendo esto: que no ha sido instituida para la gente honrada; está para los criminales e insubordinados...”. La gente honrada, para quienes no ha sido instituida la ley (los justos), son sin duda los que han sido rehabilitados por Cristo, los que viven por la fe y no según la ley (Gál 3, 11; Rom 1, 17; 5, 19; Col 2, 20-22); estos no tienen necesidad de normas legales, porque en ellos la fe actúa por medio de la caridad (Gál 5, 6. 14; Rom 13, 8). Cf. C. Spicq, *Les épîtres pastorales* I, Paris 1969, 332. Por consiguiente, el texto apoya la idea según la cual la ley ha sido suprimida para el hombre de fe.

10. Cf. J. Mateos, *El evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 59-60.

esa ley, que es santa y buena, porque es la ley de Dios, ha sido anulada por Cristo y sustituida por algo mejor, como veremos más adelante.

Pero hay todavía dos textos, de la carta a los romanos, que interesa considerar más de cerca. En el primero de ellos, afirma Pablo que no derogamos la ley, sino que, por el contrario, la convalidamos (Rom 3, 31). ¿A qué se refiere san Pablo en este caso? Hay que tener presente que, por el contexto en donde está situado el texto de Rom 3, 31, se ve claramente que, en este caso, la palabra "ley" no se refiere a lo que Dios manda, sino en general a la enseñanza del antiguo testamento, según la cual Dios tenía el designio de rehabilitar a los hombres por la fuerza de la fe en Cristo, no por el mero sometimiento a la observancia de la ley<sup>11</sup>. Por lo tanto, en este texto la palabra "ley" no se refiere a lo que entendemos por ley en el presente trabajo, de acuerdo con lo que ya hemos explicado.

Por último, el texto de Rom 8, 1-4 parece indicar con suficiente claridad que la ley del Espíritu de la vida ha sustituido a la ley del pecado y de la muerte. Lo cual quiere decir que una ley ha sido sustituida por otra. Por consiguiente, los cristianos ya no tenemos sobre nosotros la ley del pecado, pero tenemos la ley del Espíritu. ¿Qué pensar sobre este punto concreto? Para responder a esta cuestión, hay que tener en cuenta que Pablo contrapone la "ley del Espíritu" a la "ley del pecado" (Rom 8, 2). De tal manera que entre ambas expresiones existe un paralelismo perfecto. Ahora bien, eso quiere decir que, en este caso, la palabra *nómos* (ley) no se puede entender en el sentido de una "normativa codificada que obliga al hombre", porque entonces Pablo vendría a decir que la ley del antiguo testamento era sencillamente mala y pecaminosa, en cuanto "ley de pecado". Pero eso está expresamente en contra de los elogios que hace el mismo Pablo de la ley antigua cuando la califica de "espiritual" (Rom 7, 14), "santa" (Rom 7, 12) porque es en realidad la ley de Dios (Rom 7, 22. 25; 8, 7). Por lo tanto, tampoco en este caso se debe entender la ley en el

11. La utilización del término "ley" (*nómos*), para referirse al conjunto del antiguo testamento, no es extraña en Pablo. Se puede citar, en ese sentido, Rom 3, 19. En 1 Cor 14, 21 se refiere, con la palabra "ley", a un pasaje profético (Is 28, 11-12); otras veces, asocia a un pasaje de la Torá un texto profético (Rom 9, 12 s; 10, 6 s. 13. 19s; 11, 8 s; 15, 10 s; 2 Cor 6, 16 s; Gál 4, 27. 30). Cf. W. Gutbrod, en TWNT IV, 1062; cf. también para el sentido de este texto, A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, 88.

sentido de normativa impuesta al hombre, sino en el sentido más general de "régimen" o "situación" en la que se encuentran los hombres: antes de la venida de Cristo, en la situación de pecado ya conocida; a partir de Cristo, en el régimen o situación del Espíritu que da la vida.<sup>12</sup>

En resumen: en los textos en los que Pablo habla de la ley en su sentido más propio (como norma que obliga en conciencia), esta ley es la ley de Dios, más exactamente la ley dada por Dios en el antiguo testamento. En otros casos, concretamente en Rom 3, 31 y 8, 1-4, Pablo habla de la ley en un sentido más amplio, que no coincide con el sentido más propio, que acabamos de mencionar.

Pero la cuestión está ahora en saber si esa ley de Dios, de la que habla Pablo, sigue en vigor para los cristianos. Y en qué sentido sigue en vigor.

#### 4. La nueva situación

Para responder a la última cuestión, que se acaba de plantear, es necesario empezar recordando la nueva situación que se ha instaurado a partir de la venida de Jesucristo. Ahora bien, sobre este asunto se puede decir que con la venida de Jesús el Mesías, con su muerte y su resurrección, se ha producido una transformación radical en las relaciones del hombre con Dios. Esta transformación consiste en que al régimen basado en la observancia de la ley ha sucedido otro régimen, el régimen filial, que comporta una situación muy distinta. El mismo Pablo lo explica con estas palabras:

Pero cuando se cumplió el plazo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre! (Gál 4, 4-6).<sup>13</sup>

Por consiguiente la nueva situación consiste en que no sólo hemos sido liberados de la ley, sino que además de eso

12. Para todo este punto, cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 270-271.

13. Como observa acertadamente C. Spicq, "la regulación interior del *pneuma* ha sustituido a la de la ley". *Théologie morale du NT II*, 770, nota 4.

—y sobre todo— Dios nos ha hecho verdaderos hijos suyos. Ahora bien, las relaciones de intimidad familiar no se plantean a partir de un reglamento o de una codificación legal. Sería sencillamente absurdo que dos personas, que se quieren a ese nivel, se pusieran a redactar un reglamento en el que se estipulara taxativamente cómo se tienen que agradar mutuamente. Cuando se trata de una relación personal, vivida en esa profundidad, es el dinamismo del amor el que hace a cada uno inventar su propia conducta, descubrir lo que agrada al otro y evitar a toda costa lo que puede distanciar a los que se quieren de esa manera. En este sentido, es interesante indicar que Pablo pone en estrecha relación el discernimiento cristiano con el amor. Así, en Flp 1, 9-10 afirma que lo que él más desea en los cristianos es la expansión y la maduración de un amor cuyo objeto es conducir al creyente hasta una “penetración” y una “sensibilidad” que le capacitarán para “discernir lo mejor”. Es justamente la experiencia de la relación amorosa. Y es ese tipo de relación el que caracteriza —o debe caracterizar— a los verdaderos creyentes. He ahí el meollo y la sustancia de la nueva situación.

Pero hay más: en los capítulos siete y ocho de la carta a los romanos dice Pablo que el creyente se define y se configura por el régimen del Espíritu, que ha venido a suplantarse al régimen legal:

En consecuencia, ahora no pesa condena alguna sobre los que están unidos al Mesías Jesús, pues por la unión con el Mesías Jesús, la ley del Espíritu de vida te ha liberado de la ley del pecado y de la muerte (Rom 8, 1-2).

De acuerdo con lo que hemos explicado antes, aquí se trata de la nueva situación en que vive ya el creyente. En esta nueva situación, el hombre de fe ha encontrado una nueva autoridad: ya no está en el régimen antiguo, sino en el régimen del Espíritu, es decir, se trata de un hombre iluminado y guiado por el Espíritu. Esta misma idea se afirma, quizás con más fuerza, en el capítulo siete de la misma carta a los romanos:

Ahora, en cambio, al morir a lo que nos tenía cogidos, quedamos exentos de la ley; así podemos servir en virtud de un espíritu nuevo, no de un código superado (Rom 7, 6).

La ley como tal ha caducado; el servicio de Dios es espontáneo, personal, guiado por el Espíritu<sup>14</sup>. San Pablo, por lo tanto, opone la obediencia antigua, bajo la autoridad de la ley, a la obediencia nueva bajo la moción del Espíritu. De ahí que el *dejarse dirigir* por el Espíritu de Dios<sup>15</sup> es lo que define y configura al cristiano, por contraposición a la reglamentación legal en la que vive el hombre sometido a la norma.

Por lo demás, al hablar de esta manera, san Pablo se sitúa en línea de continuidad con toda una tradición, que arranca del mensaje de los profetas en el antiguo testamento. Jeremías lo había dicho con claridad y vigor:

Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No como la alianza que hice con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto... Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo (Jer 31, 31-32).

Por lo tanto, la alianza nueva, es decir, la nueva situación que se ha instaurado a partir de la venida de Jesús el Mesías, se caracteriza por una cosa: no es como la antigua alianza, la alianza de la ley exterior al hombre; es, por el contrario, la alianza de la interioridad, la situación que se define por los comportamientos que brotan del corazón. Por lo demás, este punto de vista no es exclusivo de Jeremías, ya que, en el mismo sentido, se pueden citar: Ez 11, 14-21; 36, 26-32; y también Is 44, 3; 54, 14. La comunicación del Espíritu a todo hombre, a toda clase de personas, estaba prometida por el Señor (Jl 3, 1-2). Y san Pedro vio claramente el cumplimiento de aquella antigua profecía en el momento decisivo en que se inaugura la nueva situación (Hech 2, 16-21). La primera comunidad cristiana lo comprendió así; de hecho vio en esta efusión del Espíritu y en estos dones espirituales de la gracia una experiencia nueva (Hech 2, 17; 3, 12; 5, 9; 14, 3; 21, 1. 2. 5; cf. Gál 6, 15; Ef 2, 15; 4, 24; 2 Pe 3, 13). Y no sólo una experiencia nueva, sino sobre todo la característica esencial de la nueva situación, la situación en que actualmente vivimos los creyentes en Jesucristo.

14. Cf. J. Mateos, *Nuevo testamento*, Madrid 1974, 436, en nota a Rom 7, 1-26.

15. En Rom 8, 5-6, Pablo utiliza el verbo *fronein* que implica la orientación del deseo, de la mente y del afecto. Cf. Rom 11, 20; 12, 3. 16; 14, 6; 1 Cor 13, 11; Gál 5, 10; 6, 3; Flp 1, 7; 2, 5; 3, 15. 19; 4, 10; Col 3, 2. Cf. M. Zerwick, *Analysis philologica novi testamenti graeci*, Roma 1960, 384. También C. Spicq, *Agape dans le nouveau testament II*, Paris 1966, 151.

## 5. Más allá de la ley

Pero con lo dicho, no hemos tocado el fondo de la cuestión. Porque, en realidad, la nueva situación, creada por Cristo con su muerte y resurrección, comporta algo que es más importante y que va más a la raíz de las cosas. ¿De qué se trata?

Al final de la carta a los gálatas, escribió Pablo, con grandes letras de su propia mano (Gál 6, 11), una sentencia admirable:

Esos que intentan forzaros a la circuncisión son, ni más ni menos, los que desean quedar bien en lo exterior; su única preocupación es que no los persigan por causa de la cruz del Mesías, porque la ley no la observan ni los mismos circuncisos; pretenden que os circuncidéis para gloriarse de que os habéis sometido a ese rito (Gál 6, 12-13).

Forzar a la circuncisión era lo mismo que forzar al sometimiento a la religión de la ley, es decir, la religión cuyo centro estaba en el cumplimiento de la ley. De hecho, la circuncisión era el rito por el que un sujeto entraba a formar parte del pueblo y de la religión de la ley. Pues bien, a quienes intentaban hacer eso con los cristianos, Pablo los considera como gente que quiere quedar siempre bien y que no está dispuesta a sufrir por causa de la cruz de Cristo. Por consiguiente, el sometimiento a la religión de la ley no es signo de mayor austeridad o de mayor entrega, sino todo lo contrario: es señal de que uno no quiere cargar con la cruz de Jesús y con las consecuencias de esa cruz en la vida de una persona.

A primera vista, esta afirmación puede resultar sorprendente o incluso desconcertante. Sin embargo, enseguida vamos a ver su profundo significado. En efecto, ya antes hemos recordado los textos en los que Pablo afirma que los cristianos tenemos una ley, la ley del Espíritu (Rom 8, 2), la ley del Mesías (Gál 6, 2). En realidad, ¿en qué consiste esa ley?

En la carta a los gálatas, dice san Pablo:

Arrimad todos el hombro a las cargas de los otros, que con eso cumpliréis la ley del Mesías (Gál 6, 2).

La cosa está muy clara: para san Pablo, la ley del Mesías se resume y se condensa en el amor a los demás. Porque como dice en otro pasaje de la misma carta:

Que el amor os tenga al servicio de los demás, porque la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de amarás a tu prójimo como a ti mismo (Gál 5, 13-14).

Por eso, en la idea de Pablo está muy claro que quien cumple esta “ley del Mesías” no entenderá la libertad de mala manera, ni se dejará llevar de los bajos instintos (Gál 5, 13). Es más, el que cumple esta “ley del Mesías”, con eso nada más cumple la ley entera:

A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida toda la ley. De hecho, el no cometerás adulterio, no matarás, no robarás y cualquier otro mandamiento que haya se resume en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no causa daño al prójimo y, por tanto, el cumplimiento de la ley es el amor (Rom 13, 8-10).

Lo más importante a destacar en este texto es que, para san Pablo, el amor es el “cumplimiento” (*pléroma*) de la ley. Es decir, el amor es el cumplimiento total y perfecto de todo lo que la ley puede imponer y exigir a los hombres. Porque el sustantivo *pléroma* indica no sólo la idea de llenar o completar, sino más en concreto “llevar hasta la plenitud” y, por tanto, cumplir plenamente<sup>16</sup>. Por consiguiente, se puede decir que el que ama de verdad a los demás, llega lo más lejos que se puede llegar en la realización de lo que Dios quiere. Y por eso, también se puede decir que el creyente, lejos de ser un hombre sin ley, en realidad lo que de él se puede decir es que va lo más lejos que se puede ir en el cumplimiento de las exigencias divinas.

Y ahora es cuando se puede comprender por qué, en el pensamiento de Pablo, apartarse de la libertad cristiana es apartarse de la cruz de Jesús el Mesías, mientras que, por el contrario, aceptar la libertad de la ley es aceptar la cruz del Señor con todas sus consecuencias (cf. Gál 6, 12-13). ¿Por qué es esto así?

16. Cf. F. Zorell, *Lexicon graecum NT*, Paris 1961, 1078-1079; W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*, Berlin 1958, 1333-1334.

Yendo derechamente al fondo del problema, se puede y se debe decir que la libertad que exige la fe es vivir el amor con todas sus consecuencias. Ahora bien, el amor cristiano es una auténtica esclavitud, como afirma textualmente el mismo Pablo: “que el amor os tenga al servicio (esclavos) de los demás” (*doubleûete àllèlois*) (Gál 5, 13). Las exigencias de la ley son siempre limitadas y concretas. Las exigencias del amor, por el contrario, no tienen límites. El único límite del amor es la disponibilidad y el servicio incondicional a los demás. O sea, que en el amor no hay límite posible. Y eso, en el fondo, es lo que nos da miedo. Y lo que nos hace insoportable la idea de una vida cristiana en la que todo depende, no de la observancia de unas leyes (con sus límites y casuísticas), sino del grado y la dosis de amor sincero, de bondad sin ficciones que uno tenga ante los demás con los que le ha tocado vivir.

Ahora se comprende por qué la libertad cristiana va más allá de toda ley. Y también se comprende por qué hemos dicho antes que la libertad cristiana es una auténtica crucifixión. Porque consiste en una entrega que no admite límites.

## 6. Valoración de la ley

Pero queda por resolver una cuestión importante: ¿qué valor tiene la ley, si analizamos ese asunto desde un punto de vista cristiano? Por supuesto, ya he dicho antes que en toda sociedad formada por hombres tiene que haber leyes que hagan posible la convivencia en paz, fomenten el bien común y defiendan los derechos de todos. Pero el problema no está en eso. La cuestión está en saber qué valor tiene lo que dice la ley cuando uno trata de formarse la conciencia. Y entonces la pregunta es muy clara: lo que dicta la ley, ¿es la última y definitiva palabra de Dios a la conciencia? ¿o esa palabra última y definitiva está en otra cosa? Pero en ese caso, ¿qué significación le damos a la ley?

Para responder a estas preguntas, se debe recordar, ante todo, que en las cartas de Pablo hay una abundante cantidad de textos en los que se da una valoración bastante negativa de la ley religiosa. Así, en la carta a los romanos, Pablo hace una contraposición según la cual resulta que la ley y la gracia de Dios son dos realidades contrapuestas. Y son dos realidades contrapuestas porque la ley es característica de la

situación del hombre en pecado, mientras que por el contrario la gracia es la marca distintiva del régimen que se instaura con Cristo. En este sentido se han de entender aquellas palabras: “el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, porque ya no estáis en régimen de ley, sino en régimen de gracia” (Rom 6, 14)<sup>17</sup>. Por eso, se comprende el papel tan sombrío que desempeña la ley: “la función de la ley es dar conciencia del pecado” (Rom 3, 20); “la ley se metió por medio para que proliferase el delito” (Rom 5, 20). Pero hay más, porque Pablo llega a decir que “las pasiones pecaminosas que atiza la ley activan en nuestro cuerpo una fecundidad de muerte” (Rom 7, 5). Incluso se puede decir que hay una estrecha conexión entre “ley” y “maldición”: “los que se apoyan en la observancia de la ley llevan encima una maldición” (Gál 3, 10). Esta visión, tan negativa de lo que representa la ley, alcanza una densidad particular en la frase lapidaria del mismo Pablo: “la fuerza del pecado es la ley” (1 Cor 15, 56).

Pero la cosa no para ahí. Porque, según el mismo Pablo, no sólo se puede establecer una contraposición profunda entre la gracia y la ley, sino además entre la fe en Jesucristo y esa misma ley (Rom 3, 21-22; 9, 31-33; Flp 3, 9). Lo que lleva a Pablo a decir que desde el momento en que vino el régimen de la fe, la ley fue suprimida como instancia que domina y tiene sometido al hombre (Gál 3, 23-26), porque la libertad y la esclavitud son situaciones incompatibles entre sí (Gál 5, 1). Es más, Pablo llega a afirmar literalmente que quienes se dejan llevar por el Espíritu, no están sometidos a la ley (Gál 5, 18). Por eso, el verdadero creyente es una persona muerta para la ley (Gál 2, 19). Porque, como dice el mismo Pablo, Jesús el Mesías es el término de la ley (Rom 10, 4)<sup>18</sup>, de tal manera que existe un paralelismo exacto entre “morir al pecado” (Rom 6, 2. 7) y “morir a la ley” (Rom 7, 4; Gál 2, 19).

La consecuencia que obviamente se sigue de toda esta serie de textos es que quienes creen en Jesucristo y se dejan

17. El texto se podría traducir también así: “porque vosotros no estáis ya bajo el imperio de la ley, sino de la gracia”. Cf. A. Viard, *Saint Paul, épître aux romains*, Neuchâtel 1957, 97-98. Pablo establece, de esta manera, una antítesis, que no es puramente una afirmación retórica, sino que se refiere directamente a una realidad: la libertad que caracteriza al hombre de fe. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, en *Handbuch zum Neuen Testament*, 8 a, Tübingen 1974, 170-171.

18. Para una presentación sumaria de las distintas sentencias de los exegetas sobre este texto, cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 246-248.

guiar por su Espíritu, no están sometidos a la ley. Porque la ley ha sido suprimida por Jesús el Mesías. Y porque, al morir al pecado, han muerto también para la ley.

Ahora bien, esta última conclusión plantea dos cuestiones de máximo interés. Porque, en primer lugar, cuando decimos que la ley ha sido suprimida por Cristo, en realidad, ¿de qué ley se trata? Y, en segundo lugar, cuando afirmamos que los creyentes no están sometidos a la ley, ¿en qué sentido se ha de entender semejante afirmación? ¿se trata de un principio meramente doctrinal o de una cuestión operativa y práctica?

### 7. *La cosa va en serio*

Efectivamente, así es. Porque, empezando por la segunda cuestión, lo primero que hay que decir es que todo lo que hemos dicho en el apartado anterior, se ha de tomar no sólo como criterio teórico o principio especulativo, sino sobre todo como principio práctico y concreto en orden a organizar la propia conducta. Porque así es como lo tomó el propio Pablo, de tal manera que a eso se refiere su enseñanza sobre este asunto.

En efecto, cuando Pablo escribe la carta a los gálatas, en realidad él se enfrenta no a una cuestión puramente teórica o especulativa, sino a un problema muy concreto y muy práctico. Y ese problema era si los cristianos tenían o no tenían que organizar su conducta de acuerdo con la ley y las observancias de la religión judía. Porque a eso se refería toda la problemática de la circuncisión, ya que ese rito no era sino la puerta de acceso al pueblo de la ley, a la religiosidad de la observancia legal. Así lo afirma expresamente el propio Pablo: “A todo el que se circuncida le declaro de nuevo que está obligado a observar la ley entera” (Gál 5, 3). Y en la carta a los romanos llega a decir que la circuncisión tiene sentido en tanto en cuanto, a partir de ella, el hombre se somete enteramente a la ley: “La circuncisión sirve ciertamente para algo si practicas la ley, pero si la violas, tu circuncisión es como si no existiera” (Rom 2, 25). Por más que este planteamiento no fuera aceptado, sin más, por los judíos de aquel tiempo<sup>19</sup>, el hecho es que Pablo

19. Parece, en efecto, que este punto no estaba puesto en primer plano por los adversarios cristiano-judíos de Pablo, quizás incluso era una cuestión descuidada por ellos. Cf. H. Schlier, *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 268.

le concede una importancia singular, hasta el extremo de ver en ello el peligro más grave para la comunidad de los creyentes: su fidelidad al Mesías o su posible ruptura con el mismo Cristo (Cf. Gál 5, 4).

Pues bien, planteado el problema en estos términos, la respuesta de Pablo, como ya hemos visto, es tajante: los que os dejáis guiar por el Espíritu, no estáis sometidos a la ley, porque el Mesías es el término de la ley. Esto ya quedó dicho, de acuerdo con los textos del mismo Pablo, que son muy claros y concluyentes en ese sentido. Pero ahora interesa destacar lo siguiente: Pablo no escribió la carta a los gálatas para decirles a aquellos cristianos que podían y debían seguir practicando la circuncisión (y en consecuencia las demás leyes de la religión judía), pero con tal que hicieran eso con un espíritu nuevo, es decir, con su fe puesta en Cristo. San Pablo no dice nada de eso, ni en momento alguno sugiere semejante idea. Por el contrario, como ya hemos dicho, sus afirmaciones, en el sentido de que el cristiano está muerto para la ley o de que Cristo es el final de la ley, son tajantes y sin el menor distinguo. Por consiguiente, Pablo no enseña que los cristianos han sido liberados del espíritu servil y de la mentalidad con que los judíos se sometían a la ley, sino que afirma, sin más, que los creyentes en Jesús hemos sido liberados del sometimiento a la ley.

Por otra parte –y esto es seguramente lo más grave del asunto– la ley de la que habla Pablo y de la que, por consiguiente, estamos liberados, es la ley religiosa en su sentido más fuerte: la voluntad preceptiva e impositiva de Dios codificada en unos mandamientos, cuya expresión esencial –en la enseñanza de la Biblia– es el decálogo. O dicho de otra manera, cuando Pablo habla de la ley, se refiere a la ley que fue revelada por Dios a Moisés en el Sinaí y, por tanto, se refiere a los diez mandamientos.

Por supuesto, aquí se deben tener muy presentes los textos en los que Pablo afirma que quien ama a los demás, con eso sólo cumple todas las exigencias de la ley y de los mandamientos (Rom 13, 8-10; Gál 5, 13-14). En ese sentido, se puede y se debe decir que los mandamientos siguen en pie en la nueva alianza<sup>20</sup>. Pero eso mismo está indicando que siguen en pie, no como tales mandamientos (exteriores al

20. Para este punto, cf. G. Müller, *Der Dekalog im Neuen Testament*: Theol. Zeitsch. 38 (1982) 79-97.

hombre), sino como exigencias que brotan del centro mismo de la persona, es decir, del amor del hombre a los demás. Por eso, Pablo es perfectamente lógico cuando dice que la ley ha sido suprimida por Cristo. No han sido suprimidas las exigencias de la ley que brotan del amor a los demás. Lo que ha sido suprimido es el código de mandamientos exteriores a la persona y a las verdaderas exigencias de su amor. En este sentido, cuando san Pablo habla de la ley, que ha sido abolida por Cristo, se refiere a la ley religiosa en su sentido más fuerte, como ya hemos explicado.

En efecto, lo mismo en la carta a los romanos que en la carta a los gálatas abundan los textos en los que se ve claramente que, cuando Pablo habla de la ley, se está refiriendo a la ley en el sentido indicado. Sin duda alguna, el texto más claro es el del capítulo trece de la carta a los romanos: “el que ama al otro tiene cumplida la ley. De hecho, el no cometerás adulterio, no matarás, no robarás...” (Rom 13, 8-10). En este caso se ve claramente que cuando Pablo quiere explicar lo que él entiende por “ley”, desciende a poner una serie de ejemplos tomados precisamente del decálogo. Que es justamente lo mismo que había dicho antes en la misma carta: “Predicando que no se robe, ¿robas tú? Diciendo que no se cometa adulterio, ¿adulteras tú? Teniendo horror a los ídolos, ¿te aprovechas de sus templos? Mientras te glorías de la ley, ¿afrentas a Dios violando la ley?” (Rom 2, 22-23). Y en el mismo sentido, en Gál 5, 14 se repite la misma exhortación que en Rom 13, 8-10: el cumplimiento de la ley es el amor (cf. Lev 19, 18).

Pero no se trata solamente de esos textos. También en Rom 7, 7 habla Pablo de un mandamiento del decálogo o, más exactamente, de la prohibición fundamental del decálogo (Ex 20, 17; Dt 5, 21). Como también se refiere al decálogo, y a la ley mosaica en general, en Gál 3, 17, en donde la ley que fue dada cuatrocientos treinta años más tarde que la promesa hecha a Abrahán, está indudablemente aludiendo a Ex 12, 40-41, en donde se afirma que la estancia de los israelitas en Egipto duró ese tiempo<sup>21</sup>. Y lo mismo hay que decir de Gál 3, 19, en donde se afirma que la ley “fue promulgada por ángeles, por boca de un mediador”; ahora bien, las tradiciones judías y los rabinos defendían que los fenó-

menos extraordinarios que acompañaron a la promulgación de la ley (Ex 19, 9. 16 s; 24, 15 s; Dt 4, 11; 5, 22 s) se habían realizado mediante la intervención de ángeles (cf. Hech 7, 38. 53; Heb 2, 2) y de un mediador, que fue Moisés<sup>22</sup>. Finalmente, en Gál 4, 21-22, la alusión a la ley del Sinaí es manifiesta, como consta expresamente por el v. 24, en el que se habla de la alianza que estableció Dios con Moisés.<sup>23</sup>

En otros pasajes, Pablo se refiere a la ley de Moisés implícitamente. Así, en Rom 5, 13-14 y en 9, 4, textos en los que se habla precisamente de la alianza o se hace referencia a ese asunto. Más claramente en Rom 10, 5, que remite a Lev 18, 5. Lo mismo que en 1 Cor 9, 9, que cita a Lev 18, 5.

Por consiguiente, en las cartas de Pablo encontramos toda una serie de textos en los que, al hablar de la ley, se trata de la ley divina, la ley dada por Dios, que incluye ante todo el decálogo. Se trata, por tanto, de la ley religiosa en su sentido más fuerte, según hemos ya explicado: la voluntad preceptiva de Dios, expresada en un código legal, en cuanto norma exterior a la persona, y también en cuanto determinante definitivo y último de la conciencia. De esa ley, comprendida de esa manera, es de la que san Pablo afirma y defiende que el cristiano está liberado.

Por lo demás, no parecen ser obstáculo, contra todo este planteamiento, los textos evangélicos en los que el mismo Jesús habla de la observancia de los mandamientos (Mc 12, 28-31; Mt 19, 17-19 y par; Lc 10, 26-27), ya que, en esos casos, se propone tal observancia, no a los seguidores de Jesús, sino a individuos que eran judíos, no sólo de sangre, sino también de religión. Con lo cual, Jesús se limita a dar la respuesta tradicional del judaísmo a los observantes de aquella religión<sup>24</sup>. Pero eso no quiere decir que tales palabras constituyan una enseñanza específica para la comunidad creyente.

22. En el judaísmo helenístico, Moisés era presentado frecuentemente como mediador. Cf. P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux galates*, Neuchâtel 1959, 73.

23. Un análisis más detenido del significado de la ley en la doctrina de san Pablo, en J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 272-279.

24. G. Müller, *Der Dekalog im Neuen Testament*, 91. Si bien las observaciones de G. Müller nos parecen poco matizadas, en algunos de sus aspectos.

21. Cf. J. M. González Ruiz, *Epístola de san Pablo a los gálatas*, Madrid 1971, 167.

8. *Lo carismático en la iglesia*

De todo lo que hemos dicho hasta aquí en el presente capítulo, se sigue una consecuencia importante: lo carismático no es el privilegio de algunos nada más en la iglesia. Ni es simplemente un elemento más, entre tantos otros, dentro del conjunto de la nueva situación que se instaura a partir de Cristo. Por el contrario, hay que afirmar que lo carismático es, en nuestra situación presente, algo enteramente esencial y decisivo<sup>25</sup>.

Pero antes de seguir adelante, hagamos una aclaración. La palabra *carisma* es un término griego que significa “don”, “regalo” (1 Cor 12, 27-31) y equivale a “gracia” (Rom 1, 5) o “dádiva” (Ef 4, 7. 11). Prácticamente indica todo lo que son “funciones” o “actividades” (1 Cor 12, 4-6), que suscita y fomenta el Espíritu de Dios en los miembros de la comunidad cristiana.

Esto supuesto, lo importante aquí está en comprender que tales “dones” o “carismas” se comunican a todos los creyentes. En ese sentido, según Rom 5, 5, “el amor que Dios nos tiene” inunda el corazón de cada creyente “por el Espíritu que nos ha dado”. Por lo tanto, estos dones del Espíritu se dan a todos y cada uno de los creyentes. Por otra parte, sabemos que el amor es el “carisma” por excelencia (1 Cor 12, 31). De donde se sigue que, para san Pablo, cada creyente tiene su don carismático, su propio don del Espíritu. Por más que mucha gente esté absolutamente ajena a este planteamiento, la pura verdad es que donde hay un verdadero creyente, allí hay un auténtico carismático. Las afirmaciones del nuevo testamento son, a este respecto, bastante elocuentes: “cada uno tiene el don particular que Dios le ha dado, unos uno, y otros otro” (1 Cor 7, 7); “la manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común” (1 Cor 12, 7); “los dones que cada uno ha recibido” (1 Pe 4, 10). Como se ve, en estos tres textos aparece el término *ékastos* (“cada uno”), que se une o bien con *jarisma* (1 Cor 7, 7; 1 Pe 4, 10) o bien con *é fanérosis toû pneûmatos* (“la manifestación del Espíritu”) (1 Cor 12, 7). Tales palabras unidas

25. El estudio más completo que poseemos, hasta el momento, sobre los carismas en el N. T. y en la iglesia es el de G. Hasenbüttel, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg/B. 1969, que ofrece una bibliografía selecta sobre el tema.

indican la donación y la distribución de lo carismático, sin excepciones, a toda la comunidad, a todos y cada uno en la comunidad creyente.

Ahora bien, de lo expuesto hasta aquí se siguen varias consecuencias fundamentales. Y, ante todo, no parece acertado lo que algunos autores han pensado<sup>26</sup>, a saber: que “lo carismático” fue algo así como un conjunto de signos extraordinarios, concedidos por Dios a la primitiva iglesia, con una finalidad puramente apologética, para persuadir a los no creyentes de la verdad del cristianismo, pero de tal manera que todo eso desapareció a partir del siglo IV, porque desde entonces –piensan algunos– eso ya no haría falta. En ese mismo sentido, se ha llegado a decir incluso que los “carismas” no pertenecen a la esencia de la iglesia, porque ésta es institucional, lo que quiere decir que está fundada sobre los apóstoles y su autoridad, cuya prolongación actual es el poder de los obispos<sup>27</sup>. Ahora bien, hoy está fuera de duda que semejante manera de pensar es inaceptable. Lo carismático, que es la acción directa del Espíritu en el corazón de cada creyente, no atenta ni puede atentar contra la autoridad que el mismo Espíritu quiere que exista en su iglesia. Por eso, se puede y se debe decir que los miedos, que algunas personas sienten hacia todo lo carismático, se sustentan siempre en la falsa idea según la cual fomentar lo carismático es lo mismo que fomentar la independencia humana frente a la autoridad jerárquica, que, para tales personas, sería la única instancia puesta por Dios para conducir a la iglesia por el mundo y por la historia. Pero es claro que semejante manera de pensar está en contra de los datos más claros del nuevo testamento y del mismo magisterio eclesiástico.<sup>28</sup>

La segunda consecuencia es que lo carismático no debe ser considerado como un fenómeno extraordinario, en el sentido de portentoso o milagroso. Por el contrario, se trata de una realidad cotidiana. Una realidad, además, que no es el privilegio o el monopolio de algunas personas excepcionales,

26. Por ejemplo, E. B. Allo, *Saint Paul. Première épître aux corinthiens*, Paris 1934, 317.

27. Cf. H. Haag, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1971, 281-282.

28. El papa Pablo VI dijo lo siguiente en el acto de apertura de la tercera sesión del concilio Vaticano II: “Porque, como sabemos, dos son los elementos que Cristo ha prometido y ha enviado, si bien diversamente, para continuar su obra, para extender en el tiempo y sobre la tierra el reino fundado por él...: el apostolado y el Espíritu. El apostolado obra externa y objetivamente..., mientras que el Espíritu santo obra internamente, dentro de cada una de las personas, como también sobre la entera comunidad, animando, vivificando, santificando”. *Concilio Vaticano II*, edic. BAC, Madrid 1965, 780.

sino algo enteramente generalizado y común en la Iglesia, que se manifiesta fundamentalmente en el amor y el servicio, en la donación diaria y constante de unos para con otros. Lo carismático está donde hay personas honradas y buenas, que sufren, trabajan y hacen el bien en la medida de sus posibilidades.<sup>29</sup>

Por último, también es importante indicar aquí que los carismas no se conceden en la iglesia para la utilidad particular del individuo, sino para el bien de la comunidad: “la manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno *para el bien común*” (1 Cor 12, 7). Porque en la comunidad de la iglesia, todos los dones carismáticos se conceden “con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo del Mesías” (Ef 4, 12). Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que cuando se trata de discernir la acción y la presencia del Espíritu, en el fondo lo que se trata de discernir es aquello que construye y edifica la comunidad. Porque no puede haber un don carismático que se dé precisamente para destruir la comunión de los creyentes. Más adelante podremos deducir las importantes consecuencias que de aquí se derivan.

## 9. El problema planteado

A la vista de los datos que se acaban de barajar, es lógico pensar que los autores del nuevo testamento, concretamente san Pablo, se tuvieron que plantear, con todo realismo, las consecuencias prácticas que de lo dicho se tenían que seguir. Porque no se trata, en todo eso, de una cuestión meramente especulativa. El problema es práctico, eminentemente práctico. Y de los más cruciales en la vida cristiana. Porque, en definitiva, se trata de saber cómo tienen que organizar su conducta los cristianos. ¿Cómo se debe plantear correctamente esa conducta?

29. Hay que tener presente que, en las listas que Pablo ofrece de los diversos carismas (Rom 12, 6 s; 1 Cor 12, 8 s; 12, 28 s), el punto de vista decisivo es el servicio a los demás en la comunidad, no los dones extraordinarios, tales como los fenómenos de entusiasmo desbordante o de éxtasis. En este mismo sentido, conviene recordar los reparos que muestra Pablo con respecto a los dones de tipo extraordinario y que provocan lo llamativo, por ejemplo el don de lenguas (1 Cor 14). Pero, sin duda alguna, donde Pablo muestra su pensamiento más claramente, a este respecto, es en el paso del capítulo 12 al capítulo 13 de 1 Cor, especialmente en los tres primeros v. del capítulo 13. Sugerentes son, en este sentido, las atinadas observaciones de K. Rahner, *Lo dinámico en la iglesia*, Barcelona 1963, 67-76. Cf. también K. Wennemer, *Die charismatische Begabung der Kirche nach dem hl. Paulus*: Scholastik 34 (1969) 503-525.

De acuerdo con todo lo que hemos explicado en el presente capítulo, la conciencia cristiana tiene que contar, ante todo, con las exigencias fundamentales del amor al prójimo, tal como esas exigencias aparecen descritas en los preceptos negativos (no matar, no robar...), que impiden hacer daño a los demás. Por otra parte, la conciencia tiene que contar también con las leyes, tanto religiosas como civiles, que organizan la convivencia y promueven el bien común. Pero con todo eso no basta. Porque aparte de esas cosas, la conciencia cristiana tiene que contar con las exigencias ilimitadas del amor a los demás. ¿Cómo formarse entonces la conciencia?

Por otra parte, hemos visto hasta qué punto y en qué sentido la ley religiosa ha sido suprimida por Cristo. Pero, entonces, ¿cómo se armoniza, en la práctica y en lo concreto de la vida, este planteamiento teológico de la ley con la formación de la conciencia en cada caso y en cada situación? O dicho de otra manera, ¿qué papel juega la ley (que permanece como realidad válida en el sentido explicado) en la formación de la conciencia?

En los capítulos siguientes, vamos a ver hasta qué punto y en qué sentido el nuevo testamento, en especial san Pablo, nos da la debida respuesta a las cuestiones que acabo de plantear. Pero antes quiero hacer dos observaciones.

En primer lugar, conviene tener presente que el discernimiento cristiano no se plantea correctamente si se limita a la doctrina sobre la *epiqueya*, incluso cuando ésta se concibe como una auténtica virtud<sup>30</sup>. Me explico: inevitablemente se da una inadecuación entre la ley universal y la aplicación de esa ley a cada caso. Por muy perfecta y muy bien redactada que esté una ley, es claro que en ella no se pueden prever todos y cada uno de los casos posibles, que obviamente se presentan en su aplicación a la práctica diaria de la vida. Eso es lo que explica que tenga que intervenir la virtud de la *epiqueya*, que no es una simple escapatoria ante la letra de la ley, una interpretación benévola, que en la práctica equivaldría a una especie de concesión para los débiles. La *epiqueya*, rectamente entendida, es la virtud mediante la cual “se aplica la ley positiva según su verdadero sentido, no

30. Cf. E. Hamel, *La vertu d'épikie*, en la obra *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964, 79-106. Para una bibliografía fundamental sobre el tema, cf. *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1974, 306.

expresado perfectamente por la letra”<sup>31</sup>. Pero, aun cuando la *epiqueya* se entienda como verdadera virtud, todavía no llegamos con eso a lo que es el verdadero discernimiento. Ni a partir del concepto de *epiqueya* se puede comprender lo que debe ser la vida cristiana. Por una razón muy sencilla, a saber: porque si nos reducimos a ver las cosas de esa manera, la acción del Espíritu no sería nada más que una especie de suplemento, que vendría a completar la inevitable imperfectibilidad de la ley. Ahora bien, esta manera de ver las cosas no está de acuerdo con los planteamientos del nuevo testamento, en el que jamás se dice que el Espíritu santo sea un complemento o una especie de auxiliar de la ley. Nada más ajeno que eso al pensamiento de san Pablo.

Segunda observación: hay que tener muy presente que la iglesia no es una institución en la que todos tienen el mismo papel y desempeñan la misma función. Por voluntad de Dios, existen en la Iglesia ministerios de gobierno o presidencia, que son, desde luego, ministerios institucionalizados y permanentes<sup>32</sup>. Esto supuesto, se plantea la cuestión inevitable: al menos en determinados casos, la conducta del creyente no será el resultado exclusivo de la inspiración interior del Espíritu, sino que a veces intervendrá también la decisión de quienes presiden en la comunidad de los creyentes. Pero entonces, ¿cómo relacionar y coordinar, en concreto, el principio interior del Espíritu con el principio exterior que proviene de los hombres? Sobre todo, cuando el creyente ve en su conciencia que esos dos principios discrepan entre sí, el hombre de verdadera fe no tiene más remedio que preguntarse, ¿quién tiene, a la hora de la verdad, la última palabra?

31. E. Hamel, *Epiqueya*, en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, 300.

32. El tema ha sido ampliamente estudiado en los últimos treinta años. Me limito a citar dos obras especialmente interesantes, que a su vez ofrecen bibliografía abundante: A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, Paris 1971; y la obra en colaboración, *El ministerio y los ministerios según el nuevo testamento*, Madrid 1975.

## 2

## El discernimiento en la vida cristiana

### 1. *El Espíritu no es un mero ayudante*

¿Cómo encuentra el creyente lo que, en concreto y en cada circunstancia, agrada a Dios?

Al responder a esta pregunta, es importante plantear las cosas de tal manera que, en la práctica, no se venga a suscitar una tensión innecesaria entre el Espíritu, por una parte, y las instancias institucionales (ley, normas, obediencia a las autoridades...), por otra parte. Porque, como ya se ha dicho en el capítulo anterior, en toda sociedad de hombres tiene que haber normas, leyes y autoridades constituidas. Por lo tanto, enfrenar al Espíritu con esas realidades, sería algo así como enfrentar a Dios con la sociedad sin más. Lo cual es un pésimo procedimiento, tanto para entender a Dios, como para comprender a la sociedad misma. Esto parece bastante claro.

Y sin embargo, al hablar de todo este asunto, se debe tener muy buen cuidado de evitar otro peligro, que seguramente es más frecuente que lo que acabo de indicar hace un momento. Me refiero al peligro que se traduce, en la práctica, convirtiendo al Espíritu santo en un mero ayudante de la institución, por más que la cosa no se diga así, de esa manera tan burda. Pero es importante tener muy en cuenta que eso es lo que se hace con el Espíritu santo no raras veces. Por ejemplo, si decimos que el papel del Espíritu se reduce a ayudarnos para cumplir y observar con toda fidelidad y prontitud lo que dispone y decide la institución mediante sus leyes, normas y autoridades, es evidente que entonces hemos convertido al Espíritu de Dios en un simple ayudante de los hombres. El Espíritu no es ya, en ese caso, quien tiene

la iniciativa, sino que tal iniciativa procede entonces de una instancia simplemente humana, de tal manera que hasta el Espíritu divino queda supeditado y subordinado a lo que deciden y disponen los hombres. Y esto sigue siendo verdad aun en el caso de que la institución tenga un origen divino, como ocurre con la iglesia. Porque por más que la institución eclesial tenga su origen en los designios de Dios, lo que no se puede decir es que, una vez fundada la iglesia, el Espíritu santo ha quedado supeditado, de la manera que sea, a la institución y a la organización eclesial.

Por consiguiente, si nos volvemos a preguntar, ¿cómo encuentra el creyente lo que, en concreto y en cada circunstancia, agrada a Dios?, la respuesta ha de tener muy en cuenta, por una parte, el papel y el valor teológico que tiene la ley, según lo que ya se ha explicado en el capítulo anterior<sup>1</sup>. Pero, por otra parte, se ha de tener también muy presente que es el Espíritu de Dios el que tiene que dirigir a los hijos de Dios (Rom 8, 14). Y entonces la cuestión está en saber de qué manera el cristiano puede y debe ser siempre fiel al Espíritu, sin apartarse, por eso, de su condición de hijo de esta tierra y miembro de las instituciones que funcionan en nuestra sociedad. Sabiendo que, a veces, por fidelidad al Espíritu deberá criticar a tales instituciones y a la misma sociedad.

Y todavía una observación: los evangelios nos dicen que la ley tuvo vigencia hasta Juan Bautista, ya que a partir de Jesús los creyentes vivimos en una situación nueva y distinta<sup>2</sup>.

1. Sobre el papel de la ley en la vida cristiana ha escrito unas páginas admirables J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1972, 183-193.

2. Según Lc 16, 16, existe una línea divisoria entre el antiguo y el nuevo testamento: la historia de la salvación estuvo determinada por la ley y los profetas hasta Juan Bautista; a partir de Jesús, lo que determina la relación del hombre con Dios no es ya la ley, sino el evangelio, la buena noticia del reinado de Dios. Mateo cita también estas palabras de Jesús (11, 13), pero introduce en el texto dos modificaciones: en primer lugar, no dice "la ley y los profetas", sino "los profetas todos y la ley"; en segundo lugar, no dice que la ley y los profetas llegaron hasta Juan, sino que "eran profecía". Esto no quiere decir que entre Lucas y Mateo existe una oposición en cuanto se refiere a este texto. Se trata, más bien, de que cada evangelista considera esas palabras desde un punto de vista distinto: Lucas se fija en el contenido imperativo de la ley y los profetas y afirma que eso estuvo en vigor sólo en la primera etapa de la historia salvífica o sea hasta Juan Bautista. Mateo, sin embargo, atiende, más bien, al aspecto de promesa, y viene a decir que los profetas y la ley anunciaron la venida del reinado de Dios, de tal manera que hasta la venida de Juan Bautista eran sólo un anuncio prometedor. Ahora bien, si la profecía desemboca en el cumplimiento, eso quiere decir que para Mateo el acontecimiento del reino constituye una nueva etapa, tan distinta de la anterior que el más pequeño en el reino es más que Juan el Bautista (Mt 11, 11). Por lo tanto, también para Mateo la ley y los profetas no eran sino un anuncio y, por eso, algo provisional y transitorio, que con la venida del Mesías dejaron de tener su finalidad y su funcionalidad de entonces. Para todo este asunto, cf. W. Gutbrod: TWNT IV, 1051; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en la obra de G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1961, 58-70.

Pero si eso es así, ¿qué consecuencias prácticas se siguen de ahí para la formación de la propia conciencia?

## 2. "Lo que agrada al Señor"

La expresión "lo que agrada a Dios" aparece siempre, en los escritos de Pablo, en relación y en función del discernimiento personal, no propiamente como aplicación de una norma o una ley a los casos particulares y concretos. Por lo tanto, "lo que agrada a Dios" es siempre el resultado de un descubrimiento personal, que tiene que hacer el propio creyente. Y lo mismo hay que decir de la expresión "el bien y el mal".

En efecto, la expresión *to euáreston* ("lo que agrada", "lo agradable") es extraña en la literatura griega profana. Por lo que se refiere al nuevo testamento, aparece solamente en los escritos de san Pablo (Rom 12, 2; 14, 18; 2 Cor 5, 9; Ef 5, 10; Flp 4, 18; Col 3, 20; Tit 2, 9) y en la carta a los hebreos (12, 18; 13, 21). Ahora bien, en todos los textos citados, esa expresión tiene una significación religiosa<sup>3</sup>, es decir, se refiere a la relación del hombre con Dios, concretamente a lo que agrada a Dios<sup>4</sup>. Es, por lo tanto, la expresión cabal de lo que sitúa al hombre en cercanía o en distancia con relación a Dios. Lo cual quiere decir que, cuando aparece esa expresión, nos encontramos con algo que se refiere al corazón mismo del problema ético.

Pues bien, lo importante y hasta decisivo en este asunto es constatar que esta expresión, "lo que agrada a Dios", aparece en los textos repetidas veces en función del discernimiento, en cuanto que es el resultado del discernimiento personal que hace el creyente. Así en Rom 12, 2: "renovaos para discernir lo que es voluntad de Dios... *lo que agrada*" (a Dios). Lo mismo en Ef 5, 8-10: "caminao como hijos de la luz discerniendo *lo que agrada al Señor*". Por lo tanto, el

3. Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973, 147, que excluye Tit 2, 9. Y, en efecto, allí se refiere inmediatamente al agrado que los esclavos deben dar a sus amos. Pero en el contexto inmediato se está refiriendo a lo que se debe hacer para agradar a Dios, como consta expresamente por el v. siguiente.

4. C. H. Dodd, *The epistle of Paul to the romans*, London 1933, 200-201, difiere ligeramente de esta interpretación, en el sentido de que *to euáreston* sería sinónimo de *to kalón*, simplemente la acción moral buena. Sin embargo, la simple lectura de los textos citados desautoriza tal manera de ver. Cf. en este sentido, G. Therrien, *o. c.*, 147.

descubrimiento de lo que agrada a Dios es fruto del discernimiento del propio sujeto. Y la misma idea, considerada desde otro punto de vista, aparece en Rom 14, 17-18: “porque el reinado de Dios no es cuestión de comida o de bebida, sino que es honradez, paz y alegría en el Espíritu santo; y el que así sirve a Cristo, *agrada* a Dios y lo aprueban los hombres”<sup>5</sup>. Con estas palabras, y en el contexto de la carta a los romanos, Pablo viene a decir que Dios no reina, es decir, no se somete uno a Dios, por lo que come o lo que bebe, lo que es lo mismo que afirmar que el agradar a Dios no es cuestión de fidelidad a unas normas sobre lo que se puede o no se puede comer (normas legales sobre ayunos y vigiliias); el agradar a Dios es el resultado de la intervención del Espíritu en el hombre, cosa que se manifiesta en la honradez, en la paz y en la alegría. Y completando este pensamiento, poco más adelante, Pablo vuelve otra vez sobre la idea del discernimiento: “Dichoso el que discierne las cosas y se forma un juicio; en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede por convicción, y todo lo que no procede de convicción es pecado”<sup>6</sup>. Finalmente, por lo que respecta a la expresión “el bien y el mal”, hay que recordar el texto, fundamental para nuestro estudio en este libro, de Heb 5, 14: los perfectos o plenamente adultos en la vida cristiana son “los que tienen el sentido moral ejercitado para el discernimiento del bien y del mal”.

Más adelante tendremos ocasión de volver sobre estos textos para analizar, más en concreto, su significado. De momento, baste con indicar que en ellos aparecen ya las dos palabras que utiliza el nuevo testamento para hablar del discernimiento cristiano. En el texto de Heb 5, 14, el término *diákrisis*, que expresa la idea de *separar, hacer una distinción*<sup>7</sup>.

5. El texto utiliza el adjetivo *dókimos*, de la misma familia que *dokimásein*, y que significa “probado” y, en ese sentido, “auténtico”, o sea el que tiene que ser. Cf. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, Neuchâtel 1957, 200, nota 2. Como observa acertadamente G. Therrien, o. c., 161, no es aceptable la interpretación de O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957, 310-311, y la de L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränase in den paulinischen Gemeindebriefen*, München 1956, 76, para quienes se trataría simplemente de una fórmula estereotipada, un eslogan, sin más significación trascendente. Por el contrario, como lo pide el contexto, el ser agradable a los hombres es, en el fondo, ser agradable a Dios, aceptado por Dios.

6. “Convicción”, literalmente *pistis*, fe. Pero aquí se ha de entender en el sentido de rectitud de conducta. Cf. J. Mateos, *Nuevo testamento*, Madrid 1974, 449, en nota a Rom 14, 22-23. O como traduce M. Zerwick, *Analysis philologica NT*, 359, *persuasio libertatis quae ex fide est*.

7. Cf. C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* I, Paris 1965, 275 nota 8. El verbo *diakrineszai*, literalmente “estar separado en dos”, significa “hacer una distinción, separar”. Spicq cita, a este propósito, a Fl. Josefo (*C. Ap.* II, 203). Pero tiene también el sentido de “discernir” en sentido moral (cf. 1 Cor 11, 29).

En los demás textos (y en otros que indicaré en seguida), el verbo *dokimásein*, que tiene el sentido de *probar, aprobar*. De ahí la idea de discernir mediante una prueba al término de la cual se rechaza lo falso y lo malo, para retener lo auténtico y lo bueno<sup>8</sup>.

Hechas estas observaciones, pasamos ahora a presentar, en su conjunto, los textos en los que el nuevo testamento nos habla del discernimiento.<sup>9</sup>

### 3. El discernimiento en la vida cristiana

Desde ahora, una observación básica: el verbo *dokimásein*<sup>10</sup> es la expresión técnica con la que san Pablo ha formulado lo que tiene que ser en concreto la conducta del hombre de fe. Se trata, por lo tanto, del concepto clave para entender lo que es —o lo que debería ser— la vida cristiana. Lo vamos a ver recorriendo los textos principales.

Ante todo, un texto capital: en la carta a los romanos, Pablo expresa con vigor lo que debe ser el discernimiento en la vida de los creyentes:

8. G. Therrien, o. c., 15. En los LXX tiene el sentido de examinar, escutar, probar, con la idea de purificar, conocer la realidad profunda de una persona o de una cosa, escoger o discernir lo que es lo mejor: Job 34, 3; Sal 16, 3; 25, 2; 65, 10; 80, 7; 94, 9; Jer 6, 27; 9, 7; 11, 20; 12, 3; 17, 10; 20, 12; Zac 13, 9 (o. c., 18-19). En el NT aparece 22 veces: Lc 12, 56; 14, 19; Rom 2, 18; 12, 2; 14, 18; 1 Cor 3, 13; 11, 28; 16, 3; 2 Cor 8, 8; 8, 22; 10, 18; 13, 5; Gál 6, 4; Ef 5, 10; Flp 1, 10; 1 Tes 2, 4; 5, 21; 1 Tim 3, 10; 1 Jn 4, 1. En todos estos casos, con el sentido de “someter a prueba” o “discernir” simplemente. En Rom 1, 28; 14, 22, con el sentido de aprobar, decidir después de examen. En 2 Cor 13, 5 va asociado a la idea de no aprobado, descalificado. Aunque, como veremos más adelante, en este caso tiene también el sentido general de discernir.

9. El texto más conocido sobre el discernimiento espiritual, al menos el más citado, es el de 1 Cor 12, 10, donde san Pablo pone, entre los distintos carismas, el “discernimiento de espíritus” (*diákrisis pneumáton*). Ahora bien, si no me equivoco, este texto ha desorientado la atención de no pocos estudiosos, especialmente de algunos autores de espiritualidad. Porque ha hecho pensar que el discernimiento es asunto de determinados carismáticos o privilegiados, a los que habría que recurrir para hacer cada cual su discernimiento. Debe tenerse, sin embargo, muy en cuenta que los verdaderos maestros de la espiritualidad cristiana han distinguido entre una discreción espiritual “carismática” y la “adquirida”: la primera la fundamentan en 1 Cor 12, 10, mientras que la segunda se justifica por 1 Tes 5, 19-20 y 1 Jn 4, 1. Cf. A. Benigar, *Theologia spiritualis*, Roma 1964, 155-157; J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma 1952, 146. De todas maneras, hay que reconocer que en la tradición espiritual ha persistido la idea de que el discernimiento espiritual es *rara avis in terra*. Cf. San Bernardo, *In circuncisione Domini*, sermo 3, 11. ML 183, 142. A. Benigar, o. c., 158.

10. En un texto de la carta a los hebreos (5, 14) no se utiliza este verbo, sino el término *diákrisis*. De ello hablaremos más tarde en este mismo capítulo. Para una bibliografía fundamental sobre el discernimiento, cf. J. M. Castillo, *El discernimiento cristiano según san Pablo*, Granada 1975; G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Paris 1973; W. Grundmann, TWNT II, 258-264; C. Spicq, *Notes de lexicographie neo-testamentaire*, Göttingen 1982, 157-165; H. Haarbeck, *Theol. Begriffslexikon zum Neuen Test.* I, 115-117.

Por esa misericordia de Dios os exhorto, hermanos, a que ofrezcáis vuestra propia existencia como sacrificio vivo, consagrado, agradable a Dios, como vuestro culto auténtico; y no os acomodéis al mundo éste, sino dejaos transformar con la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, conveniente y acabado (Rom 12, 1-2).

Este texto tiene una importancia singular en el conjunto de la carta a los romanos, ya que está situado justamente al comienzo de la segunda parte de la carta, la parte exhortativa, es decir allí donde Pablo va a describir en qué debe consistir la existencia cristiana, *el culto auténtico (latreia logiké)*<sup>11</sup> que los creyentes deben ofrecer a Dios. Ese culto implica, ante todo, el inconformismo, la intransigencia cristiana frente a este mundo<sup>12</sup>; implica, en segundo lugar, una transformación interior (*matamorfóusze*) que debe afectar a toda la persona del creyente (más adelante estudiaremos este aspecto capital de la cuestión). De tal manera que todo eso debe llevar al cristiano a *capacitarlo para discernir (eis tó dokimásein)* cuál es la voluntad de Dios. Por lo tanto, la existencia cristiana se traduce y se expresa en el discernimiento. Y, a partir de ahí, se debe entender la larga exhortación que hace Pablo en el resto de la carta a los romanos. Teniendo en cuenta que esta capacidad de discernimiento, que caracteriza al creyente, adquiere toda su fuerza de significación si se compara, por contraposición, a la incapacidad de discernir (*ouk édokí-masan*), que caracteriza a los paganos (Rom 1, 28)<sup>13</sup>, y al discernimiento puramente teórico (*dokimáseis tá diaféron-ta*) y sin consecuencias prácticas<sup>14</sup>, que define, según

11. F. J. Leenhardt, *o. c.*, 170-171, aduce numerosos testimonios del judaísmo helenístico y del hermetismo según los cuales el adjetivo *logikós* designa lo que es interior, lo que concierne al ser profundo, por oposición a lo formal, a lo exterior. Cf. *Const. Apost.* VII, 34, 6; *Test. Levi*, 3, 6; *Filon, Spec. Leg.* I, 277; *Herm.* I, 31; XII, 18, 21.

12. Debe distinguirse una triple acepción del mundo, contra la que Pablo pone en guardia: 1.º. El mundo pagano, que no quiso reconocer y glorificar a Dios (Rom 1, 18-32); 2.º. El mundo judío, que busca la salvación en el cumplimiento de la ley (Rom 2); 3.º. El mundo anticristiano, que vive según los egotismos personales (Rom 8; Gál 5, 16-24). Cf. R. Voelkl, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961, 195-228; H. Schlier, *Der Christ und die Welt: Geist und Leben* 38 (1965) 416-418. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 141.

13. Sobre este punto, véase L. Cerfaux, *Le monde païen vu par saint Paul*, en *Recueil L. Cerfaux* II, Gembloux 1954-1962, 415-423; H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, Paris 1961, 42-49; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949, 20-30; S. Schulz, *Die Anklage in Rom 1, 18-32*: *Theol. Zeitschr.* 14 (1958) 161-173.

14. Las afirmaciones de san Pablo en este sentido son terminantes: "Supongamos ahora que tú te llamas judío, que te respaldas en la ley, te glorías de Dios, conoces su voluntad y, adoctrinado por la ley, aciertas con lo mejor; con eso estás convencido de ser guía de ciegos,

Pablo, a los judíos. De todo lo cual se deduce que san Pablo sitúa el discernimiento en el centro mismo de la relación del hombre con Dios. Por consiguiente, la capacidad de discernir personalmente lo que Dios quiere, con todas las consecuencias que de eso se deben seguir, es lo que especifica y define al hombre cristiano.

Considerando las cosas desde otro punto de vista, la misma conclusión se viene a sacar de otro texto fundamental. Se trata ahora de la carta a los efesios:

Porque antes, sí, erais tinieblas, pero ahora, como cristianos, sois luz. Portaos como gente hecha a la luz, donde florece toda bondad, honradez y sinceridad, discerniendo a ver lo que agrada al Señor (Ef 5, 8-10)

Este texto quiere decir que los cristianos, como hijos de la luz y en contraposición a los hijos de las tinieblas, tienen que proceder en consecuencia y de acuerdo con eso<sup>15</sup>. Ahora bien, en la construcción misma de la frase, el participio de presente, "discerniendo" (*dokimásontes*), se refiere al imperativo (*peripateite*), de tal manera que viene a determinar en qué consiste eso de portarse como gente hecha a la luz. Dicho más claramente, en el pensamiento de Pablo, los hijos de la luz se definen por el discernimiento, es decir, son aquellas personas que en su vida proceden *discerniendo* lo que agrada al Señor. Por consiguiente, caminar en la vida por el camino de la luz es caminar por el camino del discernimiento.

Por otra parte, la carta a los filipenses nos ofrece una matización importante acerca de la naturaleza del discernimiento cristiano. En la introducción de esa carta, cuando Pablo expresa sus sentimientos más íntimos, aparece este texto magistral:

luz de los que viven en tinieblas, educador de ignorantes, maestro de simples, por tener el saber y la verdad plasmados en la ley" (Rom 2, 17-20). Todo el contexto, hasta el v. 29, es fundamental para comprender hasta qué punto, en el caso de los judíos, se trataba de un discernimiento sin consecuencias prácticas. Cf. H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, 49-58; L. Cerfaux, *Le privilège d'Israel selon saint Paul*, en *Recueil... II*, 339-364.

15. Acerca del sentido religioso del verbo *peripatéo*, cf. H. Seesemann-G. Bertram: *TWNT* V, 940-946; B. Rigaux, *Saint Paul. Epîtres aux thessaloniens*, Paris 1956, 432-433.

Bien sabe Dios con qué cariño cristiano os echo de menos y pido en mi oración que vuestro amor crezca más y más en penetración y en sensibilidad para todo, a fin de discernir (*eis to dokimásein*) lo mejor. Así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados de ese fruto de rectitud que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios (Flp 1, 8-11).

El deseo más íntimo de san Pablo es que el amor se intensifique en la experiencia íntima de los cristianos. ¿Por qué? Pues sencillamente porque ese amor producirá en ellos una capacitación especial en orden al discernimiento. El fin último, es verdad, es la "gloria y alabanza de Dios". Pero aquí es importante tener en cuenta que el discernimiento es la mediación que se establece entre el amor y la gloria de Dios<sup>16</sup>. Es decir, un amor sin discernimiento, poca gloria y alabanza rendirá a Dios, porque será un amor desorientado y por eso abocado a cometer muchos disparates. Por el contrario, si queremos que el amor esté rectamente orientado, debemos tener en cuenta que ha de ir acompañado de un profundo y clarividente discernimiento. Por lo demás, al ver las cosas de esta manera, descubrimos algo muy importante sobre la naturaleza íntima del discernimiento: se trata de la experiencia espontánea que produce el amor; un amor que se traduce en penetración (*epígnosis*) y en sensibilidad (*áiszesis*)<sup>17</sup>, de tal manera que eso es lo que capacita para discernir, o sea, para descubrir en cada momento lo mejor. Más adelante volveremos sobre este texto capital. Pero ya desde ahora cabe decir que el amor es la clave del discernimiento, en cuanto que es la fuerza de la vida, que lleva a cada uno a inventar su propia conducta, no para hacer cada cual su capricho, sino para descubrir en cada situación lo que agrada a la persona que se quiere.

Pero no se trata solamente de eso. Porque existe una importante relación entre el discernimiento y la vida moral. Así lo dice Pablo al referirse precisamente a la participación en la eucaristía:

16. G. Therrien, o. c., 167, nota 5, cita en este sentido a E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1956, 31; G. Bouwman, *De Brief van Paulus aan de Filippiers vertaald in toegelicht*, en *Het Nieuwe Testament*, Uitgevers 1965, 22.

17. Para el sentido de *epígnosis* y *áiszesis*, cf. K. Sullivan, *Epignosis in the epistles of st. Paul*, en *Studiorum paulinorum congressus internationalis 1961 II*, Roma 1963, 405-416; R. Bultmann: TWNT I, 688-719.

Examínese (*dokimaséto* = disciérnase) cada uno a sí mismo antes de comer el pan y de beber la copa, porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia (1 Cor 11, 28-29).

Pablo afirma con estas palabras que el discernimiento es condición necesaria y previa para acercarse a participar en la eucaristía. Ese discernimiento consiste, en este caso, en saber distinguir (*diakrínon*) el "cuerpo del Señor". Es decir, se trata de que, en el pan de la eucaristía, se reconozca realmente el cuerpo de Cristo y no otra cosa, por sagrada y santa que parezca. Por consiguiente, se trata de que se separe y se ponga aparte a ese cuerpo de todo lo demás; o sea, que se celebre la cena del Señor como comida del Señor y no como otra cosa. Por lo tanto, la cuestión está en celebrar la eucaristía según las exigencias éticas que eso lleva consigo, sobre todo por lo que respecta a la igualdad y a la puesta en común entre ricos y pobres<sup>18</sup>. Como es sabido, san Pablo escribió estas palabras a propósito de los cristianos de Corinto, que celebraban la eucaristía manteniendo entre ellos profundas divisiones, porque los ricos tenían y comían hasta emborracharse, mientras que los pobres pasaban necesidades (1 Cor 11, 20-21). Pues bien, estando así las cosas, Pablo les dice a aquellos cristianos que así es imposible comer la cena del Señor (1 Cor 11, 20). Y les propone como camino de solución el discernimiento que cada cual debe hacer antes de acercarse de nuevo a la eucaristía. Una comunidad cristiana en la que se mantienen enfrentamientos y divisiones, y en la que junto a eso se quiere celebrar la eucaristía, es una comunidad que no hace el debido discernimiento. Y que, por eso, se come y se traga su propia condena.

Por lo demás, el discernimiento debe ser algo constante en la vida del cristiano. Así parece desprenderse de otro texto importante sobre el tema. Un texto que aparece en la advertencia final de la segunda carta a los corintios:

18. Cf. H. Schlier, *Le temps de l'Eglise*, 255-256. El verbo *dokimasein* aparece también en 1 Cor en 3, 13 y 16, 3.

Poneos a prueba a ver si os mantenéis en la fe, someteos a examenn (*éautoús dokimásete* = discerníos). ¿No tenéis conciencia de que Cristo Jesús está entre vosotros? A ver si es que no pasáis el examen; pero reconoceréis, así lo espero, que yo sí lo he pasado (2 Cor 13, 5-6).

Estas palabras, tan serias e incluso tan solemnes, tienen su razón de ser. Los fieles de Corinto habían puesto a Pablo en duda. Y lo habían puesto en duda en su condición misma de apóstol de Jesús<sup>19</sup>. Por su parte, Pablo exhorta a aquellos fieles a que se examinen en profundidad sobre su condición misma de cristianos. He ahí el discernimiento que deben hacer. El objeto de ese discernimiento ha de ser la presencia de Cristo entre ellos, en cada uno y en la comunidad. El asunto, por lo tanto, era muy serio, puesto que Pablo apela, nada menos, a que piensen si Cristo sigue presente entre ellos. Lo que estaba en juego era su ser mismo de cristianos. Y la solución que Pablo les propone, en semejante situación, es precisamente el discernimiento. Se puede decir, por consiguiente, que el discernimiento es la prueba o el examen por el que hay que pasar<sup>20</sup>. Sólo de esa manera se garantiza la autenticidad de la existencia cristiana.

Este mismo tema vuelve otra vez al pensamiento de Pablo en la carta a los gálatas:

Cada cual examine (*dokimaséto* = se discierna) su propia conducta, y tenga entonces motivo de satisfacción refiriéndose sólo a sí mismo, no refiriéndose al compañero, pues cada uno tendrá que cargar con su propio bulto (Gál 6, 4-5).

El imperativo marca aquí, lo mismo que en 2 Cor 13, 5, la importancia que el discernimiento desempeña en la vida de los cristianos. Mediante él, el creyente comprueba y manifiesta<sup>21</sup> la autenticidad cristiana de su propia actuación. En efecto, la conducta, o más propiamente la actuación (*érgon*), de que aquí se trata, es un concepto clave en la carta a los gálatas, en cuanto que se contrapone a las "obras"

19. En 2 Cor 10, 18 se trata precisamente de esto con el término *dokimós*, de la misma familia lingüística que *dokimásein*.

20. En el texto que venimos analizando (2 Cor 13, 5-6), Pablo expresa, por dos veces, ese examen con *adókimoi*, también del mismo grupo lingüístico que *dokimásein*.

21. Como observa acertadamente G. Therrien, o. c., 124: "L'accent ne porte pas sur l'épreuve-purification, mais sur l'épreuve-manifestation. On éprouve pour connaître le fond de l'être".

(*érga*) de la ley (Gál 2, 16; 3, 2. 5. 10) o de la carne (egoísmo) (Gál 5, 19)<sup>22</sup>. Con esa palabra, por lo tanto, se expresa el comportamiento específicamente cristiano. Y el procedimiento, para saber si ese comportamiento es o no cristiano, es precisamente el discernimiento.

Pero no se piense que el discernimiento es una tarea puramente individual. Además de los individuos, también la comunidad cristiana como tal tiene que poner en práctica el discernimiento. Así lo dice Pablo en la exhortación final de la primera carta a la comunidad de Tesalónica<sup>23</sup>:

No apaguéis el Espíritu, no tengáis en poco los mensajes inspirados; pero examinadlo todo (*pánta dé dokimásete*), retened lo que haya de bueno y manteneos lejos de toda clase de mal (1 Tes 5, 19-22).

Es claro que si Pablo hace esta recomendación a la comunidad de Tesalónica es porque en ella existía el peligro de una posible desorientación en cosas de importancia, concretamente en lo que se refiere a la acción directa del Espíritu santo en la comunidad en cuanto tal. Ahora bien, la solución que propone Pablo, ante semejante peligro, es la puesta en práctica del discernimiento, mediante el cual será posible desechar lo malo y elegir lo bueno. Otra vez el discernimiento se nos muestra como la realidad clave, que determina el comportamiento<sup>24</sup> de los creyentes. Y aquí es importante comprender que, ante el peligro de desorientación que sufre una comunidad, san Pablo no apela a cosas como el dictamen de los entendidos o la decisión de los responsables (autoridades), sino que prefiere apelar a la responsabilidad de todos, al instinto cristiano de todos, a la sinceridad de búsqueda que todos y cada uno deben poner en práctica. La solución no es una hipotética decisión que viene de fuera de la comunidad, sino la luz y la fuerza que el Espíritu suscita en los mismos miembros del grupo cristiano.

22. Cf. P. Haeuser, "Jeder prüfe sein Werk und er wird alsdann Ruhm: nur für sich haben" (Gal 6, 4): Bibl. Zeitschrift 12 (1914) 48.

23. Es evidente que Pablo se refiere, en este texto, a toda la comunidad. Y no hay motivo alguno para restringir el discernimiento a determinadas personas en la comunidad. Así piensa la exégesis actual. Cf. B. Rigaux, *Saint Paul. Épîtres aux thessaloniens*, 575. Es curioso, sin embargo, notar que la constitución *Lumen gentium* (n.º 12), siguiendo quizás la interpretación que dieron algunos autores antiguos, aplica el texto de 1 Tes 5, 12 y 19-21 solamente a la jerarquía eclesial.

24. No parece que haya razón suficiente para restringir el objeto del discernimiento solamente a los dones extraordinarios. Más bien, se ha de entender, en un sentido más general, como la norma del progreso cristiano. Cf. D. Rossano, *Preliminari all'esegesi di 1 Tes 2, 1-12*: Bibbia e Oriente 7 (1965) 121. Véase también W. Grundmann: TWNT II, 263.

Pero hay algo más importante todavía precisamente por lo que respecta a la relación entre el Espíritu de Dios y la conducta de los cristianos. Se trata ahora de la primera carta de san Juan. Y no precisamente como una observación marginal en el conjunto de esa carta, sino como una de sus aportaciones más fundamentales. En efecto, la intención de ese escrito no es primordialmente exhortar a los fieles a practicar la caridad sino, antes que eso, la idea del autor es exponer los criterios que deben garantizar la autenticidad de nuestra comunión con Dios y con los demás<sup>25</sup>. Es decir, lo que la primera carta de san Juan plantea es toda una serie de criterios para que cada cristiano sepa si está o no está en comunión con Dios. Desde este punto de vista, la primera carta de san Juan es el gran documento del nuevo testamento sobre el discernimiento espiritual. Pues bien, en el centro mismo de la carta encontramos este texto fundamental:

Amigos míos, no deis fe a toda inspiración; sometedlas a prueba (*dokimásete ta pneúmata*) para ver si vienen de Dios, pues han salido en el mundo muchos falsos profetas (1 Jn 4, 1).

En el contexto de la carta, el término “espíritu” (*pneúma*) se puede referir o bien al hombre inspirado por un principio superior y divino<sup>26</sup>; o quizás más bien al efecto de un espíritu agente, es decir, a la inspiración que el hombre experimenta<sup>27</sup>. De estas inspiraciones afirma san Juan que pueden provenir o del espíritu de la verdad o del espíritu del error (1 Jn 4, 6). Es decir, pueden llevar al hombre a acercarse a Dios o a alejarse de él. Nos encontramos, por tanto, con la cuestión clave de la religiosidad. No toda religiosidad es auténtica. Porque, en este asunto, pueden darse errores decisivos, de tal manera que el hombre piense que se está acercando a Dios, cuando en realidad se está alejando de él. ¿Cuál es entonces la solución que nos puede garantizar que vamos por el buen camino? Esa

25. Estos criterios vienen expresados, a lo largo de toda la carta, con fórmulas características: en *toútōi ginóskomen* (2, 3. 5; 3, 24; 4, 2. 6; 5, 2); en *toúto fanerá estin* (3, 10); en *toúto egnókamen* (3, 16); en *toúto gnosómeza* (3, 19); en *ina eidéte* (5, 13). Para esta interpretación de la carta, cf. H. E. Boismard, *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*: Rev. Bibl. 56 (1949) 365-391; Id., “*Je ferai avec vous une alliance nouvelle*”: Lum. et Vie 8 (1953) 94-109.

26. Cf. R. Schnackengurg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel 1963, 212; F. J. Rodríguez Molero, *Epístolas de san Juan*, Madrid 1956, 470.

27. Así lo entiende J. Mateos, *Nuevo testamento*, 652. También I. de la Potterie, *Adnotationes in exegetis primae epistolae s. Joannis*, Roma 1964, 83.

solución no es otra que el discernimiento espiritual. Este discernimiento no se ha de entender como el carisma o el privilegio de algunos elegidos, que vendrían a ser como almas iluminadas, los carismáticos competentes al efecto (cf. 1 Cor 12, 10; 14, 26-32), sino que se trata de algo que puede y debe realizar todo creyente, pues a toda la comunidad se dirige san Juan cuando les dice que deben poner en práctica el discernimiento<sup>28</sup>. Más adelante analizaremos la naturaleza de este discernimiento y los criterios en virtud de los cuales se debe realizar. De momento, queda en pie la afirmación fundamental: el discernimiento es lo que nos puede preservar del error y lo que verdaderamente nos hará acertar en el camino de Dios.

Finalmente, en la carta a los hebreos, encontramos un texto de singular interés:

El alimento sólido es propio de adultos, que con la práctica tienen una sensibilidad entrenada en discernir (*prós diákrisin*) lo bueno de lo malo (Heb 5, 14).

Ante todo, hay que situar estas palabras en su contexto. Se trata de un largo párrafo en el que el autor habla de las disposiciones que tienen, y las que deberían tener, los destinatarios de la carta (5, 11 - 6, 12)<sup>29</sup>. Pues bien, en ese contexto, el autor reprende a los miembros de la comunidad, porque “con el tiempo que lleváis deberíais ser ya maestros, y, en cambio, necesitáis que se os enseñen de nuevo los rudimentos de los primeros oráculos de Dios” (5, 12). Ahora bien, planteadas así las cosas, el autor distingue en la comunidad dos tipos de personas: por una parte, los que son como niños (*népioi*) (5, 13), es decir, imperfectos o inmaduros; por otra parte, los que son —o deberían ser ya— adultos (*teleioi*), perfectos y logrados en las cosas de Dios<sup>30</sup>. Aquí es importante tener presente que esta contraposición entre los niños y los adultos es justamente el quicio y la clave de comprensión

28. Esta gracia del discernimiento, tal como la entiende aquí san Juan, se concede a todos y cada uno de los cristianos. Cf. I. de la Potterie, *o. c.*, 84-85. También, A. Humbert, *L'observance des commandements dans les écrits johanniques*: Studia Moralia 1 (1963) 217.

29. Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux hébreux*, Lyon 1962, 116.

30. El verbo *teleioo*, junto con *teleios* y *teleiōsis*, son términos que aparecen en Heb repetidas veces, con el sentido de “perfección”, hacer perfecto o llegar a la perfección: 2, 10; 5, 9. 14; 6, 1 (*teleiōtēs*); 7, 11. 19. 28; 9, 9. 11; 10, 1. 14; 11, 40; 12, 2 (*teleiōtēs*). 23. Para un análisis de estos textos, cf. A. Vanhoye, *Lecciones de sacerdotio in Heb 7*, Roma 1970, 67-73; Id. *Situation du Christ. Hébreux I-2*, Paris 1969, 320-328.

de este pasaje<sup>31</sup>. Se trata, por lo tanto, de un texto que viene a determinar quiénes son los que han llegado de verdad a la adultez, la madurez o la perfección en la vida cristiana, por contraposición a los que siguen siendo como bebés en las cosas del espíritu y en los asuntos de Dios. Pues bien, aquí es donde entra de nuevo la realidad o el hecho del discernimiento. Y lo que se dice es que son verdaderamente adultos o perfectos en la vida cristiana aquellos que “con la práctica tienen una sensibilidad entrenada para discernir el bien y el mal”. O sea, que la perfección consiste en ser una persona capacitada para discernir por sí misma lo que está bien y lo que está mal. La palabra clave aquí es el término *diákrisis*, que aparece también en la primera carta a los corintios (12, 10; 14, 19), cuando Pablo habla del carisma particular que tienen algunos en la comunidad. Pero lo que en la carta a los corintios es el privilegio de algunos nada más, en el texto de Hebreos es algo que debe tener todo cristiano. Más aún, se trata de aquello que distingue y especifica al cristiano maduro y perfecto. Teniendo en cuenta que esta perfección se impone como una seria obligación para todos en la comunidad, hasta el punto de que si no se llega a eso, la comunidad —y cada uno en la comunidad— merece una seria reprensión.<sup>32</sup>

#### 4. Conclusión

Se trata ahora de recoger en síntesis los resultados que nos ha ofrecido el análisis precedente. Y el primer resultado es que cuando hablamos del discernimiento cristiano, en realidad no estamos hablando de una cuestión parcial, marginal o fronteriza, en el conjunto de la existencia cristiana. Por el contrario, está claro —de acuerdo con los textos analizados— que el discernimiento es un asunto capital para todo creyente. Porque, según el nuevo testamento, el discernimiento es el criterio que nos da la medida del espíritu y de la praxis que deben acompañar a todo cristiano.<sup>33</sup>

En efecto, según hemos visto en este capítulo, la vida de fe del creyente y su culto espiritual —el culto nuevo que define la existencia cristiana— se concreta y se expresa en el discernimiento (Rom 12, 2); el caminar como hijos de la luz, por contraposición a los hijos de las tinieblas, lleva consigo la puesta en práctica del discernimiento, para ver lo que agrada al Señor (Ef 5, 8-10); la madurez en la vida cristiana y la perfección de nuestra vida espiritual comportan necesariamente la capacitación para discernir lo bueno de lo malo (Heb 5, 14); el deseo y la oración de san Pablo en favor de sus comunidades se concreta en que se capaciten, por medio del amor, para tener el tacto afinado que les lleve a discernir cuál es la voluntad de Dios (Flp 1, 9-10); y por último, la solución ante el engaño, y frente a las posibles desviaciones en nuestro caminar hacia Dios, no es otra que el discernimiento (1 Jn 4, 1).

Por otra parte, resulta significativa la constancia con que aparece el tema del discernimiento en los escritos del nuevo testamento. Desde la primera carta a los tesalonicenses, hasta las cartas de la cautividad (Ef y Flp), pasando por los grandes escritos doctrinales (Rom y Gál), e incluso en las situaciones conflictivas de la comunidad de Corinto, el pensamiento de san Pablo se mantiene uniforme y viene a recaer siempre sobre la misma realidad. Su idea constante es que el creyente ha de encontrar lo que agrada al Señor, siempre y en cada circunstancia, mediante el discernimiento. La misma idea, desde otros puntos de vista, vuelve a aparecer en la carta a los hebreos y en la primera carta de Juan.

Se trata, por tanto, de una cuestión central en los escritos del nuevo testamento. La cuestión que más claramente toca el fondo en la conciencia cristiana. Porque es la cuestión que responde a la pregunta que nos hacíamos al principio de este capítulo: ¿cómo encuentra el creyente lo que en concreto agrada a Dios? Pues bien, la respuesta del nuevo testamento es muy clara: el hombre de fe encuentra lo que agrada a Dios en el descubrimiento personal, que el propio sujeto hace, de lo que agrada al Señor, es decir, en el discernimiento.

Por consiguiente, se puede decir que la medida de una vida auténticamente cristiana está en relación a la capacidad que tiene la persona para discernir por sí misma, en cada caso y en cada situación, lo que Dios quiere. Y no sólo la capacidad, sino sobre todo la puesta en práctica de dicha capacidad.

31. Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux hébreux*, 117.

32. Tal es el sentido de todo el texto de Heb 5, 11-14. Sobre el significado y alcance de esta reprensión, cf. C. Spicq, *L'Épître aux hébreux* I, Paris 1952, 228-229.

33. Véase J. M. Castillo, *La "Imitación de Cristo" y "Camino": del discernimiento privatizado a la anulación del discernimiento*: Concilium 14/3 (1978) 540.

Por lo tanto, la medida de una vida auténticamente cristiana no es, propiamente hablando, la generosidad, el entusiasmo o la altísima devoción. Porque con esas cosas y sin discernimiento se pueden cometer grandes disparates, se puede caer en el fanatismo y la autosuficiencia, y se puede ir a parar hasta los antípodas del evangelio. En este sentido, es interesante recordar que, según san Pablo, los judíos tuvieron un gran fervor religioso, pero un fervor mal entendido (Rom 10, 2). Es decir, fue un fervor sin el debido discernimiento. Lo cual les incapacitó para ver por dónde iban los verdaderos caminos de Dios; y para comprender la significación del mensaje de Jesús.

Por otra parte, de todo lo dicho en este capítulo se sigue también que la medida de la vida cristiana no está tampoco en la docilidad pasiva o en el mero sometimiento, por más que eso sea predicado en ciertos programas de espiritualidad<sup>34</sup>. En este sentido, cabe recordar, una vez más, que el hombre de fe ha de tener en cuenta, al formarse su propia conciencia, las exigencias del amor al prójimo tal como se especifican en los preceptos negativos del decálogo, que prohíben hacer daño al hermano en sus bienes esenciales. Además, ha de tener en cuenta también las normas y leyes, que en toda sociedad regulan y organizan la convivencia, así como las decisiones de la autoridad legítimamente constituida. Pero la cuestión está en saber quién tiene la última palabra cuando se trata de formarse la propia conciencia. Ahora bien, desde el punto de vista cristiano, la última palabra depende siempre del Espíritu de Dios. De ahí, la necesidad del discernimiento cristiano en la formación de la propia conciencia. Lo cual no quiere decir que la extensión del discernimiento sea ilimitada. Todo discernimiento está necesariamente limitado por las exigencias del amor al prójimo, y por las normas y leyes existentes, en la medida en que tales normas y leyes expresan el amor y el respeto a los demás. Pero es claro que todo esto resulta un planteamiento demasiado general y abstracto, mientras que las decisiones de la conciencia son siempre decisiones concretas y para situaciones determinadas. De ahí, vuelvo a decir, la necesidad del discernimiento cuando se trata de formarse la propia conciencia.

34. Un ejemplo elocuente, en este sentido, la forma de espiritualidad que presenta el libro *Camino*, obra cumbre de Mons. Escrivá de Balaguer. Para este asunto, cf. mi artículo citado en la nota anterior.

Por lo demás, es claro que, al presentar las cosas de esta manera, se plantean inevitablemente determinadas cuestiones, que no podemos ni debemos soslayar: ¿quién puede y debe practicar el discernimiento? ¿bajo qué condiciones se ha de llevar a efecto? ¿en qué consiste eso que llamamos el discernimiento y cómo se realiza? ¿qué criterios debemos tener en este asunto para no engañarnos en nuestras decisiones? ¿cuál es, en concreto, el papel de las leyes y normas que existen en toda comunidad humana y, por tanto, también en la iglesia?

En las páginas que siguen vamos a intentar responder a estas preguntas. De momento, queda claramente establecido el principio a partir del cual se debe orientar y determinar todo lo demás en la vida cristiana: el Espíritu de Dios no es un auxiliar, una especie de ayuda o de ayudante, que viene a nosotros para que no fallemos en el sometimiento a las leyes, normas y decretos que provienen de la institución. El Espíritu está siempre por encima de toda ley y de toda institución humana. Y sabemos, por los escritos del nuevo testamento, que la dirección y animación del Espíritu se traduce, en la práctica diaria de la vida, en eso que el mismo nuevo testamento llama el discernimiento de la voluntad de Dios. De ahí que, con toda razón, se puede decir que este discernimiento ocupa el centro mismo de la vida cristiana.

## La disposición necesaria para el discernimiento

### 1. *Un temor justificado*

Hay personas que se ponen nerviosas en cuanto se habla de discernimiento espiritual, libertad del Espíritu, primacía de la conciencia o cosas por el estilo. Tales personas sienten una especie de malestar profundo ante esos temas. Porque temen que, bajo palabras muy espirituales y muy bíblicas, en realidad lo que quizás se esconde es el espíritu de independencia, que está tan metido en la sangre misma de nuestras ideas más queridas.<sup>1</sup>

Ese temor —hay que reconocerlo— no es infundado. Tiene su razón de ser en el hecho de que, desgraciadamente, el tema del discernimiento espiritual se plantea mal no raras veces. Porque cuando se habla de este asunto, a lo que en realidad se apunta, muchas veces, es a potenciar la propia iniciativa o, más exactamente, a defender la propia independencia. Para algunos cristianos, hablar del Espíritu es, en el fondo, hablar de sí mismos, de los propios gustos y de las propias inclinaciones. A veces se tiene la impresión de que, para los que piensan de esa manera, discernir lo que el Espíritu les sugiere no es sino justificar lo que ellos quieren

1. No sin razón escribía K. Rahner, hace ya algunos años: “No faltan, en efecto, precisamente entre piadosos católicos que quieren profesar sentimientos eclesiásticos, quienes opinan, por debajo de cuerda y sin manifestarlo explícitamente, siendo por eso más eficaces y peligrosos, que la jerarquía es el único portador del Espíritu o la única puerta por la que el Espíritu entra en la iglesia. Tienen los tales una imagen estatal y totalitaria de la iglesia”. *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1963, 5. Más en el fondo, puede ocultarse, bajo esos miedos, toda una concepción de la eclesiología: la iglesia no concebida ya pneumática-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, explicada partiendo de las categorías de poder del pensamiento profano. Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1983, 293.

hacer, según la propia manera de pensar y de acuerdo con los intereses personales de cada uno. La experiencia —no hay que insistir en ello— es elocuente en este sentido.

Por eso he dicho que se trata de un temor justificado. Porque es evidente que, si hablamos del discernimiento para defender nuestros propios caprichos, nuestras manías o simplemente nuestros intereses, el resultado no será sino la destrucción de la convivencia entre tensiones y conflictos. Por tanto, es enteramente necesario preguntarse, con toda claridad, cuál es la disposición necesaria que se requiere para hacer el discernimiento cristiano. Los autores del nuevo testamento no tuvieron los miedos y recelos que hoy tienen algunos cristianos cuando se trata de este asunto. ¿Es que ellos, precisamente al escribir los documentos originales de nuestra fe, no se dieron cuenta de los peligros que entraña todo esto del discernimiento personal que cada uno debe hacer, en cada momento y en cada situación? ¿No será, más bien, que, al hablar del discernimiento, ellos presuponían algo muy fundamental, que debe estar presente en todo el que pretenda vivir de acuerdo con el discernimiento? He aquí por qué, en este capítulo, vamos a tratar de la disposición que se requiere siempre para poder abordar cristianamente el problema del discernimiento.

## 2. ¿Un privilegio de santos?

A lo mejor alguien se figura que san Pablo podía hablar a los primeros cristianos sobre el discernimiento porque se trataba, en aquel caso, de auténticos santos o poco menos. Y entonces, claro está, no habría peligro alguno en eso de decirles que debían discernir por sí mismos lo que Dios le pide a cada cual. De donde resultaría que esa doctrina era válida para entonces, para los cristianos de entonces, pero no para los de ahora. ¿Qué pensar sobre este punto?

Es falsa la idea de que la iglesia de los primeros tiempos estaba compuesta por santos y por creyentes de una talla excepcional. Y es falsa esa idea porque los pecados y los pecadores, que aparecen en los mismos escritos en los que san Pablo habla del discernimiento, están indicando muy a las claras que el discernir los caminos del Espíritu no es un privilegio de santos.

En efecto, es de sobra conocido que, en la comunidad de Roma, a la que Pablo presenta el discernimiento como cuestión capital para su vida (Rom 12, 2), existían divisiones muy fuertes<sup>2</sup>, es decir, era una comunidad conflictiva, como tantas otras comunidades cristianas de aquel tiempo. Más claramente se advierte eso mismo en el caso de la iglesia de Corinto. Según 1 Cor 11, 28-29 y 2 Cor 13, 5-6, Pablo recurre al discernimiento como solución de la que tienen que echar mano los corintios en las dificultades y tensiones que sufrían en aquel momento. Pues bien, nos consta que aquellas dificultades y tensiones eran muy serias, en el caso concreto de aquella comunidad. El afán de dinero (1 Cor 5, 10-11; 6, 10), los litigios ante los tribunales (1 Cor 5, 1-11), el ambiente de inmoralidad (1 Cor 6, 12-20; 7, 1-7), eran cosas, por lo visto, bastante frecuentes en aquella ciudad. Y, es claro, la comunidad cristiana no estaba exenta de tales peligros. Más en concreto, las divisiones dentro de la propia comunidad (1 Cor 1, 10 - 4, 21), los escándalos manifiestos (1 Cor 5, 1 - 6, 20), el desprecio de los ricos hacia los pobres (1 Cor 11, 2-34), las desorientaciones de tipo doctrinal en una cuestión tan fundamental como era el tema de la resurrección (1 Cor 15), los ataques que se habían difundido contra la autoridad misma del propio Pablo (2 Cor 2, 16 - 3, 6), todo esto eran cosas muy desagradables, que no debían ofrecer un cuadro muy optimista de la situación de aquella comunidad y de aquellos cristianos<sup>3</sup>. Bien es verdad que san Pablo no recurre al discernimiento en todos y cada uno de estos males. Pero el hecho es que les habla del tema y hasta les ordena<sup>4</sup> que lo pongan en práctica, precisamente como solución a algunos de aquellos males y, además, en contextos muy fundamentales, como ya hemos tenido ocasión de ver.

2. El capítulo 14 de Rom se refiere claramente a las divisiones que existían en la comunidad. Hay autores que piensan que Pablo no se refiere, en ese pasaje, a pecados determinados o tensiones concretas que existieran en la iglesia de Roma. Cuando escribe la carta, él no conocía aquella comunidad. Más bien se trataría de un tema general que en aquel tiempo era común en las diferentes iglesias. Cf. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, 194-195. También J. A. Fitzmyer, *Carta a los romanos*, en *Comentario bíblico san Jerónimo IV*, Madrid 1972, 193. En todo caso, es evidente que en la comunidad de Roma tenía que darse algo de lo que corrige Pablo; y tenía que darse de una manera que justificara un tratamiento tan extenso del tema. Sobre el sentido de aquellas tensiones, cf. J. I. Vicentini, *Carta a los romanos*, en *La sagrada Escritura*, NT II, Madrid 1961, 305-306.

3. Para una información más detallada sobre este asunto, cf. L. Cerfaux, *L'église des corinthiens*, París 1946; J. C. Hurd, *The origin of I corinthians*, New York 1965.

4. Como ya hemos visto, se trata de dos imperativos: *dokimaséto* (1 Cor 11, 28), *dokimáséte* (2 Cor 13, 5).

Y otro tanto hay que decir por lo que respecta a los destinatarios de la carta a los gálatas. Como se ha dicho acertadamente, la reacción apasionada de Pablo prueba que algo muy grave pasaba en Galacia<sup>5</sup>. El evangelio se veía radicalmente trastornado (Gál 1, 6-7), la eficacia de la cruz de Cristo se desvirtuaba (Gál 5, 11-12). El problema era muy serio. Se jugaba en él todo el ser del nuevo mensaje de salvación y liberación, la obra misma de Cristo y el evangelio como Pablo lo había vivido y visto. Pues bien, a una comunidad que se encuentra en situación tan extremadamente delicada y conflictiva, san Pablo le ordena<sup>6</sup> que ponga en práctica el discernimiento de la propia conciencia, como procedimiento cristiano para garantizar la autenticidad del comportamiento evangélico de aquellos creyentes (Gál 6, 4-5).

Más aún. Este modo de ver las cosas no se da sólo en san Pablo. Aparece también en otros escritores del nuevo testamento. Concretamente en la primera carta de san Juan y en la carta a los hebreos. Así, en el caso de la iglesia a la que se dirige san Juan, sabemos que se trataba de una comunidad amenazada por la herejía, ya que en ella habían surgido falsos profetas (1 Jn 4, 1) o anticristos (1 Jn 2, 18. 22; 4, 3)<sup>7</sup>. Ahora bien, precisamente en esta carta llama la atención un doble hecho: por una parte, el imperativo<sup>8</sup> que se impone a los cristianos de discernir por sí mismos la autenticidad de la conducta y los caminos que llevan (1 Jn 4, 1); por otra parte, el que no se diga ni media palabra sobre la necesidad o la conveniencia, al menos, de recurrir a una autoridad jerárquica, que pusiera orden en aquella situación<sup>9</sup>. El autor de esta carta está firmemente persuadido de que la solución de los peligros que amenazan a la comunidad está en el discernimiento personal que deben hacer los propios creyentes. Y lo mismo hay que decir por lo que se refiere a los destinatarios de la carta a los hebreos. Estos cristianos no estaban a la

5. J. Leal, *Carta a los gálatas*, en *La sagrada Escritura*, NT II, 593.

6. Aquí también se trata de un imperativo: *dokimaséto* (Gál 6, 4).

7. Cf. G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, 55. Para la identificación de estos falsos profetas y anticristos, cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel 1963, 15-23.

8. *Dokimásete ta pneúmata* (1 Jn 4, 1).

9. Indudablemente, san Juan no habla en esta carta para nada de ministros, que existieran en la comunidad. Con todo, acerca de las precisiones que hay que hacer al respecto, cf. X. Léon-Dufour, en la obra en colaboración, *El ministerio y los ministerios según el nuevo testamento*, Madrid 1975, 226-245. La sentencia más radical, a este respecto, es la de E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1962, 12 s., que niega la idea de una iglesia jerárquica en el pensamiento de Juan.

altura de las circunstancias y, como ya se ha dicho en el capítulo anterior, merecían una seria reprensión, porque se comportaban como niños, cuando en realidad deberían ser ya creyentes adultos. Bueno, pues a tales personas, se les dice que los cristianos perfectos y maduros son los que están ejercitados en el discernimiento personal, en la búsqueda que cada cual hace de lo que agrada o desagrade a Dios (Heb 5, 12-13).

Decididamente, el discernimiento no es un privilegio al que sólo pueden aspirar las personas que han llegado muy alto en su perfección o en su compromiso evangélico. Por el contrario, el nuevo testamento nos atestigua que es para todos los creyentes, incluso para los pecadores y desorientados, para los que se ven amenazados por el error y la herejía.

Pero entonces, ¿por qué el miedo y las reservas que experimentamos cuando se plantea este tema del discernimiento? ¿por qué el miedo, sobre todo, cuando se dice que es el discernimiento, y no la ley, lo que constituye la clave del comportamiento moral? ¿No será que, desde su raíz misma, se plantea mal todo este asunto?

Efectivamente, creo que, con frecuencia, aquí padecemos un error. Ese error consiste en que no comprendemos que aquí está en juego una realidad mucho más misteriosa de lo que a primera vista pudiera parecer. Lo misterioso está en que no se trata de que cada uno descubra lo que es la voluntad de Dios, porque a él personalmente le parece que eso es lo que Dios quiere. Es decir, el discernimiento no se hace en función de lo que a cada cual se le ocurre como bueno o como malo, según los criterios establecidos acerca de lo bueno y de lo malo; o según lo que a cada uno se le ocurre al respecto. El discernimiento cristiano es algo enteramente distinto, normalmente desconocido y desconcertante para nuestra manera habitual de ver y de enfocar estas cosas. ¿De qué se trata?

### 3. Hay que cambiar

Así es. Y conviene decirlo, con toda claridad, ya desde ahora. Ya que, por extraño que parezca, el punto de partida y la disposición indispensable, para poder hacer el verdadero discernimiento cristiano, consiste en que no se haga según el modo y manera común y corriente de ver las cosas, de acuerdo

con los criterios establecidos en el sistema social en que vivimos. Todo lo contrario, para poder realizar el verdadero discernimiento es absolutamente indispensable despojarse de lo propio, para capacitarse con algo que solamente Dios puede dar.

En efecto, en Rom 12, 2 afirma san Pablo: “dejaos transformar por la nueva mentalidad (*metamorphóse te anakainósei tou noós*), para ser vosotros capaces de discernir lo que es la voluntad de Dios”. Por lo tanto, se trata de realizar una verdadera metamorfosis interior. He ahí la condición indispensable, que nos puede capacitar para hacer el discernimiento.

Concretando más, esa metamorfosis se ha de llevar a efecto en la interioridad del hombre, es decir, en la persona como sujeto consciente que conoce, comprende, decide y se sitúa ante Dios y ante los valores morales<sup>10</sup>. Solamente entonces, cuando el hombre ha cambiado la manera habitual y connatural de valorar las cosas, es cuando puede discernir. Quiero decir: en todo ambiente humano y en toda sociedad, se establece un modo o manera connatural y habitual de valorar las cosas y las situaciones. Se trata, entonces, de los valores establecidos, los criterios establecidos, lo que se considera lo normal, lo bien visto y admitido. Por otra parte, ese conjunto de valores, de criterios y de modos de pensar es interiorizado por cada sujeto, es hecho propio por cada persona, en el medio humano y social en el que se educa y se desenvuelve. Y es hecho propio por cada cual hasta tal punto que uno mismo llega a persuadirse de que todo aquello es suyo. Y en realidad lo es, en la medida en que cada uno de nosotros somos el resultado y el producto del medio social y humano en que nacemos, crecemos y vivimos.

Pues bien, de todo eso, que constituye nuestra propia mentalidad, es de lo que hay que despojarse. Para “dejarse transformar por la nueva mentalidad”, que es la nueva manera de ver cuanto nos rodea, la nueva manera de valorar todo eso. Porque el creyente es así, una persona transformada, que ve la vida de manera distinta y que, por eso, no se acomoda ni se adapta al sistema establecido.

10. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 132; también en 143-144; J. Behm, TWNT IV, 950-958. Como observa acertadamente G. Therrien (*o. c.*, 132), el *noús*, de una manera general, no designa una facultad especial del hombre (por ejemplo, la inteligencia especulativa), sino una *dimensión*: el hombre todo entero en su realidad interior.

La misma idea, aunque de manera distinta, es formulada por Pablo en la carta a los efesios (5, 10): los creyentes deben portarse como gente hecha a la luz, exactamente como “hijos de la luz” (*tékna fotós*), discerniendo lo que agrada al Señor. Ahora bien, en el capítulo cuarto de esta misma carta explica san Pablo quiénes son estos hijos de la luz, por contraposición a los hijos de las tinieblas (Ef 4, 17-24). La diferencia entre unos y otros se sitúa, precisamente, en las disposiciones internas que definen a cada grupo. A los paganos se les describe como los hombres en los que “domina la inconsciencia por el encallecimiento de su corazón” (Ef 4, 18), mientras que a los cristianos se les presenta exactamente el ideal opuesto: “despojaos... de la vieja condición humana, que se iba desintegrando seducida por los deseos, cambiad vuestra actitud mental y revestíos de esa nueva condición creada a imagen de Dios” (Ef 4, 22-23). El cambio y la renovación de que aquí se habla tiene que afectar a lo más profundo de la persona. En lugar de la inconsciencia, producida por el encallecimiento del corazón, el cristiano se define por el hecho de cambiar su actitud mental. Las expresiones clave, que indican la profundidad de esta transformación, son, de una parte, “el encallecimiento del corazón” (*pórosin tés kardías*); de otra parte, “la renovación de la actitud mental” (*ánaneoúszai dé tō pneúmati tou noós*). Como es bien sabido, el *corazón* expresa, en la mentalidad bíblica, el centro de toda vida sensible, intelectual y moral, la sede de los afectos y de las pasiones<sup>11</sup>, lo más profundo, por consiguiente, de la experiencia humana. Hasta ahí tiene que llegar el cambio. Para desembocar en una nueva actitud mental, que es algo mucho más radical que el simple hecho de tener unas ideas renovadas. Al hablar san Pablo del *pneúma tou noós*, está aludiendo no sólo a toda la densidad que implicaba el *noús* de los griegos<sup>12</sup>, sino, más que eso, a la interioridad del hombre en cuanto sede de su vida sobrenatural y en cuanto centro de la acción del Espíritu santo<sup>13</sup>. La transformación, por lo tanto, que define a los “hijos de la luz”, y que se requiere para el discernimiento, comporta un cambio radical, una

11. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul II*, Paris 1924, 54; F. Baumgaertel - J. Behm: TWNT III, 609-616; J. de Fraine - A. Vanhoye, en X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1966, 136-139.

12. Véase lo dicho en nota 10.

13. M. Zerwick, *Analysis philologica novi testamenti graeci*, Roma 1960, 433.

renovación, en el centro mismo de la persona, en su comprensión más honda, en su visión y valoración de las cosas, en lo que le gusta y le disgusta, en una palabra, en todo lo que le rodea.

Desde otro punto de vista, se llega a la misma conclusión leyendo detenidamente el texto de la carta a los hebreos (5, 14), que hemos analizado en el capítulo anterior. En ese texto se dice que “el alimento sólido es propio de adultos, los que con la práctica tienen una sensibilidad entrenada en discernir lo bueno de lo malo”. Pues bien, la capacidad de discernir consiste en el hecho de tener una determinada “sensibilidad”. Esta palabra traduce el término griego *aiszeterion*, que es el órgano de la sensación y, de ahí, la facultad de sentir y de comprender<sup>14</sup>. No se trata, por lo tanto, ni del mero sentimentalismo; ni tampoco de la sola idea fría y calculada. Se trata de algo más profundo: la facultad<sup>15</sup> que capta los valores y que desarrolla en la persona una sagacidad y prontitud<sup>16</sup>, en este caso para el discernimiento del bien y del mal.

En resumen: según los textos analizados, el discernimiento se sitúa al nivel de la interioridad más profunda de la persona. Eso quiere decir que el discernimiento no es el resultado de una emotividad superficial orientada en tal o cual sentido. Ni tampoco se deduce del raciocinio y del discurso lógico sin más. El discernimiento brota de lo más profundo de nosotros mismos, es decir, de esa misteriosa profundidad del hombre de la que surgen nuestras opciones fundamentales y que implica, al mismo tiempo y en un mismo acto, idea y decisión, inclinación y connaturalidad, atracción y prontitud. Los términos utilizados en los textos así lo indican: *kardias*, *noûs*, *pneuma*, *aiszeterion*, expresan ese fondo personal, que es preciso renovar para que el hombre pueda discernir cristianamente.

Por consiguiente, el discernimiento cristiano sólo se puede realizar a partir de una renovación y de una transformación. Pero teniendo muy en cuenta que no se trata simplemente de renovar *actos* de la persona, sino de renovar a la *persona* misma, sus facultades profundas, su interioridad, su

14. Para este punto, véase C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* II, 601, nota 3.

15. Téngase en cuenta que la desinencia *terion* indica la idea de instrumento; de ahí, la facultad de sentir y entender. M. Zerwick, *o. c.*, 500.

16. C. Spicq, *o. c.*, 601, nota 3.

capacidad de valorar, de sentir, de enjuiciar y de amar. Porque solamente entonces se puede decir que alguien ha cambiado su mentalidad y ha asumido una mentalidad nueva.

#### 4. “No os amoldéis al orden presente” (Rom 12, 2)

Pero, en realidad, cuando hablamos de la nueva mentalidad, ¿de qué se trata?

Para decirlo claramente desde el primer momento: esa nueva mentalidad consiste en la intransigencia del creyente ante el orden establecido, es decir, ante el ordenamiento y la organización de este mundo, de la sociedad en que vivimos, que se opone radicalmente al saber de Dios, y que se basa en el sometimiento de los hombres a los bajos deseos, a los caprichos del instinto y de la imaginación, en definitiva, a la ambición por el dinero, el poder y el prestigio, que esclaviza al hombre y lo encierra en su propio egoísmo.

El texto de Rom 12, 2 es decisivo en este sentido:

No os amoldéis al mundo éste, sino dejaos transformar por la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios.

San Pablo opone, en este texto, dos imperativos: *susjematísesze* y *metarmorfóusze*. Estos dos imperativos se han de interpretar como pasivos y no como medios, de tal manera que el sentido de la frase es: “no os dejéis conformar al mundo éste (de ahí, “no os amoldéis”), sino dejaos transformar por la nueva mentalidad”<sup>17</sup>. Se trata de una oposición tajante. Para dejarse transformar por la nueva mentalidad es absolutamente necesario no dejarse conformar al mundo, no amoldarse a él. He aquí el inconformismo cristiano o, más exactamente, la intransigencia del creyente frente al mundo éste. Solamente cuando un hombre ha llegado a situarse en esta postura –aunque a veces sea débil e incluso pecador– solamente entonces está capacitado para hacer el discernimiento cristiano.

17. F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1954, 314.

El punto capital, por consiguiente, está en la actitud de intransigencia frente al mundo<sup>18</sup>. Pero, ¿qué entiende aquí san Pablo cuando habla del *mundo*? Como es sabido<sup>19</sup>, Pablo utiliza fundamentalmente dos términos para hablar del mundo, *kósmos* y *aión*. En el texto de Rom 12, 2 aparece el segundo de estos términos (*aióni touúto*). Pero hay que tener en cuenta que, en el lenguaje de Pablo, *kósmos* y *aión* son, a veces, sinónimos y por eso intercambiables, es decir, expresan la misma cosa, concretamente cuando el apóstol se refiere a la sabiduría o estilo del mundo, en cuanto radicalmente opuesto a la sabiduría o estilo de Dios<sup>20</sup>. Ahora bien, el mundo (*kósmos*) expresaba, en el lenguaje del tiempo, ante todo el orden, especialmente la ordenación jurídica de los hombres<sup>21</sup>, lo que equivale para nosotros a hablar del “orden establecido” o del “sistema”. Por consiguiente, Pablo quiere decir que el cristiano debe ser intransigente frente al orden establecido o, lo que es lo mismo, frente al sistema. Pero, ¿por qué?

Por otros escritos de Pablo, sabemos lo que él quería decir cuando hablaba del *mundo* o del *orden éste*<sup>22</sup>. Este *mundo* se define y se configura por un determinado “saber” (1 Cor 1, 20-25), es decir, por toda una escala de valores, que implica el aprecio de lo fuerte y de lo sabio y el desprecio de lo débil y lo plebeyo (1 Cor 1, 27-28). Se trata, pues, del orden y el sistema que tiene su consistencia en los intelectuales, los poderosos y la gente de buena familia (cf. 1 Cor 1, 26). O dicho más claramente, es el sistema en el que lo decisivo es el prestigio, el poder y el

18. En 1 Cor 7, 31, Pablo dice que el cristiano debe usar del mundo como si no disfrutara de él, porque este mundo es como un actor cuyo papel pasa por la escena y desaparece; la palabra *siêma* indica el papel que representa el actor y hace referencia a la pura apariencia exterior. En Rom 12, 2, aparece la misma raíz: *susjematizesze*. Pero en nuestro caso, el pensamiento es más tajante, como lo será en 1 Cor 1-3. Cf. F. J. Leenhardt, *o. c.*, 171, nota 4.

19. Cf. H. Sasse: TWNT I, 197-208; III, 867-896. Para una información más detallada y actual sobre el tema, véase la interesante monografía de R. Völk, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961.

20. Concretamente en dos pasajes: “¡A ver un sabio, a ver un letrado, a ver un estudioso de este mundo! (*aiónos*). ¿No ha demostrado Dios que el saber de este mundo (*kósmou*) es locura?” (1 Cor 1, 20). “Nadie se engañe: el que se las da de listo entre vosotros al modo de este mundo (*aióni*), vuélvase necio para ser listo de veras. Porque el saber del mundo (*kósmou*) es necesidad a los ojos de Dios” (1 Cor 3, 18-19).

21. G. Haefner, *Mundo*, en *Sacramentum mundi* IV, Barcelona 1973, 827, con amplia bibliografía en col. 838-839.

22. El término *aión* aparece normalmente seguido del demostrativo. Se trata del mundo *éste*: Rom 12, 2; 1 Cor 1, 20; 2, 6-8; 3, 18; 2 Cor 4, 4; Ef 1, 21. En las cartas pastorales va acompañado del adverbio *nún*: 1 Tim 6, 17; 2 Tim 4, 10; Tit 2, 12.

dinero<sup>23</sup>, que es justamente lo que comprenden y propugnan los jefes de este mundo que crucificaron al Señor (1 Cor 2, 6-8).

Por el contrario, el mensaje de la cruz de Cristo es exactamente la subversión y el trastorno más radical de todo el conjunto de valores que entrafía y lleva consigo el *mundo*. En un pasaje, elocuente por sí solo, Pablo lo ha dicho con toda fuerza:

¡A ver un sabio, a ver un letrado, a ver un estudioso de este mundo! ¿No ha demostrado Dios que el saber de este mundo es locura? Mirad, cuando Dios mostró su saber, el mundo no reconoció a Dios a través del saber; por eso Dios tuvo a bien salvar a los que creen con esa locura que predicamos (1 Cor 1, 20-21).

Por eso, el sistema o el orden establecido sobre la escala de valores antes apuntada, no entiende, ni puede entender, el saber de Dios, que se ha expresado en el hecho desconcertante y asombroso del Mesías crucificado. Y si no puede entenderlo, menos aún puede adoptarlo como proyecto de vida. Porque, en el fondo, se trata de dos maneras de concebir la vida que son diametralmente opuestas entre sí.

23. Aquí conviene tener en cuenta varias cosas: a) El saber (*sofía*) no es presentado por Pablo como un conocimiento puramente intelectual, sino como un saber que dice relación inmediata a la praxis, de tal manera que esta praxis viene determinada por una escala de valoración: se trata de un conocimiento práctico, fundado sobre una experiencia, y que implica una relación directa a la valoración que el hombre hace de la vida, de las cosas y de las relaciones humanas. Por eso, el saber que viene de Dios lleva consigo honradez, consagración y liberación (1 Cor 1, 30-31); es el saber que no pudieron comprender los jefes de este mundo, que crucificaron al Señor (1 Cor 2, 6-8) y que tampoco pueden recibir los que viven sometidos a los bajos instintos (1 Cor 3, 1-3); cf. también: 2 Cor 1, 22; Ef 1, 17; Col 1, 9, 28; 2, 3, 23; 3, 16; 4, 5; 2 Tim 3, 15; Sant 3, 13-17. Cf. U. Wilckens - G. Fohrer: TWNT VII, 465-528; C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament*, II, 568-569; J. Leal, *Primera carta a los corintios*, en *La sagrada Escritura*, NT II, 352-354. b) En 1 Cor 1, 26 enumera Pablo tres grupos de personas que no abundaban en la comunidad: los intelectuales, los poderosos, los de buena familia. Y aduce esos ejemplos para mostrar cómo el saber de Dios es contrario al saber del mundo. Es claro, por lo tanto, que el “mundo” se configura por lo que esos tres grupos de personas suelen tener, lo que los distingue, es decir, el prestigio, el poder y el dinero. Por el contrario, el saber de Dios se fija en las gentes de baja condición: lo débil, lo plebeyo, lo despreciado, lo que no existe (1 Cor 1, 27-29). c) Esta concepción del mundo coincide sustancialmente con la que presenta san Juan en el evangelio y en su primera carta: el choque entre Jesús y el mundo se debe a la oposición diametral entre la ideología del mundo y el mensaje de Jesús, entre las dos escalas de valores. Por eso, Juan denuncia la maldad del mundo (Jn 7, 7), que vive en tinieblas (1 Jn 2, 11), está ciego (1 Jn 2, 9, 11; 3, 15) y es asesino (Jn 7, 19; 8, 37, 40, 44; 1 Jn 3, 12, 15); la escala de valores del mundo es: los bajos deseos, el afán de tener, la arrogancia del dinero y la insensibilidad ante la necesidad ajena (1 Jn 2, 16; 3, 17). El mundo es, en definitiva, el orden injusto, la violencia institucionalizada. Cf. J. Mateos - J. Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan*, Madrid 1980, 211-215.

Los demás textos en los que san Pablo habla del “mundo”, utilizando el término *aión*, se sitúan en la misma línea de pensamiento y vienen a completar lo que se ha dicho antes. Así, en 2 Cor 4, 3-4, se trata otra vez de la total incompreensión frente al mensaje evangélico. Vale la pena recordar el texto:

Pero, además, si nuestro evangelio sigue velado, es para los que se pierden, pues por su incredulidad, el dios del mundo éste (*toû aiônos toúto*) ha obcecado sus mentes y no distinguen el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo, imagen de Dios.

San Pablo quiere decir que los hombres, que viven sometidos al mundo éste, no pueden comprender el evangelio. De esta manera, vuelve a aparecer la misma contraposición que vimos antes: frente al resplandor del evangelio, la obcecación de la mente, en los hombres que se someten al mundo, de tal manera que esos hombres no pueden ni aun siquiera comprender el mensaje evangélico.

La misma idea, aunque desde otro punto de vista, vuelve a aparecer en la carta a los gálatas. En el saludo de la carta, Pablo desea para los destinatarios “el favor y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para arrancarnos de este perverso mundo (*aiônos*) presente” (Gál 1, 4). Todo esto, que Pablo desea para los gálatas, tiene seguramente relación con lo que dice inmediatamente después: ellos se han pasado a un evangelio diferente (Gál 1, 6), es decir, no han comprendido el único y verdadero evangelio de Cristo. De ahí se puede lógicamente deducir que, para san Pablo, el “perverso mundo presente” es el espacio humano en el que el evangelio de Jesús no se entiende.

Por último, en la carta a los efesios, se describe a los que siguen al “genio de este mundo” (*katá ton aióna toû kósmou toútou*) (Ef 2, 2)<sup>24</sup>. Pues bien, de ellos dice Pablo lo siguiente:

24. Como es sabido, la traducción de esta expresión es controvertida. La dificultad está en la traducción que se ha de dar a *ton eón*. J. Leal observa acertadamente: aunque no se dé a *eón* un sentido personal (diablo), se impone el sentido moral, pues *este mundo* tiene un sentido peyorativo. Según el modo de vivir, según el espíritu de los que están en el mundo presente o premesianico y no han entrado en el mundo futuro o cristiano. *Carta a los efesios*, en *o. c.*, 688. J. Mateos traduce: “el genio de este mundo”, entendiendo el término *Eón* como probable alusión al dios de ese nombre, personificación del tiempo y la eternidad. *Nuevo testamento*, Madrid 1974, 523.

De ellos éramos también nosotros, pues todos vivíamos antes sujetos a los bajos deseos, obedeciendo a los caprichos del instinto y de la imaginación y, naturalmente, estábamos destinados a la reprobación como los demás (Ef 2, 3).

También en este texto, “el mundo éste” es presentado como la oposición total a Dios. Y esa oposición consiste en que los hombres viven, no según el evangelio, sino esclavizados a los bajos deseos, obedeciendo a los caprichos del instinto y de la imaginación.

En resumen, el *mundo éste* es, para san Pablo, el orden establecido por el *saber* que brota del egoísmo humano. Por eso, el *mundo* tiene su consistencia en lo que los hombres consideran como “lo fuerte” (1 Cor 1, 28): el prestigio, el poder, la dominación y la seguridad (cf. 1 Cor 1, 26), en definitiva, lo que espontáneamente dan de sí los bajos instintos (Ef 2, 2-3). Por eso, el *mundo* no puede comprender el evangelio (2 Cor 4, 3-4). Porque éste tiene su consistencia en lo que los hombres consideran como “lo débil”, es decir, lo plebeyo, lo despreciado, lo que no cuenta (1 Cor 1, 28-29), en definitiva, la cruz de Cristo, expresión suprema del *saber* de Dios (1 Cor 1, 24-25. 30). En el fondo —es importante notar— la dialéctica que Pablo establece entre el proyecto del mundo y el proyecto de Dios, se sitúa al nivel de un *saber* frente a otro *saber*, el *saber* del mundo frente al *saber* de Dios<sup>25</sup>. O dicho de otra manera, el criterio y la valoración que proceden del egoísmo frente al criterio y la valoración que proceden de la cruz.

Y ahora es cuando se puede comprender lo que san Pablo quiere decir cuando afirma: “No os amoldéis al mundo éste” (Rom 12, 2). Quiere decir: no transijáis con el orden establecido sobre la escala de valores que pone por encima de todo a “lo fuerte”, el prestigio y el influjo, el poder y la dominación. Frente a todo eso, el cristiano tiene que ser un inconformista total, un marginado de ese sistema y por ese sistema, un rebelde frente a ese modo de entender la vida. Por eso, el creyente tiene que dejarse “transformar por la nueva mentalidad” (Rom 12, 2), es decir, tiene que asumir y hacer propia la escala de valores que pone por encima de

25. Dios, en efecto, manifiesta su *saber* en Cristo crucificado, que es la antítesis del *saber* del mundo, que es el saber propio de las fuerzas de oposición al proyecto de Dios (cf. 1 Cor 2, 6-8). Cf. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain 1949, 82-83.

todo a "lo débil", lo pobre y despreciado, lo plebeyo y lo que no cuenta, exactamente lo contrario a los jefes del mundo que crucificaron al Señor (1 Cor 2, 6-8).

Cuando en una persona se produce esta transformación, entonces, y sólo entonces, se puede decir que tal persona está capacitada para hacer el discernimiento cristiano. Y para organizar y orientar su vida de acuerdo con la luz y las exigencias que van a brotar del propio discernimiento. Por lo demás, aquí será útil recordar que, cuando hablamos de esta profunda transformación, no se trata de que ya la persona no cometa faltas o pecados<sup>26</sup>. Ni tampoco se trata de que la tal persona ya no tenga defectos y limitaciones. Más bien se trata de otra cosa: de la subversión de valores que representa la cruz de Jesús el Mesías. Subversión y trastorno frente a todo orden y todo sistema que tenga su consistencia en los criterios y valores que defiende el "mundo éste" o mejor aún el "orden presente".

### 5. El engaño más sutil

Si se ha entendido rectamente lo que he querido decir hasta ahora en este capítulo, se estará de acuerdo en que un cristiano puede acertar cristianamente en sus decisiones —o sea, en su discernimiento— cuando es una persona que, por su manera de pensar y por sus preferencias, se inclina hacia todo lo que es debilidad, pobreza y despojo en este mundo. Y eso, no porque el cristiano tenga que ser un bicho raro en la sociedad, sino porque mientras haya gente aplastada por los poderes que actúan en el presente orden de cosas, el hombre de fe no puede estar sino donde estuvo Jesús de Nazaret; y no puede estar sino de parte de quienes estuvo el mismo Jesús de Nazaret. Me parece que este punto ha quedado perfectamente claro. Y no necesita más explicaciones.

26. En 1 Jn 1, 8, se reconoce expresamente la condición pecadora del creyente, del que ya vive en Cristo. Cf. también 1 Jn 1, 9. 10; 2, 1. 2; 3, 20; 5, 16. Y esto, no obstante las afirmaciones que aparentemente son contradictorias: 1 Jn 3, 6. 9; 5, 18. Cf. para esta cuestión I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh 3, 6-9*, en la obra *L'évangile de Jean*, Bruges 1958, 161-173; J. M. Casabó, *La teología moral de san Juan*, Madrid 1970, 405-413. San Pablo considera que hay pecados especialmente graves, que impiden el testimonio de la comunidad creyente y, por eso, el que los comete debe ser excluido de la comunidad (cf. 1 Cor 5, 1-5). En otros casos, se habla de los pecados que excluyen del reino de Dios (Gál 5, 19-21). Por lo demás, el mismo Pablo (Rom 8, 34) y la carta a los hebreos (7, 25) apuntan a la idea de que Cristo glorificado intercede por los elegidos débiles y pecadores. Cf. R. Schnackenburg, *Le message moral du nouveau testament*, Le Puy-Lyon 1963, 310. Además, en Rom 7, 24-25, se incluye incluso al hombre nuevo, que siempre está sometido a la posibilidad del pecado. Cf. C. Spicq, *Théologie morale du NT I*, 178, nota 3.

Sin embargo, hay en todo este asunto algo que difícilmente llega a esclarecerse y que, por eso, es origen de engaños constantes en personas que, por lo demás, demuestran tener una buena voluntad y hasta una generosidad a toda prueba. Me explico: es evidente que, de acuerdo con lo que hemos visto hace un momento, la transformación y el cambio que se les exige a los cristianos es una cosa realmente profunda y seria, que inevitablemente choca con la mentalidad establecida en el sistema de vida y de sociedad en que vivimos. Por eso, no hay que extrañarse de que nuestra inclinación natural se resista a asumir esa nueva mentalidad. De ahí que, con bastante frecuencia, se encuentra uno a gente que se llaman cristianos, pero que, en realidad, piensan y valoran las cosas como los paganos más paganos de este mundo. Tal es el caso, por poner un ejemplo, de quienes frecuentan la iglesia y los ambientes clericales, pero al mismo tiempo mantienen y fomentan una ambición por el dinero y por el poder dominador, por el prestigio social y por el lucro en todas sus dimensiones, como la ambición que por esas cosas pueda vivir el individuo más descreído de esta tierra. Es claro que, en ese caso, tales personas están radicalmente incapacitadas para discernir cristianamente y para tomar las decisiones que corresponden a las exigencias más elementales de la fe.

Pero el problema más delicado, en todo este asunto, no está en eso. El verdadero problema y la verdadera dificultad se presentan en el caso de aquellas personas que transfieren sus egoísmos y sus ambiciones a un objeto que, en principio al menos, nos parece un objeto noble; o quizás transfieren esos egoísmos y esas ambiciones a una causa que, a primera vista, se nos muestra como la causa más justa y más hermosa de este mundo. Esto suele pasar, sobre todo, en el caso de aquellas personas que se identifican incondicionalmente con una determinada institución, por ejemplo una orden religiosa o incluso la institución eclesiástica como organización concreta y tal como funciona en este mundo. En estos casos, el religioso o clérigo en cuestión puede ser una persona que aparece como muy desprendida del dinero, una persona austera y mortificada, humilde y despojada de toda apetencia de orgullo social. Pero también puede ocurrir que ese mismo religioso o ese mismo clérigo no consiente ni tolera que su orden religiosa sea realmente pobre o que viva perseguida y mal vista por la sociedad. Y lo que se dice de una orden

religiosa se puede decir igualmente de la iglesia institución, como he indicado hace un momento. La consecuencia, entonces, es que una persona así vive sus ambiciones mundanas por procurador: él no es amante del dinero, pero su afán de dinero lo pone en la orden a la que pertenece; él no es orgulloso, pero su orgullo lo pone en la misma orden; él no es ambicioso de poder, pero su deseo de poder lo pone en la institución a la que se ha entregado en cuerpo y alma. Por desgracia, este caso suele ser mucho más frecuente de lo que la gente piensa. Y, desde luego, está más incrustado en los ambientes eclesiásticos de lo que los mismos clérigos se suelen imaginar.

Las consecuencias, que se suelen seguir de este estado de cosas, son principalmente tres: primero, la perversión objetiva de la persona; segundo, la obcecación de la misma persona; y tercero, la incapacidad de la persona para discernir o elegir cristianamente.

La primera consecuencia, la perversión objetiva de la persona, se produce desde el momento en que el sujeto se identifica globalmente con la institución a la que pertenece y a la que se ha entregado sin condiciones. Naturalmente, en esas circunstancias, lo que el sujeto ve es que la institución está organizada para hacer el bien, es decir, se fija en los fines de la institución, que son siempre excelentes. Pero no advierte en la misma medida, o incluso no advierte en absoluto, que, junto a esos fines tan excelentes, la institución mantiene también unos determinados intereses, que ya no son tan excelentes, sino que, por el contrario, suelen ser unos intereses sencillamente mundanos. Ahora bien, desde el momento en que el sujeto se identifica con la institución de una manera acrítica o incondicional, el resultado es que se identifica no sólo con los fines de la institución, sino también con los intereses, en los que el individuo ve realizados sus propios egoísmos, sus propias ambiciones, su orgullo y todo lo que se quiera poner. Por eso, a la institución se le permiten cosas que no están toleradas para los individuos. Y no sólo se permiten, sino que se fomentan tales cosas, concretamente el afán de dinero, de poder y de prestigio. Así, los individuos viven esas pasiones gracias a la mediación institucional. Y las viven sin darse cuenta de ello. Lo cual explica por qué he dicho antes que se trata de una perversión "objetiva", ya que el sujeto puede ser y suele ser una persona bienintencionada y hasta generosa en muy alta medida.

Pero lo que pasa es que esa generosidad está orientada y canalizada por un espíritu quizás obcecado. Y ahí es donde está la raíz del problema.

De esta manera venimos a la segunda de las consecuencias antes indicadas, la obcecación de la persona. Esta obcecación es posible gracias a un procedimiento que resulta singularmente eficaz: el individuo se entrega a Dios y a Cristo con toda la generosidad de su espíritu; pero, desde el primer momento se le presentan las cosas de tal manera, que, en la práctica, se hace coincidir, lo más perfectamente posible, la entrega a Dios y a Cristo con la entrega a la organización o a la institución a la que en concreto pertenece. De donde resulta que, en la conciencia del sujeto, las posibles desviaciones en el servicio a la institución son vistas como desviaciones en el servicio a Dios. Y, a la inversa, la generosidad para con Dios se traduce, en la práctica, en la más incondicional generosidad para con la organización institucional. Hasta el punto de llegar a identificar las decisiones institucionales y organizativas con la voluntad de Dios, los designios de Dios, la providencia divina, los intereses del reino de Dios y de Cristo, etc. De esta manera, los individuos llegan a perder su libertad para pensar y para decidir, en la línea de todo cuanto pone en cuestión a la institución misma y, más en concreto, a los intereses de la institución. Porque, en última instancia, ven todas esas cosas como algo querido y dispuesto por Dios, para bien de sus elegidos y extensión de su reino. El resultado, entonces, es la obcecación perfecta del sujeto: no ve, ni puede ver, cosas que, por lo demás, son evidentes. Que es justamente lo mismo que les ocurre a los comunistas más fervorosos en los países de detrás del telón de acero: en la medida en que un buen comunista identifica los intereses de las clases populares con los intereses del partido, en esa misma medida el tal comunista se incapacita para ver las atrocidades que quizás comete el partido en no pocas ocasiones. Y lo que digo de los comunistas vale igualmente para los miembros de cualquier otro partido político o de cualquier organización en la que se absolutizan, en la práctica, los planteamientos organizativos, invocando para ello las razones más altas de este mundo o del otro.

Y, por último, venimos a la tercera consecuencia, la que más directamente nos interesa aquí, y que es la incapacidad de la persona para discernir o elegir cristianamente. Esta consecuencia se deriva lógicamente y obviamente de las dos

anteriores. El que ve, como cosa querida por Dios, lo que seguramente va justamente en la línea de las tentaciones satánicas, es decir, en la línea del poder, el prestigio y la dominación<sup>27</sup>, es claro que está incapacitado de raíz para descubrir lo que agrada a Dios. Porque, bajo la apariencia de una persona muy espiritual y muy evangélica, en realidad lo que se oculta es un auténtico pagano. Por eso ocurre, con relativa frecuencia, que las decisiones colectivas, en diócesis, institutos o congregaciones religiosas, difieren notablemente de las opciones espirituales y evangélicas de los individuos, aun cuando esas decisiones colectivas se lleguen a tomar después de un discernimiento. Y entonces, lo que pasa, es que el presunto discernimiento viene a obcecar más aún a las personas. Porque encima de no haber tomado una decisión cristiana, todos tienen la impresión de que han elegido, por la fuerza del Espíritu, lo mejor que se podía elegir. En última instancia, se trata de comprender que quienes no han transformado radicalmente su mentalidad, no pueden hacer en modo alguno un discernimiento cristiano.

## 6. La clave del discernimiento

Dije antes que, para algunos cristianos, hablar del discernimiento es, en el fondo, hablar de sí mismos, de su propia manera de pensar y de su propia manera de resolver las cosas. Lo cual, en definitiva, no conduce nada más que a defender la propia iniciativa y la propia independencia. De ahí, los celos y temores que suscita el tema del discernimiento en determinados ambientes. Y también —por qué no decirlo— el empeño que otros muestran en canonizar, a base de discernimiento, sus propias iniciativas.

Por supuesto, todo eso resulta inadmisibile cuando el tema del discernimiento se plantea correctamente. Discernir cristianamente no es defender y afirmar el propio saber, sino exactamente al revés: renunciar al saber que procede del orden presente (el “mundo”), para encontrar el saber que procede de Dios. Por eso, la clave del discernimiento es la renovación y transformación de la persona, que hará posible

27. Para el sentido y alcance de las tentaciones de Jesús, cf. el excelente trabajo de J. I. González Faus, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*: Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 155-188.

el paso de un saber al otro saber, de la escala de valores del mundo a la escala de valores que proyecta la cruz.

Por lo demás, es evidente que esta manera de plantear el tema del discernimiento representa una subversión total de nuestros esquemas habituales de pensamiento. Dietrich Bonhoeffer supo formular esta subversión con particular acierto:

Por consiguiente, no se puede examinar por sí mismo simplemente cuál es la voluntad de Dios, partiendo del propio saber del bien y del mal, sino totalmente al contrario, sólo puede hacerlo aquél a quien se le ha privado del propio conocer el bien y el mal y que, por tanto, ha renunciado a saber por sí mismo la voluntad de Dios, aquél que vive ya en la unión de la voluntad de Dios, porque la voluntad de Dios se ha realizado ya en él.<sup>28</sup>

Lo primero que hay que hacer, para acertar con lo que Dios quiere, es renunciar a las propias ideas, que cada uno tiene, ideas asumidas del ambiente o del sistema institucional, acerca de lo que es la voluntad de Dios. Tal renuncia, obviamente, nos puede parecer ilógica o incluso quizás absurda. Pero téngase en cuenta que esencialmente no se trata de quedarse en esa renuncia, sin más. La clave está en la renovación y transformación de la persona. Porque entonces, lo que se impone no es el propio criterio, sino el criterio del Espíritu. San Pablo lo ha dicho con una fuerza singular:

El hombre de tejas abajo no acepta la manera de ser del Espíritu de Dios, le parece una locura, y le es imposible comprenderla, porque hay que juzgarla con el criterio del Espíritu. En cambio, el hombre de espíritu puede dar un juicio sobre lo que sea, mientras sobre él nadie puede darlo. A ver, ¿quién conoce el modo de pensar del Señor para poder darle lecciones? Pues bien, nuestro modo de pensar es el de Cristo (1 Cor 2, 14-16).

Cuando un hombre ha sido transformado en función de la escala de valores que se opone al mundo, entonces, connaturalmente, renuncia a saber por sí mismo la voluntad de Dios, porque su pensar ya no es suyo. Es el pensar de Cristo.

28. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968, 24.

En muchos ambientes eclesiales se habla ahora, quizás más que nunca, del discernimiento. Lo cual, no cabe duda, es positivo y significa un considerable adelanto. Pero eso también puede entrañar un serio peligro: la sacralización de las propias ideas y, en definitiva, pretender que es criterio del Espíritu santo lo que no es nada más que un criterio de los hombres. A veces, una comunidad religiosa o un individuo particular afirma que ha hecho un discernimiento y ha llegado a tal conclusión concreta. ¿Tenemos ya por eso la garantía de que se ha acertado con lo que Dios quiere? Pienso que antes de responder a esta cuestión, habría que hacerse otras preguntas más fundamentales: ¿ha renunciado cada miembro de esa comunidad a sus propias ideas sobre lo que quiere en la situación planteada? ¿se ha intentado, ante todo, llegar a una profunda transformación de las personas en función de la escala de valores que se oponen al orden presente? ¿se ha buscado, en consecuencia, lo débil, lo que no cuenta a los ojos del mundo?

## 4

## La experiencia del discernimiento

### 1. ¿Cómo saber lo que Dios quiere?

Es la pregunta que a cualquiera se le ocurre, después de leer lo que hemos visto hasta ahora en este libro. Porque si el discernimiento se debe llevar a efecto, no según el propio saber, sino de acuerdo con el saber que comunica el Espíritu a cada creyente, entonces es lógico y hasta obligado preguntarse: ¿cómo se puede alcanzar ese saber que comunica el Espíritu de Dios? O dicho más claramente: ¿cómo puede saber cada persona lo que Dios quiere de ella, en cada circunstancia y en cada situación concreta?

Como es bien sabido, la moral tradicional tenía una respuesta clara y terminante para esa pregunta: el hombre encuentra lo que Dios quiere en el dictamen de la propia conciencia, la conciencia moral propiamente dicha, que es la voz del yo consciente, y que se traduce en el juicio próximo práctico sobre la moralidad de las acciones propias<sup>1</sup>. Por otra parte, esta voz de la conciencia es considerada, al mismo tiempo, como voz de Dios<sup>2</sup>. Porque en ella se produce un progreso discursivo, cuya descripción, sumariamente, es la siguiente: el juicio de la conciencia se presenta como la conclusión de un raciocinio o silogismo, que se desarrolla del siguiente modo: hay que evitar el mal (objeto de la ciencia

1. Cf. A. Hortelano, *Moral responsable. Conciencia moral cristiana*, Salamanca 1969, 61. También para este punto es interesante el estudio de G. Clostermann, *Das weibliche Gewissen. Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung*, Münster 1953, 7-8.

2. B. Häring, *La ley de Cristo I*, Barcelona 1965, 196-197. Si bien es importante observar que Häring considera a la conciencia como actitud ante un Dios personal, no ante un principio impersonal. Para él, "no puede ser un simple principio abstracto y sin vida, sino una persona viviente y perfecta la que habla por la exigencia de los valores". *O. c.*, 195.

moral) – luego hay que evitar el robo (conclusión de la ciencia moral) – ahora bien, tal acción es un robo; luego hay que evitar esta acción (conclusión impersonal) – luego yo debo evitar esta acción (juicio de conciencia).<sup>3</sup>

A primera vista, esta manera de plantear y resolver el problema de la moralidad produce –al menos para muchas personas– una impresión global de coherencia lógica indiscutible. Sin embargo, a poco que se piense en ello, enseguida se advierten las dificultades que presenta tal planteamiento. Como se ha dicho muy acertadamente, el peligro que tiene todo este modo de entender la formación de la conciencia es el concebir a ésta como una *realidad en exceso intelectual*, un juicio puramente cognoscitivo y, al mismo tiempo, bastante desconectado de la realidad. Se considera que la voz de la conciencia es como la aplicación de una ley universal y abstracta a un caso particular, por medio de un silogismo, con lo cual se deja de lado el enorme influjo que tiene la intuición en estas cosas. Además, resulta que, en muchos casos, la experiencia nos enseña que no existe propiamente una ley que aplicar, sino que hemos de tratar de descubrir la voluntad de Dios a través de las circunstancias concretas. De todo lo cual se ha seguido que los sacerdotes formados en ese tipo y en ese estilo de moral suelen ser confesores poco prácticos, como demuestra la experiencia.<sup>4</sup>

Pero hay más. La dificultad más seria que representa esa manera de concebir la voz de la conciencia –y por lo tanto el problema de la moralidad– consiste en que el hombre, inevitablemente, se repliega sobre él mismo, de tal manera que, desde la relación a sí mismo, enjuicia y dictamina su relación a Dios y a los demás. O dicho de otra manera, la propia conciencia se constituye en centro, de donde resulta que, paradójicamente, hasta Dios queda desplazado a segundo término.

3. A. Hortelano, *o. c.*, 65; O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris 1954, 143-149. De manera mucho más esquemática y simplificada, en M. Arregui - M. Zalba, *Compendio de teología moral*, Bilbao 2ª1964, 28.

4. La observación es de A. Hortelano, *o. c.*, 44-45. Por lo demás, es claro que ese planteamiento de lo que es la formación de la conciencia no podía sino desembocar en un excesivo *intelectualismo* y, lo que es peor, en el *juridicismo* y en la *casuística*. De ahí, el malestar que se experimentaba, en todo lo concerniente a la moral, en los años antes del Vaticano II; y también la necesidad que se proclamaba de una renovación en este campo de la teología. Cf. J. G. Ziegler, *Théologie morale*, en *Bilan de la théologie du XX siècle II*, Tournai-Paris 1970, 536-548; P. Anciaux - E. D'Hoogh, *Pour un renouveau de la morale chrétienne*, Malines 1964; J. Fuchs, *La moral y la teología moral post-conciliar*, Barcelona 1969; H. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges 1964, 45-77; E. López Azpitarte, *Praxis cristiana I*, Madrid 1980, 225-228.

En efecto, si el dictamen de la conciencia es la aplicación que el sujeto hace de la ley a sí mismo, eso quiere decir que el hombre, desde la relación a sí mismo, establece su relación a Dios y a los demás hombres. Por más que exista una ley fuera del hombre, es el hombre, en definitiva, el que, desde su propia luz, su propio punto de vista y su propia experiencia, determina su relación a Dios y a los otros. Ahora bien, semejante proceso interior de la conciencia representa una auténtica perversión. Dietrich Bonhoeffer lo supo formular con singular acierto:

La conciencia se presenta como la voz de Dios y como la norma de la relación con los demás hombres. Por consiguiente, de la correcta relación consigo mismo, el hombre debe recuperar la correcta relación con Dios y con el hombre. Esta perversión es la pretensión del hombre equiparado a Dios en su saber sobre el bien y el mal. El hombre se ha convertido en el origen del bien y del mal. No niega su mal, pero en la conciencia el hombre se llama a sí mismo, que ha venido a ser malo, para que retorne a su ser auténtico, a su yo mejor, al bien. Este bien, que consiste en la unión del hombre consigo mismo, debe ser el origen de todo bien. Se trata del bien de Dios y del bien para el prójimo. Llevando en sí el saber del bien y del mal, el hombre es juez de Dios y del hombre, tanto como lo es de sí mismo.<sup>5</sup>

La perversión, que todo esto lleva consigo, es profunda. Porque, pareciendo que está debajo de todo y en la total sumisión, en realidad la conciencia se erige por encima de todo, por encima de Dios y del hombre.

En última instancia, lo que aquí se pone en cuestión es el mecanismo de la conciencia, en el sentido que hemos explicado antes. Porque toda ley y toda norma, por el hecho de ser principios generales, no pueden ser operativos, en cada caso particular, nada más que a través del mecanismo de la conciencia, tal como lo hemos explicado al comienzo de este capítulo. Y eso quiere decir que la ley es operativa mediante el procedimiento que consiste en erigirse el hombre, en su propia conciencia, como el centro de toda posible relación y de todo posible juicio ético. He ahí la perversión profunda a que antes me refería.

5. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968, 14.

Por lo demás, al decir que eso es una perversión profunda, no queremos afirmar que el hombre debe prescindir de la propia conciencia en su búsqueda de la voluntad de Dios. No se trata, por tanto, de defender que el hombre debe buscar lo que Dios quiere por otro camino, al margen de la propia conciencia. Se trata, más bien, de comprender que la conciencia no es la *voz del yo*, que mediante un juicio racional y especulativo dictamina lo que debe ser su relación con Dios y con el hombre, sino que es la *voz del Espíritu*, que resuena en lo más íntimo de la persona y la conduce, en cada momento, a descubrir las exigencias concretas del amor de Dios y del prójimo.<sup>6</sup>

Por consiguiente, a la pregunta ¿cómo saber lo que Dios quiere?, la respuesta no se puede encontrar ni en el planteamiento de la conciencia como algo que le viene al hombre sólo desde el interior (conciencia autónoma), ni tampoco en el planteamiento de la conciencia como realidad que proviene sólo desde fuera del hombre (conciencia heterónoma)<sup>7</sup>. Sabemos lo que Dios quiere mediante la experiencia original de la acción del Espíritu en nuestra intimidad más profunda, para la realización del yo, en su correcta relación a Dios y a los demás hombres.<sup>8</sup>

Esta experiencia de la acción del Espíritu de Dios en nuestra intimidad personal es la experiencia del discernimiento. La enseñanza del nuevo testamento en este sentido resulta elocuente.

6. Dice el concilio Vaticano II: "La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que, de modo admirable, da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (cf. Mt 22, 37-40; Gál 5, 14)". *Gaudium et spes*, 16. Aquí conviene observar, como lo hace Hortelano, que la insistencia en la conciencia del yo lleva poco a poco a una exacerbación de la conciencia, que, partiendo de Descartes, llega en Kant al imperativo de la razón práctica. Es la consecuencia inevitable de partir del yo para establecer la verdad moral. Cf. A. Hortelano, *o. c.*, 47-48. Cf., para todo este problema, la obra de L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París 1953.

7. Para una descripción de estas dos formas de conciencia, cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*, Madrid 1974, 302-312.

8. Como observa J. G. Ziegler (*o. c.*, 560), en los años posteriores al Vaticano II, "la discusión se concentra primeramente sobre la cuestión de la existencia y de la determinación de normas absolutas de comportamiento. En razón de la contingencia del hombre, la voluntad del amor del Padre no puede ser descubierta directamente en el interior de la realidad rescatada de la creación, ni como *ley divina positiva* a partir de las revelación, ni como *ley moral natural* a partir de las estructuras esenciales del hombre y de la sociedad". Pero lo curioso es que, en tal estado de cosas, no se apele a la acción del Espíritu en el creyente, como cuestión fundamental para la teología moral cristiana. El silencio de Ziegler es elocuente en este sentido, en su extenso balance de la moral en el siglo XX (*o. c.*, 520-568).

## 2. La imprecisión pretendida

Lo primero que llama la atención, cuando se leen los textos del nuevo testamento que hablan del discernimiento, es la imprecisión de objetivos en la que siempre se quedan esos textos. Nunca se apela a que haya que discernir entre esto o aquello. Jamás se dan normas más o menos precisas al respecto. Por el contrario, la anchura de los planteamientos es siempre reconfortante. Pero una anchura que, al mismo tiempo, resulta ser la mayor exigencia.

Empezamos por el texto de Rom 12, 2, que es muy significativo en este sentido:

... para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto.

El objeto del discernimiento es la voluntad de Dios. Pero esta voluntad de Dios se concreta y precisa, en el texto, mediante tres adjetivos: *agazón*, *euáreston*, *téleion*. La traducción latina del nuevo testamento llamada *Vulgata* entendió estas tres palabras como calificativos de la "voluntad de Dios"<sup>9</sup>. Pero la mayor parte de los traductores piensan que se trata de tres adjetivos sustantivados, que vienen a concretar en qué consiste o, más exactamente, a qué se refiere la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que es agradable (a Dios), lo que es perfecto<sup>10</sup>. Ahora bien, a la vista de este texto, se queda uno sorprendido de que san Pablo utilice términos tan genéricos, tan universales, para servir de criterios a la hora de discernir lo que es voluntad de Dios.

Según parece, la fórmula que constituyen esos tres adjetivos no es original de Pablo, sino que era ya usual en el judaísmo y el helenismo<sup>11</sup>. San Pablo se adapta, sin más, a ella. Y no juzgó que era necesario concretarla más, para apuntar hacia objetivos más explícitos. Lo cual parece indicar una enseñanza importante, a saber: que la seriedad del comportamiento cristiano recae sobre el discernimiento mismo, no sobre unos determinados y precisos objetivos, que habría que conseguir. Pero, al mismo tiempo, todo queda abierto, en su profunda exigencia, hacia lo que es bondad, perfección y agrado de Dios.

9. *Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*.

10. Esta interpretación se basa, por una parte, en la dificultad de traducir *euáreston* como adjetivo; por otra parte, están los pasajes en los que el verbo *dokimásein* tiene como objeto *to kalón* (1 Tes 5, 21), *ta diajferonta* (Rom 2, 18; Flp 1, 10), *to euáreston* (Ef 5, 10). Cf. G. Thérien, *o. c.*, 145.

11. Cf. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, 172-173; O Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1957, 262.

Sin duda, de acuerdo con ese planteamiento, resulta significativo el carácter no sistemático de los últimos capítulos de la carta a los romanos. Como es sabido, en esos capítulos (del doce al dieciséis), san Pablo resume los consejos y orientaciones concretas que deben guiar la vida de los cristianos. Bueno, pues lo significativo es que tales consejos y orientaciones no constituyen, en modo alguno, una especie de reglamento o código moralizante. ¿Es que Pablo pensaba que era imposible hacer eso? ¿Es que juzgó que era sencillamente inoportuno? Sea lo que sea, lo que sí es seguro es que Pablo no creyó que era necesario llegar hasta ese extremo. Lo cual contiene, como se ha dicho muy bien, una enseñanza fundamental: la ética que brota así de la teología de Pablo conserva una espontaneidad que la preserva de todo legalismo<sup>12</sup>. Porque, en último término, todo se reduce a la puesta en práctica del amor cristiano, en cada situación particular.

Pero sigamos en nuestra investigación sobre la imprecisión pretendida que se advierte en los escritos del nuevo testamento cuando tratan el tema del discernimiento. En Rom 14, 22, san Pablo insiste en la necesidad de recurrir al discernimiento:

Mejor es abstenerse alguna vez de carne o vino o de lo que sea, si eso es obstáculo para tu hermano; esa convicción que tienes, guárdatela para ti, que Dios la ve. Dichoso el que discierne las cosas y se forma un juicio: en cambio, el que come con dudas es culpable, porque no procede por convicción, y todo lo que no procede de convicción es pecado (Rom 14, 21-23).

12. F. J. Leenhardt, *o. c.*, 169. Ampliando más el horizonte, a toda una visión del nuevo testamento, podemos aceptar el juicioso razonamiento de J. Blank: no hay ningún principio universal para un sistema ético del nuevo testamento. Éticas basadas en el reino de Dios, en la imitación de Cristo, en el amor, en la escatología, en la comunidad, en el Espíritu..., todos estos puntos de vista son tan variados como justificados, pero ninguno puede convertirse en absoluto, pues todos están interrelacionados y cada uno subraya un aspecto del *ethos* del nuevo testamento. Vienen a demostrar la complejidad de la ética del nuevo testamento y cuán *disjunta es esta situación del legalismo y la sistematización ética*. J. Blank, *Sobre el problema de las normas éticas en el nuevo testamento*: Concilium 25 (1967) 191. Una cuestión muy distinta es si se puede y se debe admitir la existencia de normas humanas, que tengan una dimensión absoluta, en cuanto que corresponden a la humanidad del hombre, porque en tales normas el hombre se expresa y se realiza. Aquí ya no nos situamos al nivel de la reflexión estrictamente cristiana, sino en el plano del comportamiento ético general. Ahora bien, desde este punto de vista, los moralistas (al menos los católicos) están generalmente de acuerdo en que, efectivamente, se debe admitir la existencia de tales normas, que serían la expresión de lo que es humanamente recto y justo. El fundamento último de tales normas sería lo humano como recta razón, prescindiendo de las discusiones sobre la llamada "ley natural". Cf. para todo este asunto, J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, en H. Wolter (ed.), *Testimonium veritatis*, Frankfurt 1971, 213 s; J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 310.

En el contexto, se trata de las diferencias y enfrentamientos que había entre los cristianos de la comunidad de Roma. Por una parte, estaban los "débiles" en la fe (Rom 14, 1); por otra parte, los "fuertes" (Rom 15, 1). En realidad, se trataba de enfrentamientos causados porque unos observaban las normas religiosas sobre los alimentos, mientras que otros no se atenían a tales normas (cf. Rom 14, 2-3). El problema estaba en que los llamados "fuertes", los que habían alcanzado la libertad de la fe, despreciaban a los débiles, que se seguían sintiendo obligados por aquellas normas (Rom 14, 2. 10). Pues bien, estando así las cosas, Pablo recomienda, ante todo, la paz y la concordia (Rom 14, 19), no escandalizar a ningún hermano (Rom 14, 13) y especialmente que los fuertes conlleven con paciencia a los débiles (Rom 15, 1-6). Pero, al mismo tiempo que recomienda todo eso, Pablo quiere dejar dos cosas muy en claro. En primer lugar, que "Dios no reina por lo que uno come o bebe", es decir que el reinado de Dios no se consigue por la fidelidad a las normas legales, sino que Dios reina "por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu santo" (Rom 14, 17). En segundo lugar, que cada uno se atenga al discernimiento, para formarse un juicio, ya que "todo lo que no procede de convicción es pecado" (Rom 14, 22-23)<sup>13</sup>. Por consiguiente, en una situación compleja, en la que se plantea el problema del sometimiento o la libertad frente a las normas legales, la solución no ha de venir por una nueva normativa, que ponga las cosas en orden, sino por el discernimiento que cada cual debe hacer, con la mira puesta solamente en la disponibilidad hacia el Señor y hacia los hermanos<sup>14</sup>. Lo importante es que cada uno sea sincero consigo mismo en el momento de discernir.

La misma imprecisión pretendida aparece en un texto de la primera carta a los corintios, ya antes analizado:

Que cada uno se discierna a sí mismo antes de comer el pan y beber la copa, porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia (1 Cor 11, 28-29).

13. Para un estudio más amplio de este versículo, cf. R. Araud, *Quidquid non est ex fide peccatum est. Quelques interprétations patristiques*, en *Mélanges Henri De Lubac I*, Paris 1963, 129-145. Para la traducción de *pistis* por "convicción", cf. M. Coune, *Le problème des idolâtres et l'éducation de la *suneidesis**: *Rech. Sc. Rel.* 51 (1963) 518; G. Therrien, *o. c.*, 151. Otros autores, sin embargo, dan a *pistis* su sentido general de fe, no admitiendo que aquí tenga un sentido particular. Cf. R. Schnackenburg, *Le message moral du nouveau testament*, 265-266.

14. G. Therrien, *o. c.*, 154.

En este caso, la imprecisión es tanto mayor cuanto que el objeto del discernimiento no es de orden moral<sup>15</sup>, sino estrictamente teológico. Se refiere, en efecto, a lo que sigue inmediatamente: “porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo”, es decir, el que se acerca a la eucaristía sin distinguirla de cualquier otro tipo de comida, ése “se come y se bebe su propia sentencia”<sup>16</sup>. No se trata, por tanto, de un objeto moral preciso. Se trata, más bien, de que, apreciando de verdad lo que es y lo que significa la eucaristía, cada cual sea sincero consigo mismo al acercarse a ella. El asunto, por consiguiente, era de primera importancia. Y la solución, una vez más, se reduce a un simple llamamiento a la propia sinceridad, que se ha de traducir en el discernimiento.

Pero hay más. En el aviso final de la segunda carta a los fieles de Corinto, Pablo insiste de nuevo en el discernimiento. Pero, una vez más, sin llegar a nada concreto, sin descender a ninguna orientación fija, más o menos determinada. El texto es elocuente en ese sentido:

Poneos a prueba a ver si os mantenéis en la fe, someteos a examen (discerníos). ¿No tenéis conciencia de que Cristo Jesús está entre vosotros? (2 Cor 13, 5).

Aquí el objeto del discernimiento es la fe. Ni más ni menos. Se trata, pues, de un objeto enteramente general y, por eso mismo, bastante impreciso. Lo cual no quiere decir que el discernimiento cristiano no tenga sus límites. Como ya se ha indicado al final del capítulo segundo, todo discernimiento está necesariamente limitado por las exigencias del amor al prójimo, tal como esas exigencias vienen especificadas en los preceptos negativos (no matar, no robar, etc), cosa que, por lo demás, es obvia. Además, en todo discernimiento se han de tener en cuenta las leyes o normas que existen en toda sociedad, en cuanto que tales leyes constituyen un criterio fundamental que se ha de tener presente al discernir.

15. Para algunos autores, se trataría de una auto comprobación, que le hace a uno digno con vistas a la participación en la eucaristía. En este sentido, cf. O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Regensburg 1940, 167. Por su parte, Cornely se inquieta ante una posible interpretación que no tuviera cuenta de la necesidad de la confesión sacramental, en orden a la participación en la eucaristía. R. Cornely, *Prior epistola ad corinthios*, Paris 1909, 349. También en este sentido moralizante, cf. el concilio de Trento, ses. XIII, c. 7. DS. 1646-1647. Pero es claro que ahí no se trata de una definición, que haya de prejuzgar el sentido de la exégesis.

16. Cf. H. Schlier, *Le temps de l'église*, Paris 1961, 255-256.

En la carta a los gálatas hay también un texto importante para lo que venimos explicando:

Cada cual discierna su propia actuación, y tenga entonces motivo de satisfacción... (Gál 6, 4).

La mayor parte de los autores, que han estudiado la carta a los gálatas, piensan que el objeto que aquí se asigna al discernimiento es la conducta en general o quizás la vida cristiana considerada en su conjunto<sup>17</sup>. Nada, por tanto, de objetivos precisos en función de los cuales deba hacerse el discernimiento. Al menos, esto es lo que se puede decir en principio. Pero hay algo más concreto y más interesante a propósito de este texto. Porque el objeto del discernimiento es la “propia actuación” (*érgon eautoû*). Ahora bien, el término *érgon* tiene probablemente un sentido trascendente o salvífico, porque, en el nuevo testamento, esa palabra dice relación a la situación del hombre ante Dios. De hecho, la expresión “las obras” (*érga*) se relaciona o con la fe (*pistis*) o con la ley (*nomos*), especialmente en las cartas a los romanos y a los gálatas (Rom 2, 15; 3, 20. 27. 28; 4, 2. 6; Gál 2, 16; 3, 2. 10); también en las cartas a los fieles de Tesalónica (1 Tes 1, 3; 2 Tes 1, 11) y en todo el problema que plantea la carta de Santiago sobre la justificación por la fe viva, la fe que se manifiesta en las obras, en la conducta del creyente (Sant 2, 14. 17. 18. 20. 22. 24. 25). Pues bien, si se tiene en cuenta que siempre que aparece en la carta a los gálatas el término *érgon*<sup>18</sup>, está expresamente referido o a la fe o a la ley, parece lo más lógico concluir que al hablar Pablo, en el texto que venimos analizando (Gál 6, 4), de “discernir cada uno su obra”, con esas palabras se refiere a que cada uno discierna si sus obras son obras de fe o son obras que corresponden al sometimiento a la ley. Dicho más claramente, no se trata de hacer un discernimiento para ver si las propias obras son mejores o peores en el plano de la moral, sino que se trata del discernimiento en el plano estrictamente teológico. Lo cual quiere decir: el cristiano tiene que ver si su

17. Así lo entiende la *Bible de Jérusalem*; también R. Cornely, *Epistolae ad corinthios altera et ad galatas*, Paris 1892, 595; D. Buzy, *Épître aux galates*, Paris 1949, 475; P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux galates*, Neuchâtel 1953, 124; J. Leal, *Carta a los gálatas*, en *La sagrada Escritura. Nuevo testamento II*, Madrid 1962, 657.

18. Lo mismo en la carta a los romanos, excepto en Rom 14, 20, que habla de la “obra de Dios”, es decir la edificación de la comunidad por el amor.

conducta es el resultado del propio esfuerzo en el fiel cumplimiento de la ley religiosa; o por el contrario, si su conducta es el resultado del amor del Padre, que nos rehabilita y nos salva por medio de la fe en Jesús el Mesías<sup>19</sup>. Y eso, en definitiva, es lo mismo que decir: se acabó todo mérito propio, que es el pretexto para enjuiciar e incluso despreciar a los demás (cf. Rom 3, 27-30). El comportamiento auténticamente cristiano no es efecto del mecanismo de la ley exactamente cumplida, sino que es efecto del amor que Dios nos tiene; el creyente es lo que es, no porque cumple exactamente la ley, sino por la fe que se traduce en amor (Gál 5, 6). Eso es lo que el cristiano tiene que discernir: cuál es el sentido fundamental de su comportamiento, para ver si aún sigue sometido a la ley; o si su conducta es el resultado de la fe, que se traduce en amor.

Como es fácil observar, los criterios de Pablo acerca del discernimiento son muy distintos de los que frecuentemente solemos tener nosotros. Porque él no se queda en la superficie de la vida y de las cosas, sino que va a la raíz de donde brotan nuestros comportamientos. Tal es la impresión que se tiene al leer los textos hasta ahora analizados. Y tal es igualmente lo que con espontaneidad se le ocurre a cada uno cuando lee el siguiente texto de la carta a los filipenses:

Pido en mi oración que vuestro amor crezca más y más en penetración y en sensibilidad para todo, a fin de discernir lo mejor (Flp 1, 9-10).

Aquí el objeto del discernimiento es enteramente universal: lo mejor (*diáféronta*). La misma expresión aparece en Rom 2, 18, en donde Pablo habla, con sentido irónico, de los privilegios de Israel. Pues bien, entre las cosas de que el judío se enorgullece está precisamente —junto con su Dios, su ley...— el “discernir lo mejor”, es decir, dar el verdadero valor a las cosas. Por eso hay quienes traducen este texto diciendo: “a fin de discernir los verdaderos

19. Cuando Pablo afirma que la rehabilitación se consigue *joris érgon*, sin obras, no quiere decir que la propia conducta no cuente. De hecho, ningún autor del nuevo testamento ha exhortado tan vivamente a sus lectores a la práctica del bien y de la virtud: el cristiano será juzgado según sus obras (cf. Rom 14, 10-12; 1 Cor 4, 1-5; 2 Cor 5, 10, etc.). A lo que alude Pablo es a que no pueden ser obras realizadas con la pretensión y con el intento de ser yo algo ante Dios, porque yo hago esas obras, porque yo soy fiel en el cumplimiento de la ley. La justicia o rehabilitación de la fe es la justicia que viene de Dios. Para una presentación de este tema, con amplia bibliografía, cf. C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* I, 165-175.

valores”<sup>20</sup>. En cualquier caso, y sea lo que sea de la traducción, una cosa hay muy clara: también en este caso se tropieza uno con la misma imprecisión pretendida de siempre. San Pablo no se muestra preocupado por concretar más las cosas.

Lo mismo hay que decir por lo que se refiere al texto, ya analizado, de Ef 5, 10:

Portaos como gente hecha a la luz, discerniendo lo que agrada al Señor.

En este caso, volvemos a encontrar el término *euáreston* (“lo que agrada”) en relación al discernimiento, como el objetivo al que tiene que dirigirse, es decir, aquello a lo que debe tender el hombre de fe en sus decisiones. Eso mismo es lo que ya aparecía en otro texto importante, en Rom 12, 2. En aquel caso, la expresión “lo que agrada” (al Señor) no era sino una amplificación de “la voluntad de Dios”. Aquí puede referirse a lo mismo. De todas maneras, de nuevo tropezamos con la misma imprecisión de objetivos. Por lo visto, san Pablo no tiene otra cosa que decir: el discernimiento se traduce siempre en el descubrimiento personal de lo mejor, de lo que agrada al Señor. No hay más que decir. Ni menos tampoco.

Que es justamente la enseñanza que se deduce de otro texto, ya citado y conocido. Se trata ahora de la primera carta de Pablo a los fieles de la comunidad de Tesalónica:

Discernidlo todo (*pánta dokimásete*), retened lo que haya de bueno y manteneos lejos de toda clase de mal (1 Tes 5, 21-22).

Es probable que san Pablo se refiera aquí, en primer lugar, a los dones carismáticos, como objeto de discernimiento. Así parece sugerirlo el v. 20: “No apaguéis el Espíritu, no tengáis en poco los mensajes inspirados” (*profetías*). E incluso hay quienes piensan que se trata solamente de esos dones carismáticos<sup>21</sup>. Sin embargo, es claro que Pablo se refiere a una realidad más universal, como consta por la

20. P. Benoit, *Les épîtres de saint Paul aux philippiens, à Philémon, aux colossiens, aux ephésiens*, en la *Bible de Jérusalem*, Paris 1959, 22 nota f; G. Therrien, *o. c.*, 178-179.

21. B. Rigaux, *Saint Paul. Épîtres aux thessaloniens*, Paris 1959, 592; C. Masson, *Les deux épîtres de saint Paul aux thessaloniens*, Neuchâtel 1957, 76; A. Oepke, *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, Göttingen 1955, 148-149; W. Neil, *The epistles of Paul to the thessalonians*, London 1950, 131-132.

alusión expresa a retener lo bueno rechazar lo malo, sin limitación alguna. Por otra parte, la amplitud de objetivos que presenta el verbo *dokimásein*, en todos los textos antes analizados, apoya esta misma interpretación<sup>22</sup>. Aquí, por lo demás, el sujeto, que ha de hacer el discernimiento, no es el individuo, sino la comunidad toda entera. La comunidad debe estar habituada a aplicar el discernimiento a todas las cosas, con el solo criterio de retener lo bueno y rechazar lo malo.

Por último, en la carta a los hebreos, vuelve a aparecer el mismo planteamiento, por lo que se refiere al objeto del discernimiento:

El alimento sólido es propio de adultos, que con la práctica tienen una sensibilidad entrenada en discernir lo bueno de lo malo (Heb 5, 14).

No se señala un objetivo concreto al discernimiento, sino que se le sitúa de tal manera que viene a ser como el centro mismo de la relación del hombre con Dios. En efecto, según nos cuenta el libro del Génesis, el pecado del hombre en el paraíso consistió en que quiso conquistar el conocimiento del bien y del mal (Gén 3, 5; cf. 3, 22). Es decir, el hombre quiso conquistar la potestad de determinar por sí mismo y para sí mismo lo que está bien y lo que está mal. Pero eso constituye la raíz más honda del pecado, ya que eso equivale a la autonomía moral plena y la independencia total frente a Dios<sup>23</sup>. Por eso se comprende la importancia que adquiere en la Biblia el tema del discernimiento del bien y del mal (Dt 1, 39; 2 Sam 14, 17; 1 Re 3, 9). En definitiva, es la actitud típica del verdadero servidor de Dios. Por otra parte, al decir “el bien y el mal”, lo bueno y lo malo, quiere decir *todo* (cf. Gén 31, 24; 2 Sam 13, 22). Por lo tanto, el texto de la carta a los hebreos que venimos analizando, quiere decir que el cristiano adulto es el que discierne correctamente todas las cosas. De ahí que, una vez más, nos encontramos con el mismo dato: el objetivo del discernimiento es enteramente general, sin más concreciones ni matices.

22. Cf. P. Rossano, *Lettere ai tessalonicensi*, Torino-Roma 1965, 121-122; H Schlier, *Auslegung des 1 Thessalonicherbriefes* (5, 12-28): *Bibel und Leben* 4 (1963) 101; G. Therrien, o. c., 76-78.

23. Cf. S. Lyonnet, *Péché*, en *Dic. de la Bible, Sup.* VII, 500-501.

En resumen: como conclusión, después de nuestro recorrido por los textos del nuevo testamento que hablan del discernimiento, creo que se puede decir lo siguiente: según ya hemos indicado, en más de una ocasión, el discernimiento cristiano tiene inevitablemente sus límites, ya que el amor al prójimo prohíbe hacer daño a los demás; por otra parte, ya se ha dicho también cómo el cristiano, al hacer su discernimiento, ha de tener en cuenta las leyes y normas que rigen en la sociedad y que han de ser un criterio a tener en cuenta al hacer el propio discernimiento. Todo esto es verdad. Y sin embargo, en todos los textos, que hemos analizado, el discernimiento no aparece nunca en relación a una norma, una ley o un reglamento, que se trate de aplicar a la vida de los creyentes. Es decir, el discernimiento no consiste en la fiel ejecución de lo que ya está determinado en la ley o de las decisiones que otros han tomado. Por supuesto, esas cosas se han de tener muy en cuenta al hacer el propio discernimiento. Pero el discernimiento cristiano va más lejos, más allá de todo eso. Porque es una realidad abierta a todo lo que es bondad, servicio y amor. Por otra parte, esta imprecisión de objetivos, en un asunto de tanta importancia, no parece ser el resultado de la inadvertencia de los autores, que hablaron de este asunto. Más bien, se puede decir que se trata de algo expresamente pretendido. Lo cual, creo yo, entraña una enseñanza: el discernimiento no se hace para obtener unos resultados prefijados de antemano, ni tampoco según un camino ya prefijado. El discernimiento cristiano comporta una *experiencia* original y profunda: la experiencia del Espíritu en el corazón del creyente.

### 3. La experiencia del discernimiento

Para comprender lo que es y lo que significa la experiencia del discernimiento cristiano, el texto más elocuente, sin duda alguna, es el de la carta a los filipenses, que ya hemos tenido ocasión de recordar más de una vez:

Pido en mi oración que vuestro amor crezca más y más en penetración y en sensibilidad para todo, a fin de discernir lo mejor (Flp 1, 9-10).

La finalidad, a la que apunta san Pablo, es que los cristianos se capaciten para hacer el discernimiento, o sea, para

discernir lo mejor (*eís to dokimásein*). Ahora bien, en orden a conseguir esa capacidad de discernimiento, Pablo pide que en los creyentes aumente el amor. Lo cual quiere decir que el discernimiento no es fruto de unas ideas, de una determinada mentalidad, sino una experiencia más profunda, la experiencia afectiva por excelencia, la experiencia del amor.

Este amor es presentado por Pablo como una experiencia intensa, sobreabundante. Por eso, cuando habla de este asunto, acumula los términos que expresan abundancia: *épi mállon kai mállon perisseúe*. El verbo *perisseúein* indica abundancia, grandeza, profusión, exceder la medida<sup>24</sup>. En el presente progresivo, que aquí utiliza el texto<sup>25</sup>, apunta a la idea de crecimiento continuo, en el sentido de abundar más y más<sup>26</sup>. Por lo demás, este verbo, como se ha dicho acertadamente, es el término técnico para expresar los dones divinos (cf. Mt 13, 12; Rom 5, 15; 15, 13; 2 Cor 1, 5; 9, 8; Ef 1, 8), derramados sobre el creyente con una extraordinaria largueza (cf. 1 Tes 4, 1. 10; 1 Cor 14, 12; 2 Cor 3, 9; 8, 7)<sup>27</sup>. Se trata, por consiguiente, de una experiencia profunda, intensa y creciente. Experiencia de algo que no proviene del hombre, que no es invento suyo, sino que tiene su origen en Dios. Experiencia del amor, que transforma la vida afectiva de la persona y la orienta, según una cierta connaturalidad y espontaneidad, a buscar y encontrar siempre lo mejor.

Pero, ¿de qué amor se trata en este caso? ¿del amor a Dios o del amor al prójimo? Sin duda alguna, se trata del amor a los hermanos. Porque de ese amor es del que enseña a hablar Pablo en la misma carta (Flp 2, 1-18); y a ese amor se refiere en todos los textos en que utiliza el término *agape* (amor) en este documento (Flp 1, 16; 2, 1. 2). Por lo demás, como es bien sabido, los textos en los que Pablo habla del amor a Dios o a Cristo son contadísimos (1 Cor 2, 9, que es una cita de Is 64, 4; Rom 8, 28; Ef 6, 24; Flm 5; y quizás también 1 Cor 8, 3; 2 Tes 3, 5)<sup>28</sup>. Para el apóstol Pablo, la caridad proviene de Dios y se expansiona

24. M. Zerwick, *Analysis philologica NT*, 438, traduce: *mensuram excedo, magnus sum (vel fio), abundo*. Cf. también F. Hauck: TWNT VI, 58-61.

25. Es la lectura más segura. El aoristo, que aparece en algunos códices, se explica probablemente por asimilación a las dos palabras que siguen, *epignósei, aisései*. Cf. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1956, 30.

26. Se debe traducir en el sentido de un continuo crecimiento. Cf. M. Zerwick, *o. c.*, 438.

27. C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* II, 543, nota 1.

28. Los textos de 1 Cor 8, 3 y 2 Tes 3, 5 son discutidos. Cf. E. Stauffer: TWNT I, 51, n. 140.

en un dinamismo horizontal, hacia los demás, mientras que la relación del hombre con Dios se expresa en las categorías de fe (*pistis*) y gloria (*doxa*).<sup>29</sup>

Por lo tanto, en el texto que venimos analizando, no se trata de que el amor a Dios sea cada vez más fuerte, para así poder discernir lo que el mismo Dios quiere. Eso, sin duda, es importante en la vida cristiana. Pero, como tendremos ocasión de ver más adelante, en todo eso del amor a Dios puede haber —y de hecho hay— muchos engaños. Por eso, Pablo establece aquí un criterio más visible, más objetivo. Y ese criterio no es otro que el amor a los demás; un amor que se debe intensificar cada vez más y más en el corazón del creyente, de suerte que, a partir de esa experiencia original y profunda, él pueda descubrir, en cada situación, lo mejor que puede y debe hacer.

Por otra parte, esta experiencia de amor —según el texto que analizamos— suscita en el creyente una “penetración” y una “sensibilidad” para todo, de tal manera que así el sujeto se capacita para descubrir lo que tiene que hacer. Los términos que utiliza Pablo, con este motivo, son muy significativos: *epignosis* y *aíszesis*. En la literatura griega, *epignosis* designa un conocimiento intelectual, objetivo, que implica la perfecta comprensión del asunto de que se trata<sup>30</sup>. Por su parte, el término *aíszesis* se refiere a la percepción de los sentidos, sobre todo del tacto y, de ahí, la aplicación que se suele hacer de esta palabra al conocimiento directo, intuitivo, que no deja lugar a duda<sup>31</sup>. En el nuevo testamento, *aíszesis* no aparece nada más que en el texto de la carta a los filipenses que venimos analizando. Por el contrario, el término *epignosis* es frecuente, sobre todo en los escritos de Pablo<sup>32</sup>. Y expresa el conocimiento que es propio de la adultez en la fe (Ef 4, 13) y que caracteriza al hombre nuevo (Col 3, 10); este conocimiento no es fruto de la inteligencia o de la imaginación del hombre, sino que es esencialmente un don de Dios (Ef 1, 17; 4, 13; Col 1, 9; 2 Tim 2, 25; cf. también Heb 10, 26; 2 Pe 1, 3); es también el conocimiento que comunica el Espíritu de

29. G. Therrien, *o. c.*, 170.

30. Cf. K. Sullivan, *Epignosis in the epistles of st. Paul*, en *Studiorum paulinorum Congressus internationalis* II, Roma 1963, 405-416.

31. Cf. G. Delling: TWNT I, 186-188; G. Therrien, *o. c.*, 173.

32. Rom 1, 28; 3, 20; 10, 2; Ef 1, 17; 4, 13; Flp 1, 9; Col 1, 9. 10; 2, 2; 3, 10; 1 Tim 2, 4; 2 Tim 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1; Flm 6; Heb 10, 26; 2 Pe 1, 2. 3. 8; 2, 20.

Dios (Col 1, 9) y que acompaña a los que viven en el amor mutuo (Col 1, 10), justamente el conocimiento que faltó a los paganos (Rom 1, 28) y que se contrapone a la actitud superficial de los que se detienen en discusiones estúpidas (2 Tim 2, 23-25). Precisamente, el fallo de los judíos, en su religiosidad, consistió en que no tuvieron este conocimiento (Rom 10, 2). Y todavía, una precisión más: el objeto de este conocimiento es el misterio de Dios (Col 2, 2), el Hijo de Dios (Ef 4, 13) y, sobre todo, la verdad (1 Tim 2, 4; 2 Tim 2, 25; 3, 7; Tit 1, 1; cf. Heb 10, 26).

Por consiguiente, cuando san Pablo habla en Flp 1, 9 de la *epígnosis* como fruto del amor, se refiere a una realidad mucho más profunda y más densa que todo lo que nosotros podemos expresar cuando hablamos del “conocimiento”. Porque, de una parte, no se trata de un saber puramente teórico, sino de una experiencia que lleva derechamente al compromiso cristiano; por otra parte, su objeto rebasa sin límites la capacidad de nuestro conocimiento, ya que se refiere al misterio mismo de Dios (Col 1, 10; 2, 2; Ef 1, 17; cf. Rom 1, 28). Por tanto, al traducir *epígnosis* por “penetración”, se intenta, de alguna manera, expresar esta densidad de contenido. Porque se trata del conocimiento que llega hasta el fondo de las cosas y hasta el fin en sus consecuencias.

Pero san Pablo dice más. El amor ha de crecer y se debe traducir, no sólo en “penetración” (en el sentido explicado), sino también en “sensibilidad”. Los autores, que comentan este texto, no están enteramente de acuerdo acerca del sentido exacto que haya de darse a esta palabra<sup>33</sup>. Puesto que no tenemos ninguna otra referencia en todo el nuevo testamento, parece lo más acertado conservar el significado que tiene en el uso griego profano, en donde se refiere al carácter intuitivo, concreto y connatural del conocimiento sensible.<sup>34</sup>

Y para terminar nuestro análisis del texto de Flp 1, 9-10, creo que se puede establecer la siguiente conclusión:

33. Algunos la interpretan como sinónima de *epígnosis*. Cf. E. Lohmeyer, *o. c.*, 32, n. 1. O también hay quienes la interpretan como percepción, con el matiz de ciencia práctica, experimental, de las cosas morales. Cf. A. Segovia, *Carta a los filipenses*, en *La sagrada Escritura*, NT II, Madrid 1962, 741. O también como una acentuación moral de la *epígnosis*. Cf. P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux philippiens*, Neuchâtel 1950, 19. O como percepción y experiencia. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 177.

34. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 177.

el discernimiento cristiano no es el resultado de una deducción puramente teórica o especulativa. Tampoco es la consecuencia de aplicar nuestras ideas personales o nuestros proyectos a una situación determinada, para resolverla de acuerdo con nuestra manera de pensar. *El discernimiento es fruto de una experiencia intensa y creciente. La experiencia del amor cristiano hacia los demás. Este amor, que invade la vida afectiva del creyente, se traduce en conocimiento profundo y práctico; y en una sensibilidad o tacto afinado, que descubre, con una cierta connaturalidad y espontaneidad, lo que agrada al Señor, lo mejor y lo más acertado, en cada situación y en cada circunstancia concreta.*

Esta misma conclusión se puede deducir del análisis de otro texto fundamental. Pero con un matiz nuevo, que interesa mucho tener en cuenta. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de ver, en Ef 5, 8-10, Pablo establece la contraposición: “antes erais *tinieblas*, pero ahora, como cristianos, sois *luz*”. Y de ahí saca la consecuencia: “portaos como gente hecha a la luz..., discerniendo a ver lo que agrada al Señor”. Por lo tanto, lo que caracteriza a los hijos de la luz es que proceden en la vida discerniendo, es decir, examinando y descubriendo lo que es voluntad de Dios. Pues bien, en este mismo contexto, Pablo vuelve enseguida a repetir lo mismo con otras palabras:

Por consiguiente, mucha atención a cómo os portáis: no como simplones, sino con talento, aprovechando las ocasiones, porque corren días malos. No seáis irreflexivos (*áfrones*), sino tratad de comprender (*syniēte*) lo que el Señor quiere (Ef 5, 15-17).

En este caso, el descubrimiento de la voluntad del Señor viene expresado con el verbo *syniēmi*, que quiere decir, no sólo entender, sino, más que eso, “comprender a fondo”<sup>35</sup>, no ya simplemente con la inteligencia, sino además con el corazón<sup>36</sup>. De ahí que, con toda razón, podamos decir que se trata de una comprensión cordial<sup>37</sup>. De donde resulta que

35. Resulta sumamente significativo el uso que hacen de este verbo los evangelios. Se trata de la comprensión profunda de las palabras y hechos de Jesús: Mt 13, 13. 14. 15. 19. 23. 51; 15, 20; 16, 12; 17, 13; Mc 4, 9. 12; 6, 52; 7, 14; 8, 17. 21; Lc 2, 50; 8, 10; 18, 34; 24, 45. Cf. también Hech 7, 25; 28, 26. 27; Rom 15, 21; 2 Cor 10, 12; Ef 5, 17.

36. El órgano de la *synesis* es el corazón (Rom 1, 21; Col 2, 2).

37. Cf. J. Cambier, *Vie chrétienne en église. L'épître aux ephésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui*, Tournai 1966, 89.

otra vez nos encontramos con el hecho significativo según el cual el descubrimiento de la voluntad de Dios no es sólo cuestión de ideas o de un simple discurso racional, sino que se trata de una experiencia más profunda y más plena, en la que la vida afectiva juega un papel decisivo.

Pero hay más. Y aquí es donde aparece el matiz nuevo que interesa tener muy en cuenta. En el texto de Ef 5, 15-17, que venimos analizando, Pablo establece una contraposición: frente a la actitud que trata de comprender (*syníete*) lo que el Señor quiere (*to zélema tou Kyriou*), está la actitud de los irreflexivos, los que proceden sin inteligencia y sin prudencia (*áfrones*)<sup>38</sup>. Es decir, lo opuesto a la búsqueda de la voluntad de Dios es el comportamiento del que actúa sin juicio, de una manera imprudente (*áfron*). Y de ahí que lo contrario, el proceder con juicio y ponderación (*frén*), es lo que caracteriza a los cristianos adultos (*téleioi*), a los hombres maduros en la fe (1 Cor 14, 20)<sup>39</sup>. Nos encontramos, por tanto, con un término clave para determinar lo que significa y lo que comporta el discernimiento: se trata del término *frén* (inteligencia, juicio, pensamiento, corazón, voluntad). Ahora bien, en el griego clásico, *frén* y las palabras que dependen de la misma raíz (*fronéo*, *frónema*, *frónesis*, *frónimos*, etc.) no designan simplemente la inteligencia abstracta o especulativa, sino, más en el fondo, todo lo que se refiere al alma como sede de los sentimientos y de las pasiones: deseo, alegría, dolor, miedo, amor, cólera<sup>40</sup>. En san Pablo es frecuente, sobre todo, la utilización del verbo *fronéo*<sup>41</sup>. Este verbo se emplea a propósito de la facultad de pensar y sentir<sup>42</sup>; y expresa, en consecuencia, a la vez el pensamiento y el sentimiento, una disposición de alma, la psicología profunda<sup>43</sup>. Concretamente, se refiere a la tendencia que suscita

38. M. Zerwick, *o. c.*, 435, traduce: *sine intellectu, insipiens, imprudens*. La diversidad de matices del término da ya idea de su riqueza de contenido.

39. El término *téleioi* implica la idea de una total sumisión a la voluntad de Dios, una dependencia absoluta y una entrega total. Cf. J. du Plessis, *The idea of perfection in the new testament*, Kampen 1959, 169.

40. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 209.

41. Rom 8, 5, 6; 11, 20; 12, 3, 16; 14, 6; 1 Cor 13, 11; Gál 5, 10; Flp 1, 7; 2, 5; 3, 15; 4, 10; Col 3, 2. *Frónema* aparece en: Rom 8, 6 (dos veces), 7, 27. *Frónesis*: Ef 1, 8. *Frónimos*: Rom 11, 25; 12, 16; 1 Cor 4, 10; 10, 15; 2 Cor 11, 19.

42. En los testamentos, el testador precisa con frecuencia que es consciente y sano de espíritu: *noón kai fronón*. Cf. H. Kreller, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graeco-aegyptischen Papyrusurkunden*, Leipzig-Berlin 1919, 338 s, citado por C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament II*, 786, nota 3.

43. Cf. C. Spicq, *Agape dans le nouveau testament II*, Paris 1966, 151.

el Espíritu en el creyente, por contraposición a la tendencia que brota de los bajos instintos (Rom 8, 5-6), es decir, todo el dinamismo del hombre “que se deja dirigir por el Espíritu” y, por eso, que determina su comportamiento y su estilo de vida<sup>44</sup>. También expresa la aspiración fundamental de los cristianos (Col 3, 2), que debe orientar toda su existencia. Pero, sobre todo, el verbo *fronéo* es, para el apóstol Pablo, la expresión típica de la armonía que debe unir pensamientos, sentimientos y aspiraciones entre los hombres (Rom 12, 16; 15, 6; 2 Cor 13, 11; Flp 2, 2; 4, 2; cf. también Gál 5, 10; Flp 1, 7; 4, 10). Por eso, es fundamental que cada uno “no se tenga en más de lo que hay que tenerse (*me yperfroneîn par ó dei froneîn*), sino que se tenga en lo que debe tenerse” (*állà froneîn eís tò sofroneîn*) (Rom 12, 3). Además, el cristiano debe sentir y desear (*toúto froneíte*) lo mismo que Cristo Jesús (Flp 2, 5); y debe también tener el pensamiento y la aspiración de los hombres adultos en la fe (Flp 3, 15), en contraposición a los enemigos de la cruz del Mesías, que viven centrados en lo terreno (*epígeia fronoûntes*) (Flp 3, 19).

¿Qué quiere decir, en definitiva, todo esto? Cuando san Pablo avisa: “no seáis irreflexivos (*áfrones*), sino tratad de comprender lo que el Señor quiere” (Ef 5, 17), en realidad ahí se está apuntando a algo mucho más denso y más profundo que la simple inconsideración o inadvertencia. Lo que está en juego es la aspiración fundamental y el deseo más hondo del hombre. Y ahí es donde se decide la capacidad de la persona para comprender o no comprender lo que el Señor quiere. Pero, sobre todo, conviene tener muy presente que, en todo este asunto, no se trata tanto de criterios cuanto de aspiraciones, es decir, la carta decisiva no la juegan las *ideas*, sino los *valores*. El hombre encuentra lo que Dios quiere, no simplemente a partir de una deducción racional, sino en función de aquello que constituye para él un valor: lo que es objeto de deseo, de amor, de estima, de admiración<sup>45</sup>, lo que, por consiguiente, comporta una cierta atracción

44. Cf. F. J. Leenhardt, *o. c.*, 118, n. 1. Téngase en cuenta que, fuera de Pablo, este verbo es raro en el nuevo testamento. Sólo aparece en Mt 16, 23; Mc 8, 33; Hech 27, 22.

45. El concepto de “valor” se aproxima a la *ratio boni* de la escolástica. Y consiste en el hecho de ser —o más bien de poder ser, de ser digno de ser— objeto de deseo, de amor, de estima, de admiración, etc. Cf. J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Roma 1962, 79-80. Con razón, se ha escrito, refiriéndose a la doctrina de san Ignacio de Loyola sobre el discernimiento: “Para darnos a conocer su deseo o su beneplácito, el Padre opera en nosotros una cierta inclinación, atractivo o complacencia”. P. Penning de Vries, *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao 1967, 24.

o sollicitación <sup>46</sup>. Exactamente, lo que en la experiencia de la persona representa el verbo *froneîn*, como acabamos de ver.

En resumen: *el discernimiento cristiano es fruto de la experiencia del amor verdadero hacia los demás. Este amor se traduce en conocimiento práctico y en sensibilidad, que descubre, mediante una cierta atracción o sollicitación, lo que agrada a Dios, en cada circunstancia concreta.* De esta manera actúa el Espíritu de Dios en el corazón del hombre de fe, para conducirlo siempre por los caminos del Señor:

Los que se dejan dirigir por el Espíritu tienden a lo propio del Espíritu; de hecho, los bajos instintos tienden a la muerte; el Espíritu, en cambio, a la vida y a la paz (Rom 8, 5-6).

#### 4. Discernimiento y formación de la conciencia

En el nuevo testamento, la *conciencia* se expresa con la palabra *syneidesis* <sup>47</sup>. Parece lo más seguro que san Pablo tomó este término de la filosofía popular de su tiempo <sup>48</sup>. Pero, de hecho, en la significación que le da el apóstol, no tiene siempre un sentido uniforme, pues a veces quiere decir simplemente “ser consciente de una cosa” (1 Cor 4, 4), mientras que, en otros casos, la considera como un *testigo* que acompaña a nuestros actos (Rom 2, 15; 9, 1; 2 Cor 1, 12). De todas maneras, no obstante esa variedad de significados, es innegable que Pablo conoce la noción de conciencia en este sentido estricto, como juicio moral y como reacción sobre el comportamiento ético de la persona (Rom 2, 15; 1 Cor 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29; cf. también Rom 13, 5). <sup>49</sup>

46. El “valor” negativo no es comúnmente admitido. En ese caso, se prefiere hablar de un “antivalor”. Cf. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Paris 1934, 182-184; L. Laval, *Traité des valeurs* I, Paris 1951, 233 s.

47. Aparece 31 veces: Hech 23, 1; 24, 16; Rom 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Cor 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29; 2 Cor 1, 12; 4, 2; 5, 11; 1 Tim 1, 5. 19; 3, 9; 4, 2; 2 Tim 1, 3; Tit 1, 15; Heb 9, 9. 14; 10, 2. 22; 13, 18; 1 Pe 2, 19; 3, 16. 21. En 1 Cor 4, 4, aparece *synoida*; cf. Hech 5, 2. Sólo en las cartas pastorales, hebreos y 1 Pe se encuentran calificativos como “una buena conciencia” (1 Tim 1, 5. 19; Heb 13, 18; 1 Pe 3, 16. 21) o “una conciencia pura” (1 Tim 3, 9; 2 Tim 1, 3; lo contrario en Tit 1, 15). En las pastorales se habla de la conciencia en relación a la sana doctrina. Cf. R. Schnackenburg, *Le message moral du nouveau testament*, Le Puy-Lyon 1963, 262-263.

48. Cf. J. Dupont, *Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*: *Studia Hellenistica* 5 (1948) 123-146.

49. Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 262.

¿Cómo debe el hombre formarse la conciencia? Ante todo, es fundamental tener en cuenta lo siguiente: en el nuevo testamento no hay datos para probar directamente que el hombre debe formarse su conciencia a partir de un reglamento, de una normativa o de unos preceptos, que, aplicados a cada caso concreto, dictarían automáticamente el comportamiento. Los estudiosos, que han analizado este problema, no han podido aducir textos del nuevo testamento en ese sentido <sup>50</sup>. Señal bastante clara de que, por lo visto, tales textos no existen. De hecho, el texto clásico de Rom 2, 14-15 sobre este punto, lo que viene a decir es que los paganos, “que no tienen ley (escrita), hacen espontáneamente lo que ella manda, aunque la ley les falte”; y lo hacen precisamente porque la conciencia cumple en ellos la función o el papel de la ley, “cuando aporta su testimonio y dialogan (los paganos) sus pensamientos condenando o aprobando”. Por consiguiente, Pablo no dice que la conciencia se forme a partir de una normativa, sino exactamente todo lo contrario: que la conciencia cumple las funciones de la ley, en los hombres que no tienen ley. Por otra parte, para hacerse una idea completa del texto, debe tenerse en cuenta que este texto no puede aducirse para probar la existencia de una “ley natural”, a partir de la cual los paganos se formarían su conciencia, porque el término *fysei* (Rom 2, 14) no es utilizado por Pablo en sentido filosófico, sino en sentido popular, que quiere decir “según su origen”, “de por sí” <sup>51</sup> o sea “espontáneamente”. Más de eso no se puede deducir del texto.

Sin embargo, un análisis más pormenorizado del texto nos lleva a una conclusión muy distinta. En efecto, el sometimiento “por motivo de conciencia” (*dià tèn syneidesin*) se justifica por la coincidencia con la finalidad del poder: “porque ella (la autoridad) es agente de Dios para ayudarte a lo bueno” (*eís tò agazón*) (Rom 13, 4). Pero, ¿quién es el que determina lo que es bueno? Ahí es donde está el problema capital que plantea este texto. Porque de sobra sabemos que hay autoridades civiles que dictan leyes malas, que ofenden

50. Cf. J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Paderborn 1961; C. A. Pierce, *Conscience in the new testament*, London 1955; C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* II, 592-612; R. Schnackenburg, *o. c.*, 260-268; C. Spicq, *La conscience dans le nouveau testament*: *Revue Biblique* 47 (1938) 50-80; J. Dupont, *o. c.*, 119-153; F. Tillmann, *Zur Geschichte des Begriffs “Gewissen” bis zu den paulinischen Briefen*, en *Festschrift für S. Merkle*, Düsseldorf 1922, 336-347.

51. Véase en este sentido: Rom 2, 27; Gál 2, 15; 4, 8; Ef 2, 3; quizás también Rom 1, 26. Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 264.

a Dios y tiranizan a los hombres. Ahora bien, san Pablo no dice, en modo alguno, que la autoridad misma sea la última instancia que determina lo que es bueno. Más bien, parece que se podría decir que Pablo supone una situación ideal, en la que la autoridad manda lo que efectivamente es bueno. Pero debe quedar siempre en pie que el *motivo de conciencia*, que es la intención del bien (*tò agazón poíei*) (Rom 13, 3), implica la libertad de la determinación y de la acción cristiana, en contra de toda sumisión servil al precepto<sup>52</sup>. Por consiguiente, debemos concluir que es la conciencia misma la que dictamina el comportamiento a seguir.

Para san Pablo, el criterio decisivo en la formación de la conciencia es el amor y el respeto hacia los demás. Esto se ve claramente en el caso de aquellos cristianos de Corinto, que creían equivocadamente que no debían comer la carne que había sido consagrada a un ídolo (1 Cor 8, 7). Como es lógico, Pablo no da la razón a los que piensan de esa manera (1 Cor 8, 8; Rom 14, 14; cf. Col 2, 16-23). Por eso, el mismo Pablo considera a tales personas como gente de conciencia débil, insegura (1 Cor 8, 7. 10; cf. Rom 14, 1). Es decir, eso no es el ideal cristiano en lo que se refiere a la formación de la conciencia. El ideal es, por el contrario, sentirse libre de semejantes obligaciones (Rom 14, 14. 16-18; 1 Cor 8, 4-6; Col 2, 20-23). De tal manera que eso es, para san Pablo, ser fuertes en la fe (Rom 15, 1). Y sin embargo, la recomendación que el mismo Pablo hace a los "fuertes" es que, por más que se sientan libres en su conciencia, miren ante todo por la conciencia del otro (1 Cor 10, 25-30). De tal manera que incluso deben estar dispuestos a ceder de su derecho para no hacer daño al hermano (1 Cor 8, 9-13; 10, 28-29). Porque lo verdaderamente decisivo, en todo este asunto, es lo que favorece la paz y construye la vida de la comunidad (Rom 14, 19).

Por consiguiente, el criterio fundamental, en la formación de la conciencia, se resume en aquella sentencia magistral: "Todo está permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque su propio interés, sino el ajeno" (1 Cor 10, 23-24). Dicho brevemente: Pablo desea que los cristianos

52. Para este punto, véase C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* II, 603, n. 5. El bien (*to agazón*) no es el provecho personal que cada uno puede sacar para sí. Se trata, más bien, de la vida común, que tiende a asegurar a cada uno las condiciones de existencia en las que su vocación de creatura encontrará el encuadramiento más favorable posible. Cf. F. J. Leenhardt, *o. c.*, 186.

sean libres y clarividentes; pero más importante que eso es el amor y el respeto a los demás<sup>53</sup>. Ahí es donde está el criterio decisivo para la formación de la conciencia. Lo que, en definitiva, equivale a afirmar que la originalidad de la enseñanza de san Pablo sobre este asunto, no está en el concepto de conciencia, sino en el primado del amor.<sup>54</sup>

La consecuencia que se desprende de todo lo dicho ha sido muy bien formulada por C. Spicq: "Sólo una caridad auténtica puede sensibilizar a los hijos de Dios para lo que agrada a su Padre; la caridad no solamente capta los más mínimos matices del bien y del mal, sino que además da el sentido de las realizaciones perfectas. Eso no se adquiere en un día, puesto que una facultad moral no se desarrolla sino por el ejercicio continuo (Heb 5, 14); pero es de suprema importancia que la vida cristiana toda entera, inspirada por el único amor de Dios en su intención, sea igualmente determinada en sus opciones y realizaciones prácticas por ese mismo amor, que suministra a la conciencia el instinto y el criterio de sus dictámenes".<sup>55</sup>

Ahora bien, decir eso es lo mismo que afirmar que lo determinante de la conciencia cristiana tiene que ser el discernimiento, el descubrimiento personal de lo que Dios quiere, a partir de la escala cristiana de valores, sobre todo a partir del amor fraterno, que es el supremo valor<sup>56</sup>. Lo cual implica toda una serie de consecuencias de considerable importancia. Porque, ante todo, existe una enorme diferencia entre un conocimiento teórico, abstracto, aunque preciso, del bien y una percepción práctica *experimental e intuitiva* del mismo. Aplicando este criterio al conocimiento moral, debemos reconocer que existe una profunda diferencia entre el mero conocimiento de la ley que ordena o prohíbe alguna acción, y el conocimiento de los valores que fundamentan a esa ley<sup>57</sup>. En efecto, la captación de los valores no nos viene dada por vía puramente racional (como deducción

53. R. Schnackenburg, *o. c.*, 267, dice textualmente: "Pablo desea, pues, espíritus muy clarividentes; pero más aún desea corazones que aman".

54. La idea es de J. Dupont, *o. c.*, 153.

55. C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* II, 601-602. El amor, "plenitud de la ley" (Rom 13, 10), es la luz de la conciencia, que permite reconocer si Cristo está en nosotros (2 Cor 13, 5); y es también la voz de Dios en nuestro corazón (cf. 2 Cor 5, 14) y la fuerza de nuestras realizaciones virtuosas (cf. 1 Cor 13, 4-7). Véase también C. Spicq, *Agape dans le nouveau testament* II, 116-118.

56. La afirmación es de R. Schnackenburg, *o. c.*, 267. Cf. 196-203.

57. B. Häring, *La ley de Cristo* I, Barcelona 1965, 172-173.

teórica de unos determinados principios), sino por el camino, más simple y más directo, de la “inclinación”, es decir, de esa especie de atracción, que brota de la profundidad de nuestro ser, y que pone en juego la afectividad humana con todo lo que eso supone. Se trata de lo que acertadamente se ha llamado la “intuición emotiva”, que es la única vía de acceso que tenemos para captar y expresar lo que representa un *valor*.<sup>58</sup>

Por otra parte —y dando un paso más— se puede decir que la consecuencia más importante, que se sigue de todo este planteamiento, se refiere, sobre todo, a la pedagogía que se debería adoptar para la formación de la conciencia. Porque, como bien sabemos, cuando se trata de este asunto, lo más frecuente es insistir en las *verdades* que el cristiano debe saber y, más que nada, en las *normas* que debe cumplir. De ahí la infinita casuística que moralistas y confesores se empeñan por descifrar y medir hasta el milímetro, para formar la conciencia de los fieles. Según esa mentalidad, lo importante es precisar exactamente hasta dónde llega lo permitido y dónde empieza lo prohibido por la ley, para que la gente “lo sepa” y proceda en consecuencia. Pero suele ocurrir que quienes saben de eso lo indecible, y se empeñan en cumplirlo, no tienen la sensibilidad, la delicadeza y quizás la ternura que comporta el amor y el respeto a los otros. No han sido educados, desde la infancia, para discernir en función de ese supremo valor. No han vivido la experiencia del discernimiento cristiano, hasta el punto de que hablar de este asunto les resulta extraño e incluso sospechoso. Sencillamente, no han sido formados en una conciencia auténticamente cristiana. Por eso, ponen en práctica lo que ellos saben, según sus criterios, sobre el bien y el mal. Pero seguramente no descubren, en cada circunstancia, lo que de verdad agrada al Señor.

Pero antes de terminar este capítulo, digamos algo sobre el papel de la ley en la formación de la conciencia. Para el cristiano, libre de códigos escritos, la norma de vida es la persona de Cristo. “No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento”, dice el Señor (Mt 5, 17). Jesucristo encarna ahora la ley en su persona. De tal manera que bien podemos decir que la ley se cumple en su manera de vivir y de morir,

58. Cf. J. de Finance, *o. c.*, 104, n. 58, que cita en este sentido a Max Scheler y N. Hartmann.

hasta el punto de que ninguna otra interpretación es válida. Por eso, la conducta del cristiano no tiene su raíz en la fidelidad a un código escrito, ni siquiera a las palabras de Cristo en el evangelio, entendidas como normas, sino en el descubrimiento por la fe de la persona de Cristo; y en el vínculo de unión y amor que crea el Espíritu<sup>59</sup>. De ahí que es el discernimiento, y no la ley, lo que debe determinar el comportamiento cristiano.

Pero con decir eso nada más, no está dicho todo lo que se ha de tener en cuenta cuando se trata de este asunto. Porque en una sociedad de hombres es necesario contar con determinadas normas. Se imponen, por su evidencia, los preceptos negativos, que prohíben hacer daño al prójimo en los bienes esenciales. Además, hay que tener en cuenta las disposiciones positivas, que protegen a la sociedad de una anarquía irresponsable y orientan la convivencia social en la comunidad. Todo esto es evidente y no parece necesario insistir más en ello. Pero entonces, ¿qué papel cumplen estas normas a la hora de formarse la conciencia? ¿cómo se ha de armonizar con todo lo que hemos visto acerca del discernimiento?

Siendo consecuentes con todo lo expuesto hasta este momento, hay que decir que la norma es un elemento de juicio que el cristiano debe tener muy en cuenta al discernir lo que Dios quiere de él en una situación o en una circunstancia concreta. En este sentido, el hombre de fe no debe prescindir de la norma. Pero siempre debe quedar en pie que la última palabra, al tomar una resolución concreta, no la ha de tener la norma, sino el Espíritu de Dios, que, por medio del discernimiento, nos descubre lo que agrada al Señor.

59. Véase, sobre este punto, J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1972, 183-184. Este autor cita a santo Tomás, que, comentando el texto de san Pablo: “La letra mata, en cambio el Espíritu da vida” (2 Cor 3, 6), dice lo siguiente: “Por letras se entiende todo escrito exterior al hombre, incluso los preceptos morales contenidos en el evangelio; por tanto, también la letra del evangelio mataría, si no existiese en lo interior la gracia sanante de la fe” (*Sum. Theol.*, I-II, q. 106, ad 2). Por lo demás, sólo un texto se suele aducir en el que el pecado es presentado como violación de la ley (cf. 1 Jn 3, 4). En este sentido, por ejemplo, C. Spicq, *Théologie morale du nouveau testament* I, 30, n. 3. Pero en ese caso no se trata de la violación de la norma, sino de la iniquidad. En efecto, el término *anomia* es, en la literatura del tiempo, un término escatológico, que designa, no un acto individual pecaminoso, sino la hostilidad y la rebeldía general contra el reino de Dios en los últimos tiempos. Cf. en este sentido: Mt 7, 23; 24, 12; Mc 16, 14; *Didajé* XVI, 3. 4; *Epist. Barnab.* 4, 1; 14, 5. Por otra parte, el término *nomos* designa en san Juan la ley de Moisés (Jn 1, 17, 45; 7, 19, 23, 49, 51; 8, 5, 17; 10, 34; 12, 34; 15, 25; 18, 31; 19, 7). El mandamiento cristiano (*eniolé*) es el mandamiento del amor fraterno (Jn 13, 34; 15, 12; 1 Jn 3, 23; 4, 21; 2 Jn 4, 5, 6). Cf. I. de la Potterie, *Le péché c'est l'iniquité* (1 Jo 3, 4): *Nouv. Rev. Th.* (1956) 785-797.

No se trata, por tanto, de prescindir de la norma, sino de situarla en su verdadero valor. Atribuirle el papel de instancia definitiva, que dicta nuestra conducta, sería recaer en la antigua esclavitud de la que Jesús el Mesías vino a liberarnos (Rom 10, 4; Gál 4, 5). San Ignacio de Loyola, especialista en materia de discernimiento<sup>60</sup>, escribió en el proemio de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús: “de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad y amor, que el Espíritu santo escribe e imprime en los corazones, ha de ayudar” para el servicio de Dios. De ahí que el sentido de las *Constituciones* es “que ayuden para mejor proceder... en la vía comenzada del divino servicio”.<sup>61</sup>

## 5

## Los frutos del Espíritu

## 1. La amenaza de engaño

Queda por resolver la dificultad más seria que plantea el discernimiento cristiano, a saber: que el creyente puede engañarse y tomar por voluntad de Dios lo que, en realidad, no es sino su voluntad propia. En este sentido, resulta elocuente la experiencia de todos los días. Porque de sobra sabemos que hay abundantes personas que afirman ver claramente delante de Dios cosas que son mutuamente excluyentes y contradictorias. Tal es el caso del individuo que asegura ser voluntad de Dios justamente lo contrario de lo que su superior eclesiástico le ha mandado en nombre de Dios. En este caso, tanto el superior como el súbdito se imaginan que son la misma voluntad de Dios dos cosas que se contradicen mutuamente. Alguno de los dos tiene que estar engañado forzosamente. Si es que no están equivocados los dos a la vez.

Y es que, eso que llamamos “la voluntad de Dios” suele manifestarse a la conciencia de manera bastante indeterminada, entre oscuridades e incluso perplejidades, que son origen de no pocas tensiones y conflictos interiores. En este sentido, Dietrich Bonhoeffer ha escrito algo que resulta iluminador y sugerente:

No se ha dicho en absoluto que la voluntad de Dios se imponga sin más al corazón del hombre, cargada con el acento de la exclusividad; no se ha dicho que esa voluntad sea una cosa evidente y que se identifica con lo que piensa el corazón. La voluntad de Dios puede permanecer profundamente escondida entre muchas posibilidades que se ofrecen. Como tampoco es un sistema

60. Para una exposición de su doctrina, cf. P. Penning de Vries, *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del espíritu de san Ignacio de Loyola*, Bilbao 1967; K. Rahner, *Lo dinámico en la iglesia*, Barcelona 1963, 93-181; H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg 1949; J. Pegon, *Discernement. Période moderne*, en *Dic. de Spir.*, III, 1266-1281.

61. San Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid 1963, 445.

de reglas establecido de antemano, sino que en las diversas situaciones de la vida es nuevo y diferente en cada caso, por eso es por lo que hay que examinar constantemente cuál es la voluntad de Dios.<sup>1</sup>

La incertidumbre de la conciencia es cosa corriente. Incluso se puede decir que es inevitable, al menos en determinadas ocasiones. Porque el juicio, sobre la moralidad de una acción, no depende sólo del conocimiento de los principios universales de la moralidad. Además de eso, se requiere también una interpretación correcta de la situación concreta en que se encuentra el sujeto. Y por experiencia sabemos que esto último no siempre es fácil. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, en estas cosas, el propio egoísmo suele jugar una carta importante y, con frecuencia, puede incluso oscurecer enormemente la decisión a tomar.<sup>2</sup>

Este oscurecimiento de la conciencia puede alcanzar caracteres verdaderamente dramáticos. San Pablo lo ha dicho con todo vigor y con una precisión singular. Según él, los paganos llegaron a cometer toda clase de maldades, porque se negaron a *discernir* (*ouk edokimasen*) si Dios estaba en su conocimiento (*en epignósei*)<sup>3</sup>, es decir, “juzgaron inadmisiblemente seguir conociendo a Dios”. Por eso, Dios los entregó a la total desorientación, con una mentalidad incapaz de ejercer su función moral (*eis adókimon noún*) (Rom 1, 28)<sup>4</sup>. De donde se siguieron las mayores depravaciones (Rom 1, 29-31).

Ahora bien, todo esto comporta una enseñanza fundamental: el rechazo del discernimiento moral acarrea la ceguera, la desorientación del espíritu y de la conciencia y, de ahí, la maldad hacia el prójimo en todas sus manifestaciones<sup>5</sup>.

1. D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona 1968, 23-24.

2. Cf. B. Haering, *La ley de Cristo I*, Barcelona 1965, 212. Como observa acertadamente el mismo autor: “el cristiano, a pesar de ser discípulo de Cristo y miembro fiel de la iglesia, se encuentra muchas veces fluctuando entre la incertidumbre y la audacia. El que un hombre sienta inquietud ante la inseguridad de sus decisiones indica, a no dudarlo, que la conciencia moral está despierta. El soberbio no duda fácilmente de la certidumbre de sus juicios; se cree seguro en su poder; el hombre obtuso moralmente no advierte los escollos de la vida moral”. *O. c.*, 211-212.

3. Véase lo dicho en el capítulo anterior sobre el sentido de la *epignosis*, especialmente en las notas 32 y 33.

4. Para esta interpretación, cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le nouveau testament*, Paris 1961, 157. Cf. también J. Behm: TWNT IV, 956.

5. Los pecados que se enumeran en Rom 1, 29-31 se refieren a las relaciones sociales. Sólo la “hostilidad a Dios” (v. 30) tiene una dimensión vertical. La misma orientación, fundamentalmente horizontalista, de los vicios se encuentra en Rom 13, 13; 1 Cor 5, 10-11; 6, 9-10; 2 Cor 12, 20; Gál 5, 19-21; Ef 4, 31; Col 3, 8. Para todo este asunto, véase M. J. Lagrange, *La catalogue des vices dans l'épître aux romains*: Rev. Bibl. (1911) 534-549; S. Wibbing, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*, Berlin 1959.

He ahí el engaño total, al que llega todo hombre que, en su comportamiento ético, no ejerce el debido discernimiento.<sup>6</sup>

Pero no es eso lo más importante. Porque, más aleccionador que el caso de los paganos, es el estado al que llegaron los judíos, a juicio del mismo Pablo. En efecto, de ellos asegura el apóstol que, respaldados en la ley divina, gloriándose de Dios, conociendo su voluntad y, adocotrados por la misma ley religiosa, sabían “discernir lo mejor” (*dokimáseis ta diaféronta*) (Rom 2, 17-18)<sup>7</sup>. Y sin embargo, este discernimiento resultaba ineficaz. Porque no se traducía en una conducta consecuente, cosa que dice expresamente el mismo Pablo (Rom 2, 21-24). Era, por consiguiente, un discernimiento *de hecho* engañoso. Y engañoso, sobre todo, para los propios judíos. Porque se creían conocedores de la voluntad de Dios, cuando en realidad andaban completamente desorientados.

Pero, ¿por qué desorientados hasta ese punto y hasta tal extremo? El mismo Pablo lo explica en un pasaje sencillamente magistral:

Con eso estás convencido de ser guía de ciegos, luz de los que viven en tinieblas, educador de ignorantes, maestro de simples, por tener el saber y la verdad plasmados en la ley (Rom 2, 19-20).

Este texto es más complicado y más profundo de lo que parece a primera vista. Y, ante todo, está la duda de si la alusión a la ley tiene aquí un sentido positivo o más bien un significado peyorativo. La cosa en sí no está clara. Y los autores discuten sobre la cuestión<sup>8</sup>. En todo caso, es claro que, en la teología de la carta a los romanos, la ley da el conocimiento de lo que hay que hacer (Rom 3, 20; 7, 7), pero no comunica la fuerza para proceder de acuerdo con lo que manda la ley, cosa que explica ampliamente el mismo Pablo en el capítulo siete de la citada carta. Porque, en

6. Téngase en cuenta que toda la trama del v. 28 está en la oposición *ouk edokimasen*, por una parte, y *adókimon*, por otra. La clave de interpretación está en el sentido del verbo *dokimásein*.

7. La misma expresión que en Flp 1, 10. La mayoría de los comentaristas traducen por “lo mejor”, “lo esencial”, “lo que importa”. Cf. G. Therrien, *o. c.*, 137, nota 7, que ofrece las diversas sentencias. En definitiva, se trata de pequeños matices.

8. La duda está en si la alusión a la ley tiene un sentido causal con respecto a que los judíos fueran guías, ley y educadores (sentido positivo). Así, F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, 51. O si, más bien, el apoyarse en la ley es causa de que fueran guías de ciegos, luz de los que viven en tinieblas, etc. (sentido peyorativo). Parece que el texto tiene un origen enteramente positivo. Cf. J. Behm: TWNT IV, 762.

realidad, solamente la intervención del Espíritu santo puede conseguir que nuestra conducta sea coherente y agradable a Dios (Rom 8, 4. 9-11).

Ahora bien, esto quiere decir, entre otras cosas, lo siguiente: el discernimiento, que se basa en el conocimiento y en la observancia de la ley, es un discernimiento estéril y engañoso. Y es engañoso porque el hombre se apoya, en ese caso, en su *propio conocimiento* sobre el bien y sobre el mal; y deja, por eso mismo, de apoyarse en la luz y la fuerza que da el Espíritu, que es quien debe dirigir al creyente, mediante el verdadero discernimiento cristiano.

Vistas así las cosas, resulta impresionante pensar en la cantidad de gente que debe andar desorientada y engañada en su vida moral y en su conciencia. Porque no cabe duda que son muchas las personas que tienen “el saber y la verdad plasmados en la ley” (Rom 2, 20). Lo cual quiere decir que son muchas las personas que viven en la misma desorientación y engaño de que habla san Pablo al referirse a los judíos. Se trata, entonces, de personas que tienen la impresión de vivir en lo cierto, pero que en realidad viven engañadas. Y viven engañadas porque han plasmado su saber y su verdad en una institución. Lo cual es enormemente peligroso y engañoso, aun cuando se trate de una institución tan respetable y garantizada como la misma ley dada por Dios. Sobre este punto, volveremos más adelante porque es una de las cuestiones más decisivas en la recta formación de la conciencia. De momento, sólo quiero indicar que, de acuerdo con esta doctrina de san Pablo, queda bien claro que, para acertar con lo que agrada a Dios, no bastan la generosidad y el entusiasmo incluso el más ferviente. Los judíos, de hecho, tuvieron un gran fervor religioso (Rom 10, 2)<sup>9</sup>, pero mal entendido (*all'ou kat'epignosin*). Y eso quiere decir que todo aquel entusiasmo y aquel fervor no sirvieron para nada. Porque habían puesto el entusiasmo y el fervor en la observancia de la ley.<sup>10</sup>

9. El término *zélous* se refiere al fervor propiamente religioso. Cf. 1 Cor 12, 31; 14, 1. 3; 2 Cor 7, 11; 11, 2; también Hech 13, 45; 17, 5. Esta actitud equivocada, no obstante la gran generosidad, se ve confirmada en Gál 1, 14; Fip 3, 6; Hech 21, 20; 22, 3.

10. Exactamente a continuación de la afirmación, según la cual los judíos tuvieron un fervor mal entendido, Pablo dice: “porque, olvidándose de la fidelidad que Dios da y porfiando por mantener ésa a su modo, no quisieron someterse a la rehabilitación de Dios; y Cristo es el fin de la ley, para que la rehabilitación se dé a todo el que cree” (Rom 10, 3-4).

Pero hay todavía otra causa de posibles engaños para nuestra conciencia. Se trata de la acción del mal espíritu, el diablo, que interviene misteriosamente en la vida de los cristianos, para desviarlos del buen camino<sup>11</sup>. Los autores de libros de espiritualidad (ascetas, místicos y santos) han insistido con frecuencia en este punto, atribuyendo bastante importancia a la maligna intervención de Satanás en la vida de las almas piadosas. Es más, en ese sentido, se han traído a colación determinados textos del nuevo testamento<sup>12</sup>, asegurando que el diablo se disfraza de ángel de luz (cf. 2 Cor 11, 15), para engañar mejor a quienes buscan fervorosamente su propia perfección.

Pues bien, vistas así las cosas, conviene hacer, ante todo, una puntualización que parece importante para todo este asunto: parece bastante claro que el nuevo testamento atribuye a la acción de Satanás algunos pecados de los individuos; pero, en general, los textos que aluden a esta cuestión, se refieren más bien a la conducta de los adversarios, no de los cristianos<sup>13</sup>. Por el contrario, cuando se trata de las faltas de los fieles, no se menciona al diablo para nada<sup>14</sup>, a no ser en escritos bastante tardíos del mismo nuevo testamento<sup>15</sup>. Por lo demás, y sea cual sea la interpretación teológica que se dé a los pasajes bíblicos que hablan de Satanás, una cosa es clara: la victoria de Cristo sobre el diablo es un punto capital en toda la enseñanza del nuevo testamento. Lo cual comporta, entre otras cosas, que el responsable del mal es el hombre. De donde resulta, en última instancia, que sin nuestra “perversidad” carecerían de fuerza todas las potencias del mal. No hay que olvidar que, en la enseñanza de la Biblia sobre la salvación, Satanás y los demonios son “nadas”<sup>16</sup>.

11. Cf. S. Lyonnet - J. Daniélou - A. Guillaumont - F. Vandenbroucke, *Démon, en Dict. de Spirit.* III, 141-238; I. Hausherr, *Direction spirituelle en orient autrefois*, Roma 1955, 155-177; P. J. Olivi, *De angelicis influentiis*, en *Bibl. franc. schol. medii aevi VIII*; A. Benigar, *Theologia spiritualis*, Roma 1964, 638-644; F. Roustang, *Une initiation à la vie spirituelle*, Paris 1963, 72-82.

12. Por ejemplo, A. Benigar, *o. c.*, 638-639.

13. Así, la predicación de quienes anuncian un evangelio distinto al de Pablo (2 Cor 11, 1-15; Rom 16, 17-20), la vida pagana (Ef 2, 2), la vida toda de los judíos (Jn 8, 41-45), etc. Sólo habría que exceptuar 1 Cor 7, 5. M. Linbeck, *Origen de la noción bíblica del diablo y los demonios*: Concilium 103 (1975) 354-355.

14. Como observa acertadamente el mismo M. Linbeck (*o. c.*, 355), para Pablo no existe una relación esencial entre *sarx* y *hamartía*. Lo que hace fallar a los discípulos es la debilidad de la carne (Mc 14, 38); el cristiano, aunque peque, no tiene el diablo por padre (cf. 1 Jn 1, 8 s; 3, 9 s).

15. Así en 1 Tim 3, 6 s; 2 Tim 2, 25-26. Cf. para todo este asunto, M. E. Boismard, *Satan selon l'ancien et le nouveau testament*: Lum. et Vie 78 (1966) 61-76; W. Foerster: TWNT VII, 151-164.

16. Para esta tesis, véase J. P. Jossua, “*Fue precipitada la antigua serpiente*” (Ap. 12, 9); Concilium 103 (1975) 436-437.

Nuestra “perversidad”, en definitiva, es lo único que puede apartarnos del recto camino.

Pero, de todas maneras, y aun teniendo muy en cuenta las puntualizaciones indicadas, nunca deberíamos olvidar algo que la experiencia nos enseña, a saber: que esa “perversidad” nuestra puede actuar –y de hecho actúa– en nosotros de dos formas: a veces, descaradamente, cuando el hombre se siente tentado para hacer el mal de la manera que sea; en otras ocasiones, engañosamente, cuando el hombre toma por servicio de Dios lo que no es tal cosa o, sobre todo, cuando pretende servir a Dios con unos medios que no son los que el Señor quiere.<sup>17</sup>

La posibilidad de engaño amenaza siempre. Y amenaza precisamente cuando el hombre tiene que discernir cuál es la voluntad de Dios. Ahora bien, si el discernimiento no consiste en aplicar la propias ideas (a partir de la ley religiosa), sino en descubrir lo que el Señor quiere, a partir de la experiencia del Espíritu en nosotros, entonces, ¿con qué criterios cuenta el creyente para saber que en su elección acierta y no se engaña?

## 2. El realismo cristiano

En dos de los textos más significativos –y normalmente más citados– sobre el discernimiento (Ef 5, 8-10; Flp 1, 9-11), se establece una relación directa entre el mismo discernimiento y los “frutos” que el cristiano debe producir. En el texto de la carta a los efesios se habla expresamente del “fruto de la luz” (*karpós tou̅ fotòs*), que consiste en todo lo que es bondad, honradez y sinceridad (Ef 5, 9). Y en la carta a los filipenses, después de expresar el deseo de que los creyentes se capaciten para “discernir lo mejor” (Flp 1, 9-10), se concluye con esta afirmación:

Así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados con ese fruto (*karpón*) de rectitud que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios (Flp 1, 10-11).

17. Esto ocurre cuando se pretende establecer el reinado de Dios mediante el poder, el dinero, el prestigio, la dominación política. Cf. J. L. McKenzie, *Evangelio según san Mateo*, en *Comentario bíblico “San Jerónimo”* III, Madrid 1972, 179-180, que resume muy bien la interpretación de la exégesis actual sobre el texto de Mt 4, 1-11, acerca de las tentaciones de Jesús. Cf. también L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, 259-260.

Otra vez, también en este caso, el verbo específico del discernimiento (*dokimásein*) se relaciona directamente con el “fruto” que el creyente debe producir en su vida<sup>18</sup>. Y es que, efectivamente, la autenticidad de la vida cristiana se conoce y se distingue por los frutos que el Espíritu de Dios produce en el hombre de fe, como consta expresamente por toda una serie de textos del nuevo testamento, que son inequívocos en este sentido (Gál 5, 22; Col 1, 6. 10; Tit 3, 14; cf. también: Rom 1, 13; 6, 21. 22; 7, 4; 1 Cor 9, 7; Heb 11; 13, 15; Sant 3, 17. 18; 2 Pe 1, 8; Ap 22, 2). En todos estos casos se habla de “fructificar”, de “dar fruto”, como la manifestación lógica y connatural de la existencia cristiana. Porque donde hay vida tiene que haber fruto (1 Cor 9, 7; 2 Tím 2, 6; cf. Is 37, 30). Por el contrario, la esterilidad, la vida que no se traduce en frutos, merece la reprobación y el castigo (Jds 12; Jn 15, 6; Lc 13, 6-9; Mt 3, 10; 21, 43; Mc 11, 14).<sup>19</sup>

Se comprende, por lo tanto, que el tema de los “frutos” resulte ser la clave de interpretación a la hora de medir la autenticidad de la conducta cristiana. Jesús fue tajante en este sentido:

O declararéis sano el árbol y sano el fruto, o declararéis dañado el árbol y dañado el fruto; porque el árbol se conoce por el fruto (Mt 12, 33; cf. Lc 6, 43-44.)

Y más expresivo aún, si cabe, al dar el criterio para distinguir a los verdaderos profetas de los falsos:

Por sus frutos los conoceréis; a ver, ¿se cosechan uvas de las zarzas o higos de los cardos? Así, los árboles sanos dan frutos buenos; los árboles dañados dan frutos malos. Un árbol sano no puede dar frutos malos, ni un árbol dañado dar frutos buenos, y todo árbol que no da frutos buenos se corta y se echa al fuego. Total, que por sus frutos los conoceréis (Mt 7, 16-20).

18. El genitivo *dikaïosynēs* puede ser interpretado: como aposición (“el fruto que es la rectitud”) o como cualidad (“el fruto que produce en nosotros la justicia o la rectitud”). Para estas diversas interpretaciones, cf. G. Therrien, *o. c.*, 182. En cualquier caso, una cosa es cierta: que el discernimiento implica el paso de la justicia o rehabilitación “ontológica” a la rectitud moral, mediante la elección de lo mejor en cada situación. Cf. W. Mann, *Justice*, en *Encyclopedie de la foi* II, 408.

19. Cf. C. Spicq - X. Léon - Dufour, *Fruto*, en X. Léon - Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1966, 305-306.

He aquí la afirmación fundamental del *realismo cristiano*. De acuerdo con ese realismo, podemos decir que solamente las obras (los frutos) garantizan la autenticidad de lo verdaderamente cristiano<sup>20</sup>. En el texto de Mt 12, 33, se trata de Jesús mismo, de su autenticidad como enviado de Dios para ser el Mesías de los hombres; en Mt 7, 16-20, se habla de la autenticidad de los verdaderos profetas, por contraposición a los falsos<sup>21</sup>. Pero en ambos textos, se formula una tesis que rebasa los casos particulares y tiene, por eso, un alcance más universal: “el árbol se conoce por su fruto” (Mt 12, 33); “por sus frutos los conoceréis” (Mt 7, 16. 20). Precisamente a partir de esa tesis, se justifica y se garantiza la autenticidad tanto de Jesús como de los verdaderos profetas.

Pero aquí es importante comprender que el significado de la tesis indicada es mucho más fuerte de lo que, a primera vista, puede parecer. De hecho, quiere decir lo siguiente: ante Dios, es decir, *en realidad*, el hombre *es* lo que él *hace*, lo que practica, lo que lleva a efecto. Si da buenos frutos es que se trata de un árbol bueno. Y si no da tales frutos, es que no es bueno, por mucho que él o quienes le rodean se imaginen lo contrario. Por lo tanto, el criterio de autenticidad no se ha de poner en los sentimientos, los deseos, las aspiraciones o cosas por el estilo. El caso de un buen árbol que no quisiera o no pudiera dar buenos frutos no entra en la perspectiva del evangelio, porque el hombre *es* lo que son sus obras. Por eso, ni siquiera se tiene en cuenta el caso de un árbol malo que curiosamente diera frutos buenos. Por consiguiente, la distinción, que a veces se suele hacer, entre una vida interior considerada en sí misma, por una parte, y los frutos que serían la expresión más o menos inmediata de esa vida interior, por otra parte, es una cosa que no interesa para nada, desde el punto de vista evangélico. Porque Dios mira a la realidad concreta del hombre: a una vida que se expresa y se traduce *en actos*<sup>22</sup>. Por eso mismo, habría que evitar la distinción según la cual se toma en consideración, ante todo, la piedad de una persona; en segundo

lugar, y como fruto de esa piedad, la actuación de la misma persona<sup>23</sup>. De manera más sencilla y más directa hay que decir que Dios se fija en la totalidad de la vida del hombre, tal y como esa vida se expresa en los actos, en las obras de la persona.

Todo esto quiere decir lógicamente que, al hablar de los “frutos”, los autores del nuevo testamento se refieren a la realidad concreta que Dios toma en cuenta a cada uno, para ver y valorar lo que *es* cada hombre. Por lo tanto, el discernimiento cristiano no se plantea simplemente en el ámbito de los sentimientos o de los deseos, de los ideales, las aspiraciones o los proyectos. El discernimiento se debe situar en el terreno realista y concreto de los hechos. Por consiguiente, es desacertado programar el discernimiento a base de experiencias internas solamente, es decir, como si el criterio que garantiza la autenticidad de la decisión fuera solamente la consolación o la desolación, la pura experiencia subjetiva e intimista. Tal experiencia, por sí sola, puede ser enormemente engañosa. Lo cual no quiere decir que la experiencia interna no valga. Por supuesto que vale. Pero, por sí sola, es insuficiente. Porque la experiencia interior, cuando es auténtica, se manifiesta en unos determinados “frutos”, que son, en definitiva, el criterio decisivo que garantiza la autenticidad del comportamiento cristiano.

Por lo tanto, si nos preguntamos, ¿con qué criterios cuenta el creyente para saber que en sus decisiones acierta y no se engaña? A esta pregunta, la respuesta es muy simple, al menos en principio: el cristiano cuenta solamente con el criterio que le proporcionan los frutos del Espíritu. Donde se produzcan esos frutos, el discernimiento ha sido acertado. Donde falten esos frutos, el discernimiento es falso, por más que existan otras cosas, como por ejemplo: la piedad, la devoción, la fidelidad a unas normas o reglamentos, la eficacia en la gestión de determinados asuntos, etc. Todo eso es bueno y es necesario. Pero no basta. Y hasta puede resultar engañoso. Porque los frutos del Espíritu no consisten en esas cosas.

20. Aunque hay textos que ponen el acento más en la intención que en la realización material (Mt 5, 28; cf. Ap 2, 23), sin embargo, es innegable que la esterilidad es maldita (Mt 25, 30; Mc 11, 21; Jn 15, 6; Heb 6, 8). Sobre este punto, véase C. Spicq, *Théologie morale du NT* I, 194 nota 2.

21. El tema de los falsos profetas preocupó, sin duda, a la iglesia primitiva. Cf. Mt 24, 11. 24; Hech 13, 6; 2 Pe 2, 1; 1 Jn 4, 1; Ap 16, 13; 19, 29; 20, 10.

22. P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 105.

23. Así, F. Hauck: TWNT III, 617-619.

### 3. Los frutos del Espíritu

Vamos a empezar recordando sumariamente las listas de frutos del Espíritu, que aparecen en los escritos del nuevo testamento, y la relación que tienen esas listas con el tema del discernimiento. Más adelante intentaremos comprender el significado que tienen esos frutos del Espíritu.

Pues bien, la enumeración más completa de frutos del Espíritu es la que presenta el apóstol Pablo en la carta a los galatas:

El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí. Contra esto no hay ley que valga (Gál 5, 22-23).

La alusión final a la ley tiene su importancia para comprender el sentido de esos frutos del Espíritu. Con ello, Pablo quiere decir que donde reina el Espíritu, el poder de la ley ha llegado a su fin. Es exactamente lo mismo que había dicho poco antes: “si os dejáis llevar por el Espíritu, no estáis sometidos a la ley” (Gál 5, 18). Como se ha dicho acertadamente, “la ley no tiene nada que decir cuando la tendencia viene del Espíritu”<sup>24</sup>. Por consiguiente, estos frutos del Espíritu no se pueden interpretar como normas de conducta. Todo lo contrario. Se trata de la manifestación exterior que garantiza la presencia del Espíritu en una persona. Ahora bien, donde está presente y actúa el Espíritu no hace falta la ley (cf. Rom 7, 6; Gál 5, 18), porque la ley es esclavitud (Gál 5, 1), mientras que donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad (2 Cor 3, 18).

La segunda lista<sup>25</sup> de frutos aparece en un texto ya citado repetidas veces:

Portaos como gente hecha a la luz, donde florece toda bondad, honradez y sinceridad (Ef 5, 8-9).

El texto dice literalmente: “el fruto de la luz” (*karpós tou fotòs*). Ahora bien, la oposición que existe entre la luz y las tinieblas (Ef 5, 7-8) es la misma que se da entre las obras que proceden de los bajos instintos y el fruto del Espíritu

24. J. Leal, *Carta a los galatas*, en *La sagrada Escritura*, NT II, Madrid 1962, 656.

25. No me refiero al orden cronológico, sino a la importancia de la lista en sí.

(Gál 5, 19-24)<sup>26</sup>. La transformación y santificación del cristiano es obra, no sólo del Señor (Rom 8, 11; Flp 3, 21), sino también del Espíritu (2 Cor 3, 6; cf. Jn 6, 63)<sup>27</sup>. Hablar, por tanto, del fruto de la luz es hablar del fruto del Espíritu<sup>28</sup>. El cristiano, hijo de la luz, se conoce por los frutos que el Espíritu suscita en él.

Pero hay más. Porque en la carta a los filipenses, se vuelve a hablar del fruto que debe producir el hombre de fe. Se trata de un texto ya citado en este libro (Flp 1, 9-10) y que concluye con la afirmación siguiente:

Así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados de ese fruto de rectitud (*karpón dikaiosynes*) que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios (Flp 1, 10-11).

Lo mismo que en el texto de Ef 5, 9, el “fruto” se refiere a la honradez o rectitud, ya que a eso se refiere la “justicia” (*dikaioyne*), entendida no tanto como acción de Dios en el hombre, sino como cualidad del cristiano (Rom 6, 13. 16. 19. 20; 1 Cor 1, 30; 2 Cor 6, 7; 11, 15; Ef 6, 14) y que es fruto del Espíritu (Rom 14, 17)<sup>29</sup>. En el contexto de la carta a los filipenses, esta “rectitud” se contrapone expresamente a la rectitud que concede la ley: “no por tener la propia rectitud que concede la ley, sino la que viene por la fe en Cristo, la rectitud que Dios concede como respuesta a la fe” (Flp 3, 9). Otra vez, por tanto, nos encontramos con la misma contraposición, ya antes mencionada: el discernimiento se ha de manifestar en un “fruto” de honradez y rectitud; pero ese fruto no es el resultado de cumplir la ley, sino que brota de la acción del Espíritu en el cristiano.

Pero no se trata solamente del texto que acabamos de analizar sumariamente. En la carta a los hebreos, se vuelve a hablar del “fruto de honradez” (*karpòs dikaiosynes*). Y se habla de este asunto precisamente cuando el autor está explicando cómo Dios educa a sus hijos (Heb 12, 5-8; cf. Prov 3, 11-12):

26. Cf. G. Schneider, *Carta a los galatas*, Barcelona 1967, 136.

27. Cf. C. Spicq, *Théologie morale du NT II*, 743, nota 2. Sobre la relación entre el Señor y el Espíritu, cf. B. Schneider, *Dominus autem Spiritus est*, Roma 1951; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961.

28. De hecho, son estrictamente paralelas las dos expresiones: *o gàr karpós tou fotòs y o dè karpós tou pneúmatos*.

29. Por lo que exige el contexto de Flp 1, 10-11, es preferible interpretar el genitivo *dikaioynes* como cualidad, es decir, el “fruto que consiste en la rectitud”. Cf. en este sentido E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1956, 34; P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel 1950, 20.

En el momento, ninguna corrección resulta agradable, sino molesta; pero después, a los que se han dejado entrenar por ella, los resarce con el fruto apacible de la honradez (Heb 12, 11).

Para interpretar este texto, conviene tener presente que, en la carta a los hebreos, la *dikaio syne* (justicia, en el sentido de rectitud, honradez) aparece como cualidad que se contrapone a la iniquidad (1, 9; cf. Sal 45, 8)<sup>30</sup>, como fruto de la fe (10, 38; 11, 4. 7. 33) y en estrecha conexión precisamente con el discernimiento (5, 13)<sup>31</sup>. Por otra parte, aquí será útil recordar que la comparación o referencia con la educación paterna por parte de Dios, de la que se habla en nuestro texto (12, 5-13), está también claramente insinuada por san Pablo (Ef 3, 14-17)<sup>32</sup>, con expresa alusión a la acción del Espíritu en la interioridad del creyente.

Por último, también la carta de Santiago habla del “fruto de la honradez” (*karpòs dikaiosynes*). El autor de esta carta censura severamente a los cristianos que se vanagloriaban de poseer el verdadero saber, pero en realidad fomentaban la división y los partidismos (3, 1. 13-16). Y les viene a decir que semejante saber es “terrestre, irracional y maléfico” (3, 15). Por el contrario:

El saber que baja de lo alto es, ante todo, limpio, y luego tranquilo, comprensivo y abierto, rebosante de misericordia con sus buenos frutos, no hace discriminaciones ni es fingido. El fruto pacífico de la honradez lo van sembrando los que trabajan por la paz (3, 17-18).

Como es sabido, uno de los temas fundamentales que desarrolla la carta de Santiago es el de la verdadera religiosidad, que consiste en el amor efectivo a los débiles y desamparados (1, 26-27) y se traduce en auténtica igualdad, evitando toda discriminación entre ricos y pobres (2, 1-13). Algunos cristianos, sin embargo, amparándose en

30. En 7, 2 se aplica a Melquisedec, en cuanto imagen del Mesías. Cf. A. Vanhoye, *Lecciones de sacerdotio in Heb.* 7, Roma 1970, 28-29.

31. De ello habla en el v. siguiente (Heb 5, 14). Sobre la concepción de la fe en la carta a los hebreos, cf. la obra fundamental de E. Grässer, *Der Glaube in Hebräerbrief*, Marburg 1965.

32. La semejanza y hasta el paralelismo de estos dos textos está claramente reconocido, con su trasfondo veterotestamentario (cf. Prov 13, 24; Sab 11, 9; 12, 22; 2 Mac 6, 13). Cf. C. Spicq, *Théologie morale du NT II*, 572 nota 2; G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, en *Festschrift J. Jeremias*, Berlin 1960, 188-198.

una falsa interpretación de las cartas del apóstol Pablo<sup>33</sup>, pensaban que la fe es pura relación interior con Dios, por lo cual se desentendían de las exigencias concretas del amor a los demás (2, 14-26). Esto, naturalmente, llevaba consigo una manera de entender la justificación del hombre ante Dios, que era inadmisibile. La fe sin obras es inútil (2, 20). Por eso, se comprende la utilización que hace el autor de los términos *dikaioò* (justificar, rehabilitar) (2, 21. 24. 25) y *dikaio syne* (justificación, rehabilitación) (2, 23). En resumen, el autor viene a decir que la fe, si no se traduce en amor a los demás, no sirve para nada. La justificación o rehabilitación ante Dios exige la honradez o rectitud ante los hombres. Exactamente, ése es el “fruto pacífico de la honradez” del que habla en el texto antes citado (3, 18). Por lo demás, sabemos por san Pablo que la rectitud, así entendida, es fruto del Espíritu santo (Rom 14, 17).

Pues bien, si ahora volvemos a repasar los textos citados sobre los “frutos del Espíritu”, encontramos en todos ellos una relación directa con el tema del discernimiento cristiano. En Ef 5, 8-9 y en Flp 1, 10-11, como ya hemos visto ampliamente en capítulos anteriores, se trata expresamente del discernimiento. En Gál 5, 22, Pablo contrapone el “fruto del Espíritu” a las “acciones que proceden de los bajos instintos” (Gál 5, 19-21). Es, por consiguiente, un contexto de elección, en el que se presentan ante el creyente dos tipos de conducta. Y de ahí que la opción que se debe tomar es clara: “si el Espíritu nos da vida, sigamos también los pasos del Espíritu” (Gál 5, 25). En Heb 12, 11, el autor pretende orientar a los cristianos, para que sepan ver en los sufrimientos —y no en el gozo— la mejor educación paternal de Dios (12, 5-13); se trata, pues, de un contexto, no sólo de aceptación paciente, sino además de decisión entre dos posibilidades que se ofrecen al hombre. Por otra parte, la honradez o rectitud, de la que habla Heb 12, 11, se encuentra también en el texto fundamental que esta carta nos ofrece sobre el discernimiento (Heb 5, 13-14). Y por último, en Sant 3, 17-18, se contrapone la sabiduría de lo alto a la sabiduría

33. En Rom 3, 28, Pablo había dicho que “Dios rehabilita al hombre que tiene fe, independientemente de la observancia de la ley”. Sin embargo, el mismo Pablo afirma que “lo que vale es una fe que se traduce en amor” (Gál 5, 6). No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en admitir que la carta de Santiago se opone a un Pablo mal comprendido, puesto que no se opone a una doctrina, sino a una mala conducta. Cf. A. Meyer, *Das Rätsel des Jakobus-Briefes*, Giessen 1930, 86-108.

terrestre y maléfica (Sant 3, 13-18). Desde ese marco de comprensión, los cristianos deben saber descubrir el auténtico saber por el fruto que produce.

Podemos, por tanto, concluir: en el nuevo testamento aparece claramente un planteamiento de “frutos” verdaderos y falsos, que han de servir al creyente como criterio de discernimiento, en orden a la formación y educación de su propia conciencia. Sólo la presencia de los frutos del Espíritu puede garantizar la rectitud de nuestras decisiones.

#### 4. *El fruto que consiste en el amor*

Es corriente hablar de “frutos” (en plural) del Espíritu. Y así lo hemos venido haciendo hasta aquí. Esto tiene su explicación. Porque en los textos se habla, al menos a primera vista, de diversos frutos (nueve, en Gál 5, 22; tres, en Ef 5, 9; cf. tres también en Rom 14, 17). Sin embargo, es de suma importancia comprender que, en realidad, la palabra “fruto” (*karpós*) aparece siempre en singular, en todos los textos que se refieren a este asunto (Gál 5, 22; Ef 5, 9; Flp 1, 11; Heb 12, 11; Sant 3, 18)<sup>34</sup>. Por lo tanto, no se trata de diversos frutos, sino de un solo fruto, que se manifiesta de diversas maneras —de ahí que no sea incorrecto hablar de “frutos”—, pero que, de hecho, se reduce a una sola realidad.

Este único fruto es el amor. Pero aquí se debe hacer una aclaración importante. Como enseguida vamos a ver, los textos que hablan de los *frutos* del Espíritu, se refieren directamente al amor al prójimo. Sin embargo, eso no quiere decir que la conciencia cristiana y, en general, la vida cristiana se realicen solamente en la relación horizontal del hombre con relación a los demás hombres en la sociedad. En este sentido, sabemos perfectamente que la presencia del Espíritu en una persona produce una relación de singular intimidad con el Padre del cielo (Rom 8, 15-17; Gál 4, 4-7). Porque, a fin de cuentas, el Padre de nuestro Señor Jesucristo es la última y definitiva explicación de la fe, la esperanza y el amor que caracterizan esencialmente a los cristianos. De ahí que no hay vida cristiana verdadera y plena donde no hay un amor en verdad y en plenitud al Padre de todos los hombres.

34. Sólo se exceptúa Sant 3, 17, donde aparece *karpón*, en genitivo plural. Pero en el v. siguiente aparece ya en singular.

Pero, en todo este asunto, hay un aspecto sumamente delicado, que conviene aclarar de una vez para siempre: una cosa es que el amor a Dios sea importante, fundamental y esencial en la vida cristiana; y otra cosa es que ese amor sirva como “fruto” o como criterio para discernir, en nuestra conciencia. El amor a Dios difícilmente puede servir como criterio para acertar en el discernimiento. Porque en eso del amor a Dios puede haber mucho engaño, ya que Dios es *siempre trascendente al hombre, es decir, Dios está más allá de nuestro horizonte último de comprensión y posesión*. De ahí que un hombre concreto puede tener, en un momento determinado, sentimientos de fervor o de amor, sentimientos de los que el sujeto piensa que son amor a Dios, pero que, en realidad, no son tal amor. La historia nos enseña que, efectivamente, ha habido mucha gente muy engañada en este sentido. Por eso, la primera carta de san Juan, en un texto magistral, nos da la clave de toda esta cuestión:

Amigos míos, si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros; a Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros (1 Jn 4, 11-12).

El problema no está en si experimentamos o no experimentamos el amor a Dios, sino en si *imitamos* o no imitamos a ese mismo Dios. Porque si Dios ha amado tanto a los hombres, lo que tiene que hacer el creyente es justamente parecerse a Dios, hacer lo que él hace. Y en eso es en *lo que conocemos* si Dios está con nosotros; y así nos enteramos de si su amor está realizado entre nosotros.

Por eso, los frutos del Espíritu se reducen al amor al prójimo. Los textos, en efecto, son elocuentes en ese sentido. En Gál 5, 19-24, Pablo contrapone, de una parte, “las acciones que proceden de los bajos instintos” (*ta érga tês sarkos*) (5, 19); de otra parte, “el fruto del Espíritu” (*karpòs tou pneumatos*) (5, 22). Según parece, la utilización del plural, al hablar de las malas acciones, y del singular, al referirse al fruto del Espíritu, es un procedimiento de estilo, conscientemente asumido<sup>35</sup>, del que Pablo se sirve para proponer

35. Así ciertamente, al menos, para la lista de vicios, en la que unos se ponen en singular y otros en plural. Cf. W. Barclay, *Flesh and Spirit*, London 1962, 23. Naturalmente, si Pablo ha sido cuidadoso al matizar el singular y el plural en la lista de vicios, mucho más al hablar del “fruto” en singular. Cf. J. Leal, *Carta a los galatas*, 655.

una enseñanza, que es clave para cuanto vamos a decir en este capítulo: frente a la multiplicidad de las obras malas, la acción del Espíritu se manifiesta en un solo fruto <sup>36</sup>, que es el amor fraterno en sus diversas manifestaciones. <sup>37</sup>

Pero interesa analizar este punto más de cerca. Y, ante todo, es importante notar lo siguiente: las acciones que proceden de los bajos instintos son quince; de ellas, cinco son pecados de intemperancia (lujuria, inmoralidad, libertinaje, borracheras, orgías), dos contra Dios (idolatría y magia), ocho contra el prójimo (enemistades, discordia, rivalidad, arrebatos de ira, egoísmos, partidismos, sectarismos, envidias) (Gál 5, 20-21); sin embargo, cuando Pablo enumera las diversas manifestaciones del fruto del Espíritu, resulta que todas esas manifestaciones se refieren a las relaciones con los demás: “amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí” (Gál 5, 22). En esta enumeración de actitudes, está claro que el amor, la tolerancia, el agrado, la generosidad y la sencillez son formas de comportamiento que dicen relación a los demás. La dificultad puede presentarse cuando se trata de la alegría, la paz, la lealtad y el dominio de sí. ¿Son estas cosas también actitudes fundamentales del hombre en sus relaciones sociales? En principio, no parece que eso sea tan evidente. Porque podrían referirse a vivencias del sujeto en sí mismo, sin una necesaria referencia a los otros. Sin embargo, el uso que san Pablo hace de esos términos parece aclarar la cuestión: se trata de manifestaciones del amor fraterno. En efecto, la alegría (*jará*) tiene siempre, en los escritos de Pablo, relación a los demás <sup>38</sup>, porque no es un entusiasmo meramente natural o intimista, sino que se trata de un don de Dios (Rom 15, 13) y del Espíritu (1 Tes 1, 6), que se traduce en el gozo de compartir (Col 1, 11-12) y en derroches de generosidad (2 Cor 8, 2). Lo mismo hay que decir por lo que respecta a la paz (*eiréne*). En los escritos de Pablo no parece tener nunca un sentido individualista <sup>39</sup>. Así, en los saludos

36. Pablo no habla de las “obras” del creyente, sino de la “obra”, en singular (Gál 6, 4; Ef 6, 13; Flp 2, 12; cf. también 1 Cor 3, 13 s; 9, 1; Flp 1, 22).

37. Cf. J. Leal, *o. c.*, 655, que cita también a A. Viard, *Le fruit de l'Esprit: La Vie Spirit.* (1953) 451-470.

38. Rom 12, 12. 15; 14, 17; 15, 13. 32; 16, 19; 1 Cor 7, 30; 12, 26; 13, 6; 16, 17; 2 Cor 1, 24; 2, 3; 6, 10; 7, 4. 7. 9. 13. 16; 8, 2; 13, 9. 11; Gál 5, 22; Flp 1, 4. 18. 25; 2, 2. 17. 18. 28. 29; 3, 1; 4, 1. 4. 10; Col 1, 11. 24; 2, 5; 1 Tes 1, 6; 2, 19. 20; 3, 9; 5, 16; 2 Tim 1, 4; Flm 7. Cf. J. Schniewind, *Die Freude im Neuen Testament*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, 72-80.

39. Rom 1, 7; 2, 10; 3, 17; 5, 1; 8, 6; 12, 18; 14, 17. 19; 15, 13. 33; 16, 20; 1 Cor 1, 3; 7, 15; 14, 33; 16, 11; 2 Cor 1, 2; 13, 11; Gál 1, 3; 5, 22; 6, 16; Ef 1, 2; 2, 14. 15. 17; 4, 3; 6, 15. 23; Flp 1, 2; 4, 7-9; Col 1, 2. 20; 3, 15; 1 Tes 1, 1; 4, 3. 13. 23; 2 Tes 1, 2; 3, 16; 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2, 22; Tit 1, 4; Flm 3.

de las cartas (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gál 1, 3; Ef 1, 2; Flp 1, 2; Col 1, 2; 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 2; Tit 1, 4; Flm 3; cf. 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2), la “gracia y la paz” evocan, a la vez, la fuente y la realidad del orden nuevo, que se realiza en la vida de la comunidad <sup>40</sup>. La paz, de la que habla el nuevo testamento, como la alegría, no es un mero sentimiento espontáneo o intimista, sino un don del Espíritu, que produce la unidad entre los cristianos (Ef 4, 3), indispensable para el desarrollo de la comunidad (cf. Rom 14, 19; Flp 4, 7; cf. también Hech 9, 31; Sant 3, 18) <sup>41</sup>. En cuanto a la “lealtad”, en el sentido de fidelidad, normalmente se expresa con el adjetivo *pistos* <sup>42</sup>, pero a veces también el sustantivo *pistis* tiene ese significado <sup>43</sup>. Finalmente, el “dominio de sí” (*egkráteia*) se asocia, en el nuevo testamento, a la honradez de conducta (Hech 24, 25), a la constancia y al cariño fraterno (2 Pe 1, 6-8). <sup>44</sup>

Por consiguiente, parece bastante claro que las nueve manifestaciones del “fruto del Espíritu”, de las que habla la carta a los galatas (Gál 5, 22-23), se refieren todas al amor hacia los demás. En este sentido, se puede decir que es significativo que Pablo, al presentar el fruto del Espíritu, no hace alusión alguna a la relación vertical del hombre con Dios, sino solamente a la relación horizontal del hombre con la sociedad. El apóstol no excluye, por supuesto, la relación vertical. Es más, él exige esa relación y la supone, como hemos indicado ya antes. Porque el amor cristiano procede de Dios (Rom 5, 5; 1 Cor 12, 31). Pero hay que persuadirse de que si no hay amor fraterno, todos los demás signos, por grandes y sorprendentes que sean, no sirven para nada, como afirma el mismo Pablo con toda claridad (1 Cor 13, 1-3).

Pero sobre el fruto del Espíritu existen otros textos que también conviene examinar. Y, ante todo, en Ef 5, 9, el

40. Cf. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, 25-26.

41. Cristo ha establecido la paz entre los hombres y el Padre (Ef 2, 15; Col 1, 20; 3, 15), de tal manera que esta paz es una característica del reino mesiánico (Mt 10, 13; Hech 10, 36, cf. Lc 2, 14). Cf. C. Spicq, *Théologie morale du NT II*, 796; *Agape dans le nouveau testament II*, Paris 1966, s.

42. Hech 10, 45; 16, 1. 15; Ef 1, 1; Col 1, 2; 1 Tim 4, 3. 10; 5, 16; 6, 2; Tit 1, 6; 1 Pe 1, 21; cf. también 2 Cor 6, 15; 1 Cor 7, 25.

43. Por ejemplo, en Tit 2, 10. Cf. M. Zerwick, *Analysis philologica NT*, 488. Acerca de Gál 5, 22, el mismo autor traduce: *fidelitas qua quis meretur ut sibi credatur; vel simplicitas qua aliquis proximo confidit*. *O. c.*, 425.

44. Cf. T. Camelot, *Egkráteia*, en *Dict. de Spirit.* IV, 357 s. A la continencia propiamente dicha se refiere el nuevo testamento sólo en 1 Cor 7, 9.

fruto de la luz se expresa y se manifiesta en “toda bondad, honradez y sinceridad”. Algunos autores han visto en estas tres actitudes los deberes fundamentales del hombre para consigo mismo, para con el prójimo y para con Dios <sup>45</sup>. Pero más bien parece que, al hacer esa interpretación, se violenta artificialmente el sentido del texto, ya que los términos utilizados por Pablo se refieren a otra cosa. Efectivamente, la bondad (*agazosyne*) expresa las relaciones de unos con otros (Rom 15, 14) y es la actitud básica de la ética cristiana (2 Tes 1, 11) y una de las expresiones del fruto del Espíritu, que consiste en el amor a los demás (Gál 5, 22). En cuanto a la “honradez”, ya he dicho antes que la *dikaioisyne* tiene, con frecuencia, en los escritos de san Pablo, el sentido de cualidad propia del cristiano. Así, sin duda alguna, en 2 Cor 6, 7 y 11, 15; pero también en Rom 6, 13. 16. 19. 20; 1 Cor 1, 30. Esta cualidad es lo diametralmente opuesto a la injusticia (*adikia*) (Rom 6, 13). Ahora bien, esta “injusticia” es la actitud radical del hombre que se enfrenta y ofende a los demás (Rom 1, 29; 2, 8); semejante actitud es incompatible con el amor fraterno (1 Cor 13, 6). De ahí que la podemos definir fundamentalmente como “honradez” en cuanto forma esencial del comportamiento en las relaciones con los otros. Y, por último, la “sinceridad”, en el texto que venimos analizando (*alezeia*), es la realización de la verdad en la convivencia con los demás. No se trata de la verdad en sí, sino de la actitud que se traduce en realizar la verdad. Esta interpretación viene exigida por el sentido que tiene la *alezeia* en la carta a los efesios: ella es la realización del amor (Ef 4, 15) <sup>46</sup>, el comportamiento de unos miembros para con otros en el mismo cuerpo (Ef 4, 25; cf. 4, 21. 24). En el pensamiento de Pablo, la verdad acompaña necesariamente a la caridad fraterna (1 Cor 13, 6), de la misma manera que la negación de la verdad acompaña a la injusticia (Rom 1, 18). En resumen: el fruto de la luz, lo mismo que el fruto del Espíritu, se reduce al amor a los demás en sus diversas manifestaciones.

Y prácticamente lo mismo hay que decir por lo que se refiere al “fruto de la rectitud” (*karpòs dikaiosynes*), tal como aparece en Flp 1, 11. En realidad, ya hemos explicado

este texto. Por eso, aquí sólo hay que hacer dos indicaciones. En primer lugar, se trata de una expresión del amor que sabe discernir lo mejor. Así consta por la conexión directa de este versículo con lo que ha dicho inmediatamente antes (1, 9-10) sobre el crecimiento en la caridad. En segundo lugar, la traducción de *dikaioisyne* debe ser aquí “rectitud”, porque se trata de la cualidad del creyente que, inspirado por el amor, sabe distinguir y aprobar lo mejor, de tal manera que así será “sincero” y procederá “sin tropiezo” (1, 10). También, por tanto, en este caso, el “fruto”, que sirve de criterio de discernimiento, es el amor al prójimo.

La misma expresión, “fruto de honradez” (*karpòs dikaiosynes*), se menciona en la carta a los hebreos (12, 11). Aquí no aparece, a primera vista, la relación de este fruto con el amor. Sin embargo, el contexto exige esa relación. En efecto, inmediatamente después (Heb 12, 14-15) el autor se refiere expresamente a las relaciones sociales: “esmeraos en tener paz con todos..., velad porque no retoñe ninguna raíz venenosa y dañe contagiando a la multitud”. Los motivos de aliento, que se proponen a los cristianos en Heb 12, 4-13, son sin duda la preparación inmediata para la exhortación que se hace a continuación (Heb 12, 14-17). El “fruto de la honradez” dice, por tanto, relación al comportamiento en la comunidad de los creyentes.

Por último, la misma fórmula exactamente, el “fruto de honradez” (*karpòs dikaiosynes*), se repite en la carta de Santiago (3, 18). Por supuesto, resulta significativo que la misma expresión aparezca en diversos autores del nuevo testamento (Flp 1, 11; Heb 12, 11; Sant 3, 18; cf. Ef 5, 9). No parece aventurado afirmar que se trata de una fórmula familiar al cristianismo primitivo y conocida en ambientes distintos. En todos los casos, ese fruto es el amor fraterno. Así lo hemos visto en los textos ya citados (Flp 1, 11; Ef 5, 9; Heb 12, 11). Pero en ninguno, como en Sant 3, 18, se subraya tan fuertemente que ese fruto consiste en el amor fraterno. El texto lo afirma expresamente: “el fruto pacífico de la honradez lo van sembrando los que trabajan por la paz”. Estas palabras son el final de una larga exhortación sobre el verdadero saber (Sant 3, 1-18). Ahora bien, las cosas que el autor reprueba, en ese contexto, son la maledicencia (3, 9), el despecho amargo y el partidismo (3, 14), es decir, las divisiones y en-

45. Por ejemplo, B. F. Westcott, *Saint Paul's epistle to the ephesians*, London 1903, 78; K. Stabb, *Die Gefangenschaftsbrieft*, Regensburg 1950, 122; cf. G. Therrien, o. c., 202.

46. Cf. R. Bultmann: TWNT I, 241; C. Spicq, *Agape dans le NT* II, 229. Manifestando su caridad, los cristianos viven auténticamente.

frentamientos en el interior de la comunidad cristiana <sup>47</sup>. El fruto de la honradez es el amor que unifica, en contra de la envidia y la ambición, que son las actitudes que conlleva la amistad y el buen entendimiento con el orden presente (el mundo) (Sant 4, 1-4).

La conclusión que se impone, después de analizar los textos que hablan del “fruto” del Espíritu, es que ese fruto se reduce a una cosa fundamental: *el amor fraterno en sus diversas manifestaciones*. Este amor es el valor cristiano por excelencia, ya que sin él todo lo demás no vale nada (1 Cor 13, 1-3), todo esfuerzo es inoperante, el creyente mismo sería como inconsistente e inexistente en el orden divino <sup>48</sup>. En el fondo, es exactamente el mismo mensaje que presenta el evangelio de Juan:

No me elegisteis vosotros a mí, fui yo quien os elegí a vosotros y os destiné a que os pongáis en camino y deis fruto, y un fruto que dure (Jn 15, 16).

Este fruto, que es la gloria del Padre (Jn 15, 8), y que sólo se puede producir mediante la unión con Jesús (Jn 15, 1-6), pasando como él por el enfrentamiento al mundo hasta la muerte (Jn 12, 24), es el amor a los demás <sup>49</sup>. En el contexto de la alegoría de la vid, el fruto se refiere al mandamiento que Jesús impone a los hombres:

Este es el mandamiento mío, que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando (Jn 15, 12-14).

Por otra parte, y de acuerdo con lo que hemos podido analizar en este capítulo, las diversas manifestaciones de este único fruto del Espíritu son: amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí (Gál 5, 22), bondad, honradez, sinceridad (Ef 5, 8-9) y rectitud (Flp 1, 10-11; cf. Heb 12, 11; Sant 3, 18). Aquí también debe contar, como signo de la presencia del Espíritu, la li-

47. Para toda esta sección de la carta de Santiago (3, 1-18), cf. R. Schnackenburg, *Le message morale du nouveau testament*, Le Puy-Lyon 1963, 322-327.

48. Cito textualmente a C. Spicq, *Théologie morale du NT II*, 515.

49. Véase, sobre todo, J. Mateos y J. Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan*, Madrid 1980, 119-123. También sobre este asunto puede consultarse, J. M. Casabó, *La teología moral en san Juan*, Madrid 1970, 318-320 y 428; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu in Johannevangelium*, Münster 1960, 107 s.

bertad cristiana. Porque “donde hay Espíritu del Señor, hay libertad” (2 Cor 3, 17) <sup>50</sup>. Sin olvidar, claro está, que donde se hace presente el Espíritu de Dios, se crea la capacidad de llamar a Dios *Abba*, Padre (Rom 8, 15-17; Gál 4, 4-7), lo que supone una relación de especial intimidad con el mismo Dios. Si bien, como ya se indicó, este aspecto, tan central de nuestra vida cristiana, no aparece, al menos directamente, como fruto en el sentido de criterio que nos sirva para poner especial claridad en nuestros discernimientos.

En definitiva, todo se resume en lo que afirma el mismo Pablo, al desautorizar la pretensión humana de agradar a Dios mediante el cumplimiento de las normas legales, con las consiguientes tensiones que eso provoca: “porque al fin y al cabo no reina Dios por lo que uno come o bebe, sino por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu santo; y el que sirve así a Cristo, agrada a Dios y lo aprueban los hombres” (Rom 14, 17-18). <sup>51</sup>

Donde se producen estos frutos del Espíritu, el discernimiento de la voluntad de Dios es acertado. Donde no se producen estos frutos, no se descubre lo que Dios quiere, por más que se consigan otras cosas, tales como hablar lenguas angélicas, tener todo el saber de este mundo, trasladar montañas o hasta incluso dejarse quemar vivo (1 Cor 13, 1-3). Una ortodoxia, una fidelidad, un integrista, o también un compromiso, que llegaran a metas tan altas, no servirían para nada, si falta el criterio fundamental que tenemos para saber lo que agrada al Señor: el amor a los demás y los efectos que produce ese amor.

No nos engañemos. Ante Dios sólo cuenta el amor. Es decir, lo único que Dios tiene en cuenta es el amor, la bondad, la honradez, la justicia y la sinceridad que hay en el corazón de cada persona. Y es importante, no sólo tener esto muy en cuenta, sino sobre todo sacarle hasta sus últimas consecuencias. Porque la experiencia nos enseña que la gente suele engañarse tontamente en este asunto. Como el amor es exigente y arriesgado, muchas personas se afanan por buscar

50. La afirmación de Pablo concluye la exposición de la diferencia entre la antigua y la nueva alianza (2 Cor 3, 7-18). La primera es la de la letra, la segunda es la del Espíritu (cf. Rom 7, 6). En lugar de un código exterior, en los creyentes actúa un dinamismo interior: “ya no estás en régimen de ley, sino en régimen de gracia” (Rom 6, 14).

51. La expresión “lo aprueban los hombres” (*dókimos tois anrôpôis*) se refiere también al discernimiento dentro de la comunidad. Es la función de discernimiento de unos cristianos para con otros. Cf. sobre este texto, G. Therrien, *o. c.*, 159-161; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968, 169-171.

y encontrar sucedáneos del amor. Y así resulta que, con bastante frecuencia, las prácticas religiosas, las observancias legales o quizás otras cosas por el estilo se suelen utilizar para tranquilizar la propia conciencia. De sobra sabemos que, muchas veces, no queremos y buscamos para los demás lo que queremos y buscamos para nosotros mismos. Pero como somos fieles en tal o cual práctica religiosa; o quizás en tal o cual observancia de tipo legalista, entonces nos imaginamos que “valga lo uno por lo otro”. He ahí el engaño, el falso sucedáneo y la legitimación de tantas y tantas conductas profundamente marcadas por el egoísmo más refinado. En el mejor de los casos, se trata de una auténtica perversión. La práctica religiosa, la observancia legal y cualquier otra cosa, por importante que sea, tiene valor ante Dios en tanto en cuanto está informada por el amor y es, por eso mismo, manifestación del amor cristiano.

## 6

## El discernimiento de Jesús y nuestro discernimiento

### 1. *Un Jesús plenamente humano*

Los evangelios no hablan directa y expresamente del discernimiento cristiano<sup>1</sup>. Sin embargo, eso no quiere decir que la realidad del discernimiento no esté presente en ellos. Más bien hay que decir que el discernimiento es una pieza clave cuando se trata de comprender e interpretar la vida y la obra de Jesús de Nazaret. Es más, se puede y se debe afirmar que una de las cosas más impresionantes, en esa vida y esa obra, es precisamente el discernimiento que hizo el propio Jesús y los criterios que orientaron ese discernimiento.

Pero antes de seguir adelante, me parece necesario llamar la atención sobre un posible peligro que se puede presentar cuando hablamos de este asunto. Me refiero al peligro de entender equivocadamente lo que fue la persona, la vida y la obra de Jesús de Nazaret.

En efecto, muchas personas se imaginan a Jesús de tal manera que en él salvan y aseguran su dimensión divina, porque es el Hijo de Dios y Dios verdadero, pero hacen eso de tal forma que en realidad la humanidad de Jesús queda prácticamente mutilada e incluso esencialmente desfigurada. ¿Por qué? Muy sencillo: porque, si de acuerdo con la enseñanza teológica más ortodoxa y tradicional, sabemos que en Cristo hay una persona divina y que en él no hay persona humana, desde ahí fácilmente se puede llegar a pensar que

1. El verbo *dokimásein* aparece dos veces en el evangelio de Lucas (12, 56 y 14, 19), pero en ambos casos se refiere a cosas que nada tienen que ver con el discernimiento cristiano. El sustantivo *diáKrisis* no se utiliza jamás en los evangelios. Y el verbo *diakrinein* se encuentra en Mt 16, 3; 21, 21; Mc 11, 23, pero tampoco en estos casos se refiere al discernimiento cristiano.

Jesús fue más Dios que hombre. Como ha dicho muy bien el profesor González Faus, "la mayoría de los cristianos, allá en el fondo de su corazón, no llegan a concebir a Jesús como un hombre auténtico. Le atribuyen quizás un auténtico cuerpo de hombre, pero no una auténtica psicología y una auténtica vida de hombre"<sup>2</sup>. Lo cual equivale, en definitiva, a profesar (sin saberlo) la vieja herejía del monofisismo, la herejía que consiste en "creer que Jesús, para ser verdaderamente Dios, tenía que ser un poco o un mucho menos hombre de lo que somos nosotros y, por tanto, creer que Dios sólo puede ser totalmente Dios a costa de que el hombre sea menos hombre"<sup>3</sup>.

Por otra parte, mucha gente está persuadida de que, a fin de cuentas, si Dios es Dios y el hombre es el hombre, es evidente que al primero se le debe un reconocimiento y una aceptación que no se le debe al segundo, puesto que Dios supera infinitamente al hombre. De donde resulta un cierto talante del espíritu creyente, que se asusta si un buen día descubre que está poniendo límites a los atributos divinos de Jesús, pero que no se asusta en igual medida si lo que descubre es que está mutilando la humanidad de Cristo. Por eso hay fieles piadosos que se imaginan a Jesús como una especie de Dios disfrazado de hombre, pero no como un hombre en el pleno sentido de la palabra y con todas sus consecuencias.

De ahí que, para quienes piensan de esa manera, debe resultar chocante y extraño el solo hecho de hablar del discernimiento de Jesús. Porque si realmente él era Dios, en realidad ¿qué discernimiento tenía que hacer? Dios no tiene que discernir nada, porque lo sabe todo, y además no puede pecar ni fallar jamás en sus decisiones. Entonces, ¿a qué hablar aquí del discernimiento de Jesús?

Quienes piensan o hablan de esta manera, dan pruebas más que sobradas de no tener ni remota idea de por dónde van los modernos estudios sobre Jesús y la cristología. Por supuesto, yo no me voy a detener aquí a iniciar al lector en ese tipo de estudios<sup>4</sup>. Por lo que afecta a nuestro trabajo

2. J. I. González Faus, *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, Salamanca 1981, 13.

3. *O. c.*, 13.

4. Para una orientación básica en esta materia, me limito a citar algunas de las cristologías recientemente editadas en castellano: E. Schillebeeckx *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981; J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Madrid 1975; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1982; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972.

aquí y ahora, me limito a recordar lo que acertadamente se ha dicho a este respecto, a saber: que precisamente porque Jesús se sabía totalmente uno con el Padre, tenía al mismo tiempo una conciencia absolutamente humana<sup>5</sup>, hacía preguntas, crecía no sólo en edad, sino también en sabiduría (cf. Lc 2, 52). Su conciencia de unidad con el Padre no era, pues, un saber objetivo, sino una especie de existencia y orientación fundamental, que adquiriría su concreción en las situaciones siempre sorprendentes, en las que Jesús veía en concreto cuál era la voluntad de Dios.<sup>6</sup>

Lo cual, por lo demás, no nos debe extrañar en absoluto. Más bien, lo que nos debería sorprender es que todo eso no hubiera sido así. Puesto que sabemos, por la fe, que Jesús fue en todo igual a nosotros. En todo igual, menos en el pecado (Heb 2, 18; 4, 15). Por lo tanto, Jesús tuvo, soportó y padeció todo lo que es propio de la condición humana, no sólo en lo que se refiere al dolor físico, sino además en todo lo que respecta a las limitaciones propias de nuestro psiquismo: la lucha, la oscuridad, la tentación, la duda, la ignorancia del camino, etc.<sup>7</sup> Y así precisamente es como Jesús viene a ser el camino y el modelo para nosotros. Porque él, al igual que nosotros, vivió, luchó y murió entre dificultades, tensiones y conflictos de toda índole, exactamente como lo puede ocurrir a cualquiera de nosotros. Es evidente que un ser que trabaja desde la seguridad y la clarividencia absolutas, difícilmente puede resultar un ejemplo o un modelo que debe ser imitado. Porque, en ese caso, Jesús se habría visto liberado de lo más duro que hay en nuestra condición mortal, la inseguridad y la oscuridad, la incertidumbre y hasta el miedo. Pero no. Jesús es el modelo perfecto para el hombre porque él fue el hombre cabal, con todo lo que eso supone de grandeza y de inevitable limitación.

Ahora bien, esto quiere decir que la impecabilidad de Jesús debe ser interpretada desde un punto de vista coherente con las modernas corrientes de pensamiento sobre el

5. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 307, con amplia bibliografía sobre este punto.

6. *O. c.*, 307.

7. Cf. J. I. González Faus, *Acceso a Jesús*, 14. Todo esto quiere decir, como ya es bien sabido, que, para comprender adecuadamente el misterio de Jesús el Cristo, no basta una cristología *desde arriba*, desde el misterio de Dios que se encarna y se hace hombre, sino que además se hace absolutamente necesaria una cristología *desde abajo*, es decir, la cristología que pretende llegar hasta Cristo, hasta el significado creyente de Jesús de Nazaret, partiendo del hombre y de su situación. Ambas trayectorias se complementan mutuamente y se enriquecen entre sí. Cf. *O. c.*, 211-216.

misterio de Jesús<sup>8</sup>. Esa impecabilidad no se puede entender en absoluto como una limitación de la libre voluntad de Jesús, sino como la decisión incondicional de Jesús por Dios y por el bien del hombre, contra todos los poderes del mal en el mundo<sup>9</sup>. Más aún, utilizando la formulación de L. Boff, se puede decir que la impecabilidad de Jesús no consiste en la pureza de sus actitudes éticas, en la rectitud de sus actos individuales, sino en la situación fundamental de su unión con Dios<sup>10</sup>. Porque Jesús optó radicalmente por Dios y por el bien del hombre, por eso el mal moral, el pecado, estuvo radicalmente ausente de su vida.

Pero eso no quiere decir que Jesús no tuviera tentaciones, que no tuviera momentos de vacilación, de búsqueda, de duda y de lucha interior. Por los evangelios sabemos que Jesús sufrió tentaciones gravísimas (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13) e incluso que la tentación le acompañó casi durante toda su vida (Lc 22, 28). Más aún, la carta a los hebreos llega a decir que Jesús el Mesías es capaz de compadecerse de nuestras debilidades precisamente porque él fue tentado en todo igual que nosotros, excluido el pecado (Heb 4, 15).

La conclusión que se deduce de todo lo dicho, por lo que respecta a la temática de este libro, es muy clara: Jesús necesitó discernir cuál era la voluntad de Dios, en cada momento y en cada situación; Jesús tuvo que buscar lo que a él le exigía la voluntad del Padre; y tuvo que buscarlo en la lucha, en la oscuridad y hasta en la inseguridad, exactamente como suele ocurrir con tanta frecuencia en esta vida a los hombres más esforzados y más generosos. Jesús, por lo tanto, no fue un ser celestial disfrazado de hombre, programado desde la eternidad, con la sola tarea de ejecutar, como un robot divino, lo que el Padre le habría dictado. Semejante manera de imaginarse a Jesús equivale a destruir su humanidad y a deshacer, por eso mismo, su papel y su función de mediador entre Dios y los hombres. Jesús es para nosotros el modelo y el camino, porque se metió de lleno en el espesor de la vida humana, porque participó plenamente de nuestra limitada condición, y desde ahí tuvo que afrontar su futuro y su

8. Cf. J. A. T. Robinson, *Need Jesus have been perfect?*, en la obra editada por S. Sykes - J. P. Clayton, *Christ, faith, history*, Cambridge 1972, 39-52; Th. Lorenzmeir, *Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu*: *Evang. Theol.* 31 (1971) 452-471; H. Gollwitzer, *Zur Frage der Sündlosigkeit Jesu*: *Evang. Theol.* 31 (1971) 496-506; L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 211-215.

9. Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, 307-308.

10. L. Boff, *o. c.*, 213.

destino, tuvo que asumir sus propias opciones, para orientar su vida de acuerdo con el designio y la voluntad de Dios. He ahí la lección más profunda y más estremecedora que nos presenta la vida, la obra y la muerte de Jesús. A partir de ahí podemos y debemos hablar del discernimiento de Jesús como modelo ejemplar para todo otro discernimiento.

## 2. Una conducta desconcertante

Si, como hemos visto hace un momento, Jesús tuvo que afrontar su futuro y su destino y si, en consecuencia, tuvo que asumir sus propias decisiones, la pregunta lógica que aquí se plantea es la siguiente: ¿qué criterios tuvo Jesús ante la vista a la hora de asumir tales decisiones? O dicho de otra manera: ¿qué principios o motivaciones determinaron la conducta de Jesús?

Los evangelios insisten, una y otra vez, en que Jesús orientó y organizó su conducta de acuerdo con la voluntad de Dios, el Padre del cielo (Mt 6, 10; 7, 21; 12, 50; 26, 42; Mc 3, 35; Lc 22, 42), hasta el punto de afirmar que eso era para él más importante que el pan de cada día (Jn 4, 34). Y sabemos que la tenacidad y firmeza de Jesús en este sentido llegaron hasta el heroísmo más extremo (Mt 26, 42; Lc 22, 42).

Sin embargo, eso no quiere decir que la conducta de Jesús resultó ejemplar en todo momento y para todo el mundo. Más bien hay que decir justamente todo lo contrario. Porque los evangelios no tienen inconveniente en declarar que el comportamiento de Jesús provocaba, a veces, el escándalo (Mt 11, 6; 13, 57; 15, 12; 26, 31; Mc 6, 3; 14, 27; Lc 7, 23; Jn 6, 61; 16, 1) y en otras ocasiones la división y el cisma entre el pueblo (Jn 7, 43; 9, 16; 10, 19). Teniendo en cuenta, además, que tanto la división como el escándalo se produjeron, sobre todo, entre la gente más religiosa de aquel tiempo y de aquella sociedad. Lo cual quiere decir, por lo pronto, que el ideal de una conducta, que se quiere parecer a la de Jesús, no puede consistir en la aspiración y el deseo de resultar ejemplar y edificante para todo el mundo. Por la sencilla razón de que Jesús no procedió según ese criterio. En este sentido, los libros que cuentan las vidas de los santos han prestado, muchas veces, un mal servicio al pueblo cristiano. Porque le han hecho creer a la gente que un santo es una

persona estimada y hasta admirada por los demás, por la masa de la población en general, lo que es un engaño manifiesto, que no responde ni a la verdad de la historia, ni menos aún a la realidad de lo que fue el comportamiento de Jesús.

En efecto, por los datos abundantes que nos suministran los evangelios, Jesús de Nazaret no resultó ni pudo resultar un individuo edificante para la mentalidad judía de aquel tiempo o, en general, para la sociedad religiosa de aquel momento. En este sentido, hay que recordar, ante todo, que los evangelios no presentan nunca a Jesús tomando parte en las ceremonias oficiales de la religión judía<sup>11</sup>. Ni tampoco hay trazas que hagan pensar que él se comportó como una persona profundamente identificada con la religión oficialmente establecida<sup>12</sup>. Por supuesto, Jesús iba con frecuencia al templo (Mt 21, 23; 26, 55; Mc 12, 35; Lc 19, 47; 20, 1; 21, 37; Jn 7, 28; 8, 20; 18, 20) o a la sinagoga (Mc 1, 21 par; Lc 4, 16; Jn 6, 59). Pero, por lo que dicen los evangelios, se tiene la impresión de que iba a esos sitios para hablar a la gente, porque allí era donde se reunía la mayor cantidad de público, cosa que Jesús solía aprovechar, como es obvio, para predicar su mensaje, lo que era, con frecuencia, origen de conflictos y enfrentamientos que por poco llegaron al derramamiento de sangre (cf. Lc 4, 28-29; Mc 3, 6; Jn 8, 20 y sobre todo Jn 8, 59). Lo que indica, a todas luces, que los dirigentes de las sinagogas y del templo tuvieron que ver en Jesús a un sujeto extremadamente peligroso.

Pero no es eso lo más importante. Lo más grave de la cuestión está en que Jesús se situó intencionalmente al margen de la religiosidad oficial. Esto se ve claramente por lo que fue su comportamiento con respecto a la ley religiosa. En efecto, en los evangelios se nos cuentan una serie de hechos por los que se ve claramente hasta qué punto Jesús se comportó con una absoluta libertad frente a la ley y a las

11. Un solo pasaje evangélico se podría aducir en el que Jesús aparece otorgando al templo una consideración especial. Se trata del episodio del niño Jesús perdido y hallado en el templo (Lc 2, 41-52). Pero acerca de ese relato hay que tener en cuenta que, según parece, no es un relato original, en cuanto que el final de los relatos de la infancia se debe colocar en Lc 2, 40. Este pasaje debió ser añadido en una ulterior redacción. Tal es la conclusión a que se ha llegado en los estudios más recientes y documentados sobre el tema. Cf. R. E. Brown, *The birth of the Messiah*, London 1977, 479.

12. He analizado ampliamente el comportamiento y la enseñanza de Jesús con respecto a la religión establecida en su tiempo y en su pueblo en mi libro *Símbolos de libertad*, 36-80.

costumbres de la religión oficial. Estos hechos, como ya he indicado en otra ocasión<sup>13</sup>, se pueden agrupar en cuatro capítulos:

1. Jesús quebrantó la ley religiosa de su pueblo repetidas veces: al tocar al leproso (Mc 1, 41 par), al curar intencionadamente en sábado (cf. Mc 3, 1-5 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6), al tocar los cadáveres (Mc 5, 41 par; Lc 7, 14).

2. Jesús permitió que su comunidad quebrantara la ley religiosa y defendió a sus discípulos cuando se comportaban de esa manera: al comer con pecadores y descreídos (Mc 2, 15 par), al no practicar el ayuno en los días fijados por la ley (Mc 2, 18 par), al hacer lo que estaba expresamente prohibido en sábado (Mc 2, 23 par), al no observar las leyes sobre la pureza ritual (Mc 7, 1-23 par).

3. Jesús anuló la ley religiosa, es decir, la dejó sin efecto y, lo que es más importante, hizo que la violación de la ley produjera el efecto contrario, por ejemplo al tocar a los enfermos, leprosos y cadáveres; porque, como es sabido, en todos esos casos, en lugar de producirse la impureza que prevenía la ley, en realidad lo que pasó es que el contacto con Jesús produjo la salud, la vida y la salvación.

4. Jesús corrigió la ley e incluso se pronunció expresamente contra ella, es decir, enseñó cosas contrarias a la legislación religiosa vigente y eso en más de una ocasión: al declarar puros todos los alimentos (Mc 7, 19) y cuando anuló de manera terminante la legislación de Moisés sobre el privilegio que tenía el varón para separarse de la mujer (Mc 10, 9 par).

¿Qué quiere decir todo esto, en definitiva? La conclusión más obvia es que Jesús no apareció, ni pudo aparecer, ante sus contemporáneos, como un modelo ejemplar de persona que se somete a la religión oficial y establecida. Aunque en este sentido hay que hacer una aclaración importante: se ha dicho que los judíos de habla griega, que no vivían en Palestina, no entendían la ley igual que los judíos palestinos de habla aramea. Estos tenían una idea más estricta de la ley, mientras que los primeros eran más libres en ese sentido. Concretamente, se dice, los judíos de habla griega creían y aceptaban solamente las leyes más antiguas, las que se le dieron al pueblo hasta la alianza en el monte Sinaí, pero no

13. En mi libro *Símbolos de libertad*, 294.

aceptaban las leyes posteriores. De ahí que, entre los judíos del tiempo de Jesús, había una tensión interna a propósito de la observancia de la ley religiosa. Ahora bien, hay quienes piensan que la postura de Jesús frente a la ley tiene no pocos elementos comunes con la concepción de los judíos de habla griega. De donde resulta la sospecha de que la postura de Jesús ante la ley, tal como aparece descrita en el nuevo testamento, a lo mejor está retocada e interpretada por los círculos cristianos de origen judío de habla griega<sup>14</sup>. O sea, dicho más claramente, Jesús fue un judío piadoso y observante, pero lo que ha ocurrido es que los primeros cristianos, de origen judío grecófono, retocaron y cambiaron los datos, con el fin de presentar a Jesús como un decidido defensor de sus creencias sobre la ley. ¿Qué se puede decir sobre este asunto?

Por lo menos, se puede decir una cosa que parece bastante clara: la cantidad y la importancia de los datos que acumulan los evangelios, para decirnos que Jesús quebrantó una y otra vez la ley, no permite sospechar que se trata de una simple manipulación posterior. Sobre todo, esto se puede asegurar por lo que respecta a la postura de Jesús frente al sábado, ya que sus violaciones son frecuentes y además enteramente injustificadas, según la letra y el espíritu de la ley establecida<sup>15</sup>. Además, hay casos en los que se dice que quien viola la ley no es el mismo Jesús, sino sus discípulos (Mc 2, 23-28), cosa que difícilmente puede provenir de los propios discípulos, ya que en tal caso el dato no tendría objeto.<sup>16</sup>

En resumen, se puede afirmar que Jesús radicalizó las exigencias de la ley y llevó tales exigencias hasta sus últimas consecuencias. Y eso en un sentido concreto, a saber: lo esencial en la relación del hombre con Dios es la libertad para hacer el bien. Por eso precisamente Jesús se comportó con una absoluta libertad en lo tocante a las leyes y observancias. Lo cual significa que las exigencias del reino de Dios

no se pueden plasmar en leyes jurídicas. En ocasiones será preciso hacer más de lo que exigen las leyes; pero también puede ser preciso quebrantar lo previsto en las leyes, precisamente para hacer el bien, que es lo esencial.<sup>17</sup>

Ahora bien, si esta mentalidad, llevada a la práctica, resulta hoy sencillamente escandalosa, mucho más lo tenía que ser en tiempo de Jesús y en la sociedad donde él vivió. De ahí que su persona y su mensaje no pudieron sino resultar problemáticos y conflictivos.

Pero hay más. Porque no se trata solamente de que Jesús se situó al margen de la religiosidad oficial de su tiempo y de su pueblo, sino de que incluso se comportó de tal forma que provocó las situaciones más difíciles y delicadas. En este sentido, hay que recordar, ante todo, sus frecuentes críticas contra los hombres más influyentes y quizás también más prestigiosos de su tiempo. Por ejemplo sus terribles denuncias públicas contra los fariseos (Mt 12, 34-39 par; 23, 1-39), contra los que daban limosnas en las sinagogas (Mt 6, 2), contra los que rezaban de pie en las mismas sinagogas (Mt 6, 5), contra los que ayunaban dándolo a entender a los demás (Mt 6, 16), contra los que ejercían el poder en general (Mt 20, 25 par; Lc 22, 25), contra Herodes en particular (Lc 13, 32), contra los ricos (Lc 6, 24-26; 18, 25), contra los sacerdotes y funcionarios del culto (Lc 10, 31-32; Mt 21, 33-46 par). Si a todo esto se añade que él admitía en su compañía a gente con cuyo contacto se contraía impureza legal (Mc 2, 16; Mt 11, 19; Lc 7, 39; 15, 1-2; 19, 7) o a personas sospechosas desde el punto de vista político, como “zelotas”, fanáticos y sicarios (Mt 10, 2-4 par)<sup>18</sup>, se comprende sin dificultad que Jesús apareciera como un auténtico peligro para el orden establecido (Jn 11, 45-54). Y no sólo eso, sino que lo tuvieron por un falso profeta (Mt 27, 62-64; Jn 7, 12), por

14. Para todo este punto, cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, 209-212; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, Neukirchen 1972, 474-477.

15. He estudiado detenidamente este punto en mi libro *Símbolos de libertad*, 52-59. Hay que tener en cuenta que, por lo que se refiere a las curaciones en sábado, estaba permitido curar a enfermos graves o en estado crítico, pero ocurre que todos los enfermos que curó Jesús en sábado eran enfermos crónicos, que podían haber esperado al día siguiente. Como dice muy bien E. Schillebeeckx (o. c., 218), Jesús relativiza radicalmente las leyes sobre el sábado; entiende el descanso sabático como un tiempo para hacer el bien y no para andar con prohibiciones.

16. Cf. E. Schillebeeckx, o. c., 216.

17. Cf. E. Schillebeeckx, o. c., 219-220.

18. En el grupo de los doce había un tal Simón al que apodaban “el zelota” o “el fanático”, lo que expresa inequívocamente que pertenecía a esa secta o grupo político. Lo mismo parece que se puede decir de Judas Iscariote, nombre éste que provendría de “sicario”, la rama más extremista de los zelotas. Y parece que también se puede hablar aquí de “los hijos del trueno” o simplemente “los truenos”, apodo que indica claramente su carácter violento y quizás radical. De todas maneras, hay que recordar que no se puede probar en absoluto que Jesús también perteneciera a los zelotas y menos aún que su intención básica fuera organizar la revolución política. En este sentido, es inaceptable la tesis de S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, Manchester 1967. Un juicio muy resumido sobre este asunto en J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I*, Salamanca 1981, 266-268. Bibliografía actualizada sobre el tema en E. Schillebeeckx, o. c., 422.

un loco (Mc 3, 24), un impostor (Mt 27, 63), un subversivo (Lc 23, 2. 14), un endemoniado (Mc 3, 22; Jn 7, 20) y un verdadero hereje (Jn 8, 48).<sup>19</sup>

Al decir estas cosas, no se trata de cargar las tintas intencionadamente. Porque los abundantes datos evangélicos están ahí. Y, sobre todo, porque el final de la vida de Jesús es la prueba más clara de lo que fue su comportamiento. Jesús fue condenado a muerte y ejecutado por blasfemo y por agitador público, como consta por el doble juicio que le hicieron, el religioso y el político, y por las acusaciones que se manejaron en ambos procesos<sup>20</sup>. Ahora bien, a nadie se le condena en este mundo por ser simplemente bueno, por hacer el bien y derrochar bondad, tal como todo eso se suele entender en el orden establecido y en los sistemas vigentes. Si Jesús acabó como acabó es porque dio motivos para ello, según los postulados de la moralidad y de la legislación establecida en aquella sociedad, que, no lo olvidemos, era una sociedad profundamente religiosa y legalista.

Por todo ello, se puede decir con toda razón que la conducta moral de Jesús tuvo que resultar desconcertante, en aquel tiempo. Como lo resulta también para nosotros, cuando leemos el evangelio con un espíritu alertado por el sentido crítico más elemental.

Ahora bien, de todo eso resulta lo siguiente: Jesús no parece que tuvo como criterio de decisión y comportamiento la obediencia a la ley religiosa establecida; como tampoco parece que pretendió evitar el escándalo, los enfrentamientos, los choques y tensiones incluso con las máximas autoridades tanto civiles como religiosas, las divisiones y los conflictos. Jesús, por lo tanto, no fue lo que se llama una persona de orden, un individuo intachable en su tiempo y entre sus gentes, un sujeto que nunca dio que hablar. Todo eso, por muy respetable que a nosotros nos parezca, no fue ciertamente lo que motivó a Jesús para actuar como actuó y para hacer lo que hizo. De donde se vuelve a plantear la misma pregunta de antes: ¿qué criterios tuvo Jesús ante la vista a la hora de tomar sus decisiones? o sencillamente, ¿qué principios o motivaciones determinaron la conducta de Jesús?

19. Cf. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 357.

20. Ha estudiado este punto, resumiendo los resultados de la investigación actual, L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 131-135 y sobre todo en 330-335.

### 3. El discernimiento de Jesús

Hay en la vida y en la enseñanza de Jesús una especie de paradoja —o si se quiere, una aparente contradicción— que resulta profundamente significativa: por una parte, él fue sorprendentemente liberal frente a la ley, las tradiciones y los hábitos sociales y religiosos de su pueblo y de su tiempo; pero, por otra parte, Jesús fue también extremista y radical hasta lo inconcebible en otras cosas, como se ve claramente leyendo el sermón del monte, por poner un solo ejemplo<sup>21</sup>. Evidentemente, esto quiere decir, ya de entrada, que los criterios de discernimiento que tuvo Jesús son muy distintos de los que suelen tener bastantes personas, sobre todo en determinados ambientes religiosos. Me refiero aquí al caso de quienes se angustian en su conciencia porque han quebrantado una determinada norma o un ritual religioso, pero a renglón seguido no tienen el menor inconveniente en hacer positivo daño a otras personas. Eso es hacer justamente lo mismo que hacían los letrados y fariseos a quienes Jesús denunciaba:

¡Ay de vosotros..., que pagáis el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino y descuidáis lo más grave de la ley: la justicia, el buen corazón y la lealtad...! ¡Guías ciegos! que filtráis el mosquito y os tragáis el camello (Mt 23, 23-24).

Ahora bien, la cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿por qué fue Jesús tan liberal en lo referente a la normativa y a las tradiciones eclesiásticas, y sobre todo, por qué fue tan radical y extremista en lo que respecta a la justicia, el amor y la cercanía a los débiles y oprimidos?

Para responder a esta cuestión, vamos a empezar recordando un episodio capital en la vida de Jesús: el bautismo que recibió de manos de Juan el Bautista (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-13; Lc 3, 21-22; cf. Jn 1, 32-33). Los estudiosos del nuevo testamento están de acuerdo en que se trata de un hecho de primera importancia en la vida y el destino ulterior de Jesús<sup>22</sup>. Porque, según cuentan los evangelios, al recibir

21. Cf. L. Boff, *o. c.*, 356.

22. Se trata, no sólo del comienzo cronológico de la vida de Jesús, sino además del marco y la clave de lectura de toda la vida del mismo Jesús. Cf. J. I. González Faus, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*: Est. Ecl. 47 (1972) 156.

el bautismo de manos de Juan, Jesús vio el cielo abierto, vio también que el Espíritu de Dios venía sobre él y se quedaba con él, y escuchó además la voz del Padre celestial, que le asignaba una misión y un destino: “Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto” (Mc 1, 11). Con esas palabras, el Padre del cielo estaba diciendo a Jesús que él tenía que realizar la tarea y la misión del “siervo doliente”, del que había dicho cosas impresionantes el profeta Isaías (Is 42, 1s) y cuyo destino tenía que consistir en solidarizarse con los miserables y pecadores, con todos los malvados de la tierra, para sufrir por ellos y en lugar de ellos, ya que a eso se refiere expresamente el famoso pasaje del profeta Isaías (Is 53, 12).

La cosa resulta impresionante. Pero, en realidad, así fue. Con ocasión de su bautismo, Jesús experimentó su vocación, se dio cuenta perfectamente de la tarea que el Padre del cielo le había asignado, y aceptó ese destino<sup>23</sup>. Ahora bien, aquella tarea y aquel destino comportaban, de hecho, no sólo *un fin*, que había que conseguir, la salvación y la liberación total de los hombres, sino además *un medio*, es decir un camino y un procedimiento, en orden a obtener ese fin. Y ese medio o ese procedimiento era, ni más ni menos, *la solidaridad* con todos los pecadores y esclavos de la tierra, hasta sufrir y morir con ellos y por ellos. Por lo tanto, en el bautismo, el Padre del cielo indicó claramente a Jesús, no sólo *lo que* tenía que hacer (salvar y liberar a los hombres), sino además *cómo* lo tenía que hacer (mediante la solidaridad con ellos).

Aquí es decisivo comprender que el *medio* —o si se quiere, el *cómo*— de la misión de Jesús es tan importante como el *fin* mismo de esa misión. Es más, en cierto sentido, se puede decir que el *medio* es más decisivo que el *fin*. Por una razón que se comprende en seguida, a saber: porque, en lo que respecta al *medio* o al *cómo*, el hombre puede ser engañado más fácilmente que en lo tocante al *fin* mismo de la misión. Por eso es más fácil apartarse del *medio* que del *fin*. De ahí la relación tan profunda que establecen los evangelios entre el bautismo de Jesús y las tentaciones que sufrió el mismo Jesús. Porque las tentaciones no son sino la prolongación del relato del bautismo, como se ve claramente por una serie de detalles que indican los mismos evangelios: es el

23. Cf. j. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 73-74.

Espíritu, que se ha posado sobre Jesús en el bautismo (Mc 1, 10 par), el que se lleva “inmediatamente” a Jesús al desierto (Mc 1, 12 par) precisamente para que el diablo lo pusiera a prueba (Mt 4, 1). Además, la primera y la segunda tentación hacen referencia directa al carácter de “Hijo de Dios” (“Si eres el Hijo de Dios...”), que ha sido proclamado en el bautismo (Mt 4, 3. 6). Es más, el evangelio de Lucas, que pone la genealogía después del bautismo (Lc 3, 23-38), une las tentaciones con éste mediante la indicación: “Jesús volvió del Jordán” (Lc 4, 1).<sup>24</sup>

En definitiva, ¿qué quiere decir todo esto? Quiere decir, ante todo, que las tentaciones de Jesús no tienen el sentido moralizante que se les ha atribuido tantas veces, como si Jesús hubiera sido tentado de hambre (1.ª tentación), de orgullo (2.ª tentación) y de ambición (3.ª tentación). Los entendidos en esta materia están hoy de acuerdo en que ése no es el significado de las tentaciones<sup>25</sup>. Téngase en cuenta que el tentador no propone a Jesús que se aparte de su fin, es decir de su proyecto mesiánico de salvación (“Si eres el Hijo de Dios...”), sino que, en realidad, lo que hace es ofrecerle unos medios determinados para realizar esa salvación. Ahora bien, los medios que presenta Satanás son los medios, humanamente hablando, más eficaces que nadie se podría imaginar: posibilidad de convertir hasta las piedras en pan, el prestigio indiscutible de quien viene como llovido del cielo entre palmas de ángeles y, para colmo, todo el mundo a sus pies. ¿Quién ni qué se resiste a un hombre que cuenta con tales medios? Nadie ni nada se podría resistir a un hombre así porque, en definitiva, tendría entre sus manos el poder total y el dominio absoluto. He ahí la intuición y el genio de Satanás: salvar y liberar a los hombres, pero mediante el poder, el prestigio y la dominación. El diablo no pretende que Jesús se aparte de su *fin*, sino que intente lograr ese fin con unos *medios*, que son exactamente el polo opuesto de la solidaridad.

Pero Jesús rechazó la tentación del poder. Porque, para Jesús, no hay más que un medio de salvación y liberación: la

24. Cf. J. I. González Faus, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*, 156.

25. Bibliografía sobre este punto en J. I. González Faus, *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*, 157-158. A lo que se debe añadir lo siguiente: P. Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus*: biblische Zeitschrift 13 (1969) 207-223; L. Boff, *Jesucristo y la libera-*

solidaridad hasta el extremo de lo inconcebible. Y ese extremo es justamente la cruz, donde Jesús muere y fracasa, entre pecadores, malhechores y delincuentes públicos. Aquí es importante comprender que la misma respuesta que dio Jesús al demonio: "Apártate, Satanás" (Mt 4, 10) es también la que dio a Pedro cuando éste intentó disuadirle de que fuera derechamente a la cruz (Mt 16, 23). Porque, en el fondo, lo uno es lo mismo que lo otro. A fin de cuentas, lo mismo Satanás que Pedro no habían comprendido ni querían el proyecto del Padre que aceptó e hizo suyo Jesús.

Por lo demás, no debemos imaginar que las tentaciones de Jesús fueron cosa de un momento malo, que pasa pronto. Nada de eso. Por lo que sugiere claramente el evangelio de Lucas (22, 28), estas tentaciones acompañaron a Jesús durante toda su vida. Lo que quiere decir obviamente que el discernimiento, que tuvo que hacer el mismo Jesús sobre su propia vida y sobre su destino, no fue tampoco cosa de un día o de un momento. Como se ha dicho muy bien, el Jesús, que conocieron los primeros discípulos y los primeros seguidores, no es un Jesús arquitecto del reino de Dios, que conoce *a priori* todo el plano y que, cual ingeniero que tiene presente el conjunto en sus más pequeños detalles, lo ejecuta al pie de la letra. El Jesús de los apóstoles es un Jesús que busca, que reza, que se ve en la encrucijada de optar entre varias posibilidades, que es tentado y puesto a prueba, se retira al desierto para descubrir cuál es la voluntad de Dios, elabora progresivamente su proyecto global y pasa después a las opciones concretas<sup>26</sup>. Todo ello iluminado y orientado a partir de una opción fundamental: la opción por la solidaridad con todos los que no experimentan en sus vidas precisamente esa solidaridad. Y esto, mantenido hasta el final, aun a costa de verse en situaciones extremadamente difíciles y en las circunstancias más desesperadas, como podremos ver más adelante.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos por qué fue Jesús tan liberal en lo referente a normativas y tradiciones eclesíásticas y por qué fue tan radical en lo que respecta a la justicia, el amor y la cercanía a los débiles y oprimidos, la respuesta es clara y se ilumina prodigiosamente a partir de lo que acabamos de indicar. El secreto de todo está en la

opción fundamental que asumió Jesús en su bautismo y mantuvo luego en sus pruebas y tentaciones, la opción por la solidaridad, como medio y camino para realizar su misión.

#### 4. Caminos de solidaridad

Pero lo que hemos visto hasta ahora resulta todavía demasiado general e impreciso. Por eso, nos interesa descender a cosas más concretas en la vida y en la actuación de Jesús. Porque no basta con saber que Jesús tomó la opción por la solidaridad. Tan importante como saber eso es conocer de qué manera fue realizando luego esa opción fundamental.

Ahora bien, lo primero que se puede recordar, en este sentido, es la cercanía de Jesús a todos los marginados de aquella sociedad, es decir la cercanía de Jesús a todos los excluidos de la solidaridad. La solemne proclamación de las bienaventuranzas resulta elocuente por sí sola a este respecto. Jesús asegura que son ya dichosos los pobres, los que sufren, los que lloran, los desposeídos, los que tienen hambre y sed de justicia, los que se ven perseguidos, insultados y calumniados (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23). Indudablemente, aquí afirma Jesús su cercanía profunda y fundamental a todos los desgraciados y desposeídos de la tierra, a todos los que no podían hacer valer sus derechos en este mundo, ya que ése era justamente el sentido de los pobres en aquel tiempo<sup>27</sup>. En el mismo sentido hay que leer e interpretar la afirmación programática de Jesús en la sinagoga de Nazaret, al aplicarse a sí mismo las palabras proféticas de Isaías:

El Espíritu del Señor está sobre mí  
 porque él me ha ungió  
 para que dé la buena noticia a los pobres.  
 Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos  
 y la vista a los ciegos,  
 para poner en libertad a los oprimidos,  
 para proclamar el año de gracia del Señor (Lc 4, 18-19; Is 61, 1-2).

Los presos, los cautivos, los encadenados, los que no ven y han perdido toda luz y esperanza, encuentran la solución

26. L. Boff, *o. c.*, 300.

27. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, 160. También J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, I, 134-138.

en Jesús. Que es justamente lo mismo que viene a decir el mismo Jesús en la respuesta que da a los que le preguntan, de parte de Juan el Bautista, si era él el que tenía que venir o si había que esperar a otro (Mt 11, 4; Lc 7, 21). Las imágenes que utilizan los evangelios, luz para los ciegos, oído para los sordos, alegría para los mudos, etc, son todas ellas frases antiquísimas en oriente para designar el tiempo de salvación y liberación, tiempo en el que ya no habrá sufrimientos, ni lamento, ni dolor.<sup>28</sup>

Pero no basta con decir estas cosas. Porque todo eso se puede interpretar en el sentido de “hacer el bien”, pero manteniendo las diferencias y las distancias. Es decir, todo eso se puede entender como *beneficencia* y no como *solidaridad*. Pero Jesús no optó por la beneficencia, sino por la solidaridad. Porque la beneficencia se suele compaginar y armonizar con las mayores distancias y diferencias, con la dominación de unos (los menos) y la dependencia de otros (los más). Por eso, con relativa frecuencia, para hacer beneficencia, hay personas e instituciones que pactan y se solidarizan con los dominadores y magnates, que suelen ser los responsables de que haya gentes a las que hay que ayudar mediante la beneficencia. Pero bien sabemos que Jesús no pactó con los magnates y dominadores de su pueblo. Al contrario, Jesús actuó de tal manera que inquietó seriamente a ese tipo de personas y hasta llegó a irritarlas, precisamente desde su solidaridad con los marginados y desgraciados. Toda la vida y la actuación de Jesús es un ejemplo vivo en este sentido: su cercanía a recaudadores y descreídos (Mc 2, 15; Mt 9, 9 par; 11, 19; Lc 15, 1-2; 18, 9-14; 19, 6-7), pecadores (Mc 2, 5 par), samaritanos (Lc 10, 33-37), endemoniados (Mc 1, 25. 34; 5, 2-13; 9, 14-27 par) y leprosos (Mc 1, 40-41; Lc 17, 13-14) expresa no sólo su solidaridad con todo el desecho de aquella sociedad, sino además la reacción que semejante actitud desencadenaba entre las gentes “de orden” de aquel tiempo y de aquel pueblo. En este sentido, es importante notar que este tipo de comportamientos, por parte de Jesús, suscitan la reacción opuesta en los magnates sociales o dirigentes religiosos, ya que todo eso trae consigo la murmuración, el ataque personal y hasta la persecución descarada contra Jesús, como se puede ver leyendo los pasajes citados.

28. Cf. J. Jeremias, *o. c.*, 128.

Esto quiere decir que la actuación de Jesús no tenía el simple sentido de “hacer el bien”, porque eso no irrita a nadie ni provoca ningún tipo de persecución. Jesús rompía tradiciones, quebrantaba normas, echaba abajo muros de separación. Y eso es lo que no se podía tolerar. Porque la sociedad y el sistema establecido están dispuestos a hacer todo el bien que se quiera, pero con tal que cada cual se quede en su sitio, es decir con tal que se sigan manteniendo las diferencias y las distancias que hacen imposible la solidaridad.

Pero hay más. Porque, en último término, el radicalismo que muestra Jesús en su predicación encuentra una explicación acertada y coherente en el proyecto por la solidaridad. Como es sabido, ha habido quienes han intentado explicar ese radicalismo por la idea de que Jesús tenía –según se dice– acerca de la inminencia del reino de Dios e incluso la inminencia del fin del mundo<sup>29</sup>. Sin embargo, no parece que sea necesario echar mano de tales especulaciones para explicar una cosa que en sí es más sencilla. Cuando Jesús dice a sus discípulos que no hagan frente al que los agravia, que pongan la otra mejilla al que los abofetea y que den incluso la capa al que les quiere robar la túnica (Mt 5, 38-42), les está indicando claramente que deben ir más allá del derecho y la justicia, hasta dejarse despojar, si es preciso. Pues bien, si Jesús dice eso, parece bastante claro que su idea es: no andéis pleiteando y recurriendo a abogados, sino ponéos justamente en el polo opuesto. Porque solamente así es como se puede crear un dinamismo de solidaridad entre los hombres. En este mismo sentido habría que interpretar las severas palabras de Jesús sobre la actitud ante el dinero (Mt 6, 19-34) y, sobre todo, las exigencias que impone a sus seguidores: no deben llevar nada que exprese instalación o cualquier tipo de ostentación (Mt 10, 9-10 par), no deben jamás parecerse a los dirigentes de los pueblos y naciones (Mt 20, 26-28 par), no deben apetecer un puesto diferente o un vestido singular (Mc 12, 38-40), no deben tolerar títulos o preeminencias (Mt 23, 8-10) y ni aun siquiera deben sentirse

29. Para este punto, véase la exposición y enjuiciamiento que hace E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, 128-141. Sobre el radicalismo de Jesús, cf. H. Braun, *Spätjüdischhätetischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen 1957; G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67; G. Theissen, *Wanderradikalismus*: Zthk 70 (1973) 245-271; *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979; W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum?*, en la obra de W. Schottroff und W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute, Neues Testament*, München 1979, 94-120.

atados por lazos familiares (Mt 8, 18-22 par; 12, 46-50 par), que con frecuencia impiden una solidaridad más universal y más profunda.

Por otra parte, hay que tener muy en cuenta, en todo este asunto, el tipo de personas que solían acompañar a Jesús. Como ha demostrado muy bien J. Jeremias, los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *'amme haa' arâç*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según las convicciones de la época, la puerta de acceso a la salvación<sup>30</sup>. Y es precisamente de ese tipo de personas de quien dice Jesús que son su verdadera familia (Mt 12, 50 par); con ellos come y convive, con ellos aparece en público constantemente, lo que da pie a las murmuraciones y habladurías más groseras (Mt 11, 19 par; Lc 15, 1-2). Pero Jesús crea siempre la impresión de que nada de eso le importa o le asusta. Porque semejante comportamiento tiene su origen y su razón de ser en el discernimiento de la voluntad de Dios, que es la luz que conduce a Jesús en todo momento, hasta el punto de ser como su alimento y su comida, es decir lo que le sostiene y le da vida (Jn 4, 31-34). Lo que ocurre es que esta "voluntad de Dios" no estaba, en el caso de Jesús, mediatizada, condicionada e incluso domesticada por el sistema religioso establecido, sino que era la voluntad o el designio del Padre tal como directamente era percibido por Jesús. Una voluntad y un designio así no tiene más remedio que resultar algo desacostumbrado y hasta sorprendente para los sistemas establecidos en este mundo, con su inevitable carga de intereses y componendas.

El hecho es que, debido a esta clase de ideas y de comportamientos, la situación de Jesús se fue enrareciendo y complicando progresivamente. Por una parte, la gente sencilla del pueblo se entusiasma con el mensaje de Jesús y con los signos que realiza (Mt 4, 23-25; 7, 28-29; 8, 1; Mc 3, 7-8; Lc 6, 17-19), hasta el punto de intentar proclamarlo rey (Jn 6, 15). Por otra parte, los dirigentes y autoridades, al ver las cosas que decía y sobre todo cómo actuaba, se proponen seriamente acabar con Jesús (Mc 3, 6; Lc 11, 53-54; 13, 31; Jn 7, 19. 26; 8, 59), cosa que él sabe perfectamente y así se

lo anuncia a sus propios discípulos (Mt 16, 21; 20, 18-19 par; Mc 10, 32-34 par). Sin embargo, en todo esto llama la atención el que Jesús no cede en su doctrina y en su actuación, sigue adelante a pesar de la oposición que encuentra, y hasta decide irrevocablemente ir a Jerusalén (Lc 9, 51), donde va a pronunciar la denuncia más dura contra las autoridades centrales (Mt 21, 45-46; 23, 1-39 par) y donde además va a poner su propia vida en peligro inminente (Mt 26, 3-4 par). A pesar de las amenazas y las sospechas, a pesar de todos los miedos, Jesús siguió predicando con la misma autoridad y con las mismas inectivas, como si no pasase nada. Sabía que estaba en las manos del Padre, al que se sentía siempre íntimamente unido y cuya voluntad procuraba cumplir constantemente<sup>31</sup>. Hasta que al final pasó lo que tenía que pasar: las autoridades decidieron formalmente liquidarlo y dieron orden de caza y captura para acabar con él (Jn 11, 45-57). El final –bien lo sabemos– fue dramático en extremo: a gritos y con lágrimas, pidiendo y suplicando al que podía salvarlo de la muerte (Heb 5, 7), se entregó al designio de Dios (Mt 26, 39. 42 par), hasta que fue juzgado, torturado y ejecutado, entre bandidos, con la queja espantosa del que se siente desamparado en el momento decisivo: "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46 par). Pero el hecho es que, de esta manera, se vino a revelar lo más profundo del misterio del amor de Dios y de su designio. El designio que aceptó Jesús y al que se sometió mediante su discernimiento.

Esto último necesita alguna explicación. Cuando Jesús dice, en el huerto de Getsemaní, "me muero de tristeza" (Mt 26, 38), en realidad estaba haciendo una alusión al Salmo 42, 6, donde se describe la situación de un israelita en ambiente pagano, un israelita que experimenta un dolor extremo al ver a su Dios menospreciado por los paganos que no creen en él: "¿Dónde está tu Dios?" (Salm 42, 4). Por lo tanto, esas palabras de Jesús no se refieren a que él rechazase la muerte, que él había aceptado en su bautismo (Mt 3, 15 s) y que él también había propuesto como modelo a los discípulos (Mt 20, 22). Su angustia y su petición se explican por otra cosa: Jesús ve que el Padre va a ser ultrajado y considerado como un Dios falso, el Dios que él ha presentado

30. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, I, 137.

31. L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 351.

va a ser rechazado, cosa que se pone de manifiesto espectacularmente en la pasión y en la muerte del propio Jesús. Jesús muere condenado y fracasado como un criminal. Y por eso precisamente el Dios que él ha predicado será despreciado y rechazado definitivamente. En el fondo, el problema es muy claro: los hombres quieren y esperan un Dios de poder y de fuerza, mientras que Jesús predica a un Dios de debilidad, porque el Dios del amor, el Dios que respeta al hombre hasta aparecer él mismo como la expresión suprema de la debilidad y el fracaso. Como se ha dicho muy bien, el Padre que se revela en Getsemaní es completamente distinto del Dios que la humanidad conocía. No es el Dios de la imposición y del triunfo, sino el Padre que acepta su fracaso ante la historia con tal de ser fiel a su amor y hacer posible al hombre su plenitud<sup>32</sup>. Estamos, pues, en el corazón mismo del discernimiento de Jesús y de los criterios que orientaron ese discernimiento.

La lección más clara, que se desprende obviamente de todo lo dicho, es ésta: Jesús fue fiel a su proyecto de solidaridad hasta el final y hasta sus últimas consecuencias. Siempre al lado y de parte de los marginados, de los oprimidos, de todos los despreciados de la tierra, hasta terminar en el supremo desprecio y junto a los más miserables de este mundo, como el peor de ellos, y sin tener ni aun siquiera el consuelo de saber que el Padre del cielo estaba de su parte. Es la fidelidad hecha solidaridad.

### 5. *Los criterios de Jesús*

Después de todo lo que hemos visto en este capítulo, podemos ahora, a modo de conclusión, deducir los criterios que, según se advierte con suficiente claridad, tuvo Jesús a la hora de tomar sus decisiones más fundamentales, las decisiones que marcaron su vida y su destino. Esos criterios, por lo que hemos podido analizar hasta aquí, fueron los siguientes.

32. J. Mateos / F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid 1981, 259.

1) *No basta optar por un fin bueno, porque más importante que eso es la elección de los medios.* Tal es, según parece, una de las lecciones más importantes que se desprenden del relato de las tentaciones que sufrió Jesús. Por otra parte, no debemos olvidar que el hecho de perseguir un fin bueno es cosa de todos los movimientos, instituciones y organizaciones de este mundo. Nadie hay tan estúpido que se proponga obtener una finalidad en sí mala. Lo que pasa es que, para obtener los fines más excelentes de este mundo y del otro, las personas y las instituciones eligen y ponen en práctica los medios más descabellados o quizás también los más perversos que uno se pueda imaginar. De tal manera que en eso precisamente consiste el engaño —o si se quiere, la tentación— más sutil y más refinada que suelen sufrir las personas y las instituciones en la búsqueda y prosecución de sus fines excelentes. Por ejemplo, un partido político no se cansará de repetir, por boca de sus dirigentes, el bien de la nación y sus gentes. Pero lo que ocurre es que, a la hora de la verdad, pone en práctica tales medios que, en realidad, no se produce el bien tan anunciado y tan prometido. Y hasta bien puede ocurrir que los resultados sean bastante negativos. Por otra parte, la experiencia nos enseña que este engaño, cuando se trata de las personas y de las instituciones religiosas, es algo que está a la orden del día. En los ambientes eclesiásticos, todo el mundo y a todas horas, se habla de la salvación de los hombres, del reino de Dios y de otros tópicos por el estilo. Todos sinceramente quieren eso y dicen que buscan eso. Pero el problema está en saber qué medios se ponen en práctica a la hora de actuar. Y la experiencia también nos enseña que, por desgracia, muchas veces se utilizan unos medios que muy poco o casi nada tienen que ver con los medios que utilizó Jesús. He ahí la cuestión.

2) *Jesús no eligió los medios más eficaces, ya que el medio fundamental que utilizó en el cumplimiento de su misión fue la solidaridad.* Por eso, el ministerio público de Jesús discurre tal como, de hecho, hemos visto en este mismo capítulo. Y, sobre todo, por eso precisamente, la vida de Jesús terminó como sabemos que acabó. En fin, todo esto queda visto páginas atrás y no necesita más demostraciones en este momento. Lo importante ahora es sacar las consecuencias que de ello se derivan. Y, sin duda alguna, la más

importante de tales consecuencias es que no toda forma o procedimiento de hacer el bien es cosa querida por Dios; no toda forma o procedimiento de hacer el bien está de acuerdo con el Evangelio y con el mensaje de Jesús. Porque, como bien sabemos, la enseñanza y la praxis de Jesús están en total desacuerdo con todo lo que sea querer hacer el bien desde una posición de privilegio y dominación, desde una situación de poder y desde formas de instalación que, de una forma o de otra, generan la dependencia y el sometimiento. Mientras que, por el contrario, la enseñanza y la praxis de Jesús nos impulsan hacia todo lo que sea hacer el bien a base de igualarse a los demás, hacerse cercano a ellos, bajarse y rebajarse hasta hacerse uno de tantos, en todo igual a los otros menos en el pecado. Y es importante tener esto muy en cuenta. Porque, con relativa frecuencia, la eficacia está reñida con la solidaridad. Jesús no pretendió ser eficaz a toda costa: no curó a todos los enfermos que había en Israel; ni remedió el hambre de todos los necesitados; ni expulsó todos los demonios que sin duda por allí había sueltos. Jesús se hizo solidario con unas personas concretas y dentro de unas posibilidades limitadas y concretas. Pero no pretendió hacerse con el poder, para implantar, desde el poder y el mando, el reinado de Dios.

3) *Jesús no eligió cualquier forma de solidaridad, ya que optó decididamente por lo que bien podemos llamar la solidaridad "parcial".* Esto quiere decir que Jesús no se solidarizó con todos, sino solamente con algunos. Jesús se solidarizó con los pobres, los marginados sociales y religiosos, los desgraciados y los miserables de aquella sociedad. Como se ha escrito muy bien, "encarnarse para Jesús no significó ubicarse en la totalidad de la historia para corresponder desde ahí a la totalidad de Dios; significó más bien elegir aquel lugar determinado de la historia que fuese capaz de encammarle a la totalidad de Dios. Y ese lugar no es otra cosa que el pobre y el oprimido"<sup>33</sup>. Por eso, sabemos perfectamente que Jesús no se solidarizó con Herodes, ni con los fariseos, ni con los letrados, ni con los ricos, ni con los sumos sacerdotes. Jesús no se solidarizó con el poder político, ni con los grupos influyentes, ni con los sabios y entendidos, ni con la gente

importante. A lo mejor, solidarizándose con toda esa gente, hubiera tenido más éxito en su predicación, hubiera conseguido más para los pobres de Galilea, y hubiera remediado más necesidades y sufrimientos. Pero, de una vez por todas, tenemos que enterarnos que los caminos de Dios no van por ahí. Porque de esa manera se incurre en las mayores ambigüedades y se desemboca en las situaciones más absurdas. Por supuesto, desde nuestra fe de hoy, podemos decir con toda razón que Jesús amó a todos los hombres. Pero a eso hay que añadir que a unos los amó desde su propia posición de pobres y oprimidos, mientras que a los otros los amó desde el sitio y la suerte de los pobres. Esa es la diferencia. E incluso se puede añadir que la gran enseñanza del *amor universal* y de la *eficacia apostólica* son las etiquetas con las que, nosotros pobres pecadores, justificamos las alianzas más antievangélicas y las solidaridades más anticristianas. Es más, se puede decir que este punto es capital en el tema del discernimiento cristiano. Porque en eso está la raíz de nuestros mayores engaños y la razón de ser de los peores desiertos.

4) *La solidaridad que vivió y practicó Jesús fue una solidaridad "sin límites".* Porque el Dios que se revela en Jesús es el Dios que quiere re-crear a todo hombre y a todo el hombre<sup>34</sup>. Por eso, el amor, la fidelidad y la solidaridad que se nos revelan en Jesús no tienen ni pueden tener límite alguno. Somos nosotros, más bien, quienes solemos poner límites a todo eso. Cada cual pone "sus" límites, porque, a fin de cuentas, nuestras teologías y nuestros proyectos nacen de nuestra "limitación". Pero afortunadamente la solidaridad de Jesús no fue así, ni fue en modo alguno una solidaridad limitada. Por lo tanto, hay que decir con toda claridad que la solidaridad de Jesús no se limitó a lo religioso o a lo espiritual, como tampoco se limitó a lo terreno o a lo sociopolítico. La solidaridad de Jesús se hizo justicia y abarcó, por eso, a todos los ámbitos que la justicia implica entre nosotros: lo religioso y lo espiritual, lo humano y lo familiar, lo público y lo sociopolítico. Ningún límite puso Jesús a su solidaridad. Para que nosotros tampoco lo pongamos.

33. J. Sobrino, *El seguimiento de Jesús como discernimiento*: Concilium 14/3 (1978) 523.

34. J. Sobrino, o. c., 523-524.

5) *La solidaridad que vivió y practicó Jesús fue también una solidaridad "conflictiva"*. Cosa que se deduce lógicamente e inevitablemente de lo que hemos dicho en los números 3 y 4. Porque el amor y la solidaridad que optan por el oprimido, y que optan por él hasta realizarse en lo social y en lo político, son un amor y una solidaridad que no pueden sino desencadenar la tensión, el enfrentamiento y el conflicto. Por eso se ha dicho muy bien que "la conflictividad es intrínseca al amor de Jesús desde el momento en que concibe su universalidad desde el lugar concreto del oprimido. Si el amor de Jesús fue *para* todos, su realización concreta le supuso estar en un primer momento *con* los oprimidos y *contra* los opresores, precisamente por querer humanizar a todos ellos, hacer de todos ellos hermanos ya en la historia y verificablemente"<sup>35</sup>. De ahí que la vida y la historia de Jesús transcurrieron entre enfrentamientos y conflictos, que, en vez de resolverse pacíficamente, se fueron intensificando progresivamente, hasta que terminó como tenía que terminar una persona que lleva semejante vida: encarcelado, torturado, sentenciado y ejecutado. Por eso, se puede y se debe decir que una solidaridad, que, tal como están las cosas en este mundo, no genera tensiones y conflictos, es sin duda alguna una solidaridad sospechosa, que muy bien puede camuflar otras alianzas y otras solidaridades que poco o nada tienen que ver con el estilo de Jesús. Pero, sobre todo, se puede y se debe decir que una solidaridad, que no genera conflictos y tensiones con quienes siguen siendo los opresores en este mundo nuestro, es a todas luces una solidaridad que nada tiene que ver con lo que fue la solidaridad de Jesús.

La consecuencia final, que se sigue de todo lo dicho, es muy clara: creer en Jesús es seguirle; y seguirle no es otra cosa que asumir como criterios de discernimiento y de conducta los mismos criterios que tuvo Jesús en su vida. Por eso, cuando una conducta se orienta cada día más y más según los criterios apuntados, está claro que se trata de una conducta guiada por el discernimiento más auténticamente cristiano. Porque es, en definitiva, el mismo discernimiento que guió los pasos de Jesús.

35. J. Sobrino, *o. c.*, 524.

## Conclusiones

1. Por la presencia y la intervención del Espíritu de Dios, los cristianos hemos alcanzado la libertad, que no es sólo libertad del pecado y de la muerte, sino además liberación también de la necesidad de utilizar la ley como camino de salvación. Esta libertad no consiste, por supuesto, en la potestad de hacer cada uno a su antojo lo que quiera. Ni tampoco consiste en la facultad de descubrir lo que agrada a Dios, a partir de las propias ideas que cada uno tiene sobre el bien y sobre el mal. La libertad cristiana consiste en el sometimiento al Espíritu (Rom 8, 2), en dejarse dirigir por el mismo Espíritu (Rom 8, 5), lo cual se realiza por medio del servicio mutuo y el amor a los hombres (Gál 5, 13-15).

2. El cristiano, liberado de la ley, tiene solamente un camino para encontrar lo que agrada a Dios: el discernimiento. Este discernimiento es la expresión del culto auténtico de los cristianos (Rom 12, 1-2), la puesta en práctica de su caminar por la vida como "hijos de la luz", por contraposición a los "hijos de las tinieblas" (Ef 5, 8-10), el mecanismo que, mediante el amor, les puede llevar a descubrir cuál es la voluntad de Dios (Flp 1, 9-10), la solución ante el engaño y frente a las posibles desviaciones que podemos sufrir en nuestro itinerario hacia el logro final de nuestra existencia (1 Jn 4, 1; cf. Flp 1, 10-11), la realización cabal de nuestra madurez en la vida cristiana (Heb 5, 14). El creyente no puede encontrar lo que Dios quiere, en cada situación y en cada circunstancia, nada más que mediante el discernimiento cristiano.

3. La condición indispensable, para poder realizar el discernimiento cristiano, es la ruptura con el mundo (Rom 12, 2). Es decir, la intransigencia frente al orden establecido

sobre la escala de valores que pone por encima de todo a “lo fuerte” (1 Cor 1, 28), el prestigio y el influjo, el poder y la dominación. Mientras un hombre no se muestra como un inconformista total ante esas cosas –por más útiles e importantes que parezcan para promover el bien de la iglesia–, será prácticamente imposible que haga un verdadero discernimiento cristiano. Porque, en ese caso, no escucha la voz de la conciencia creyente, sino la voz de la conciencia alienada por los sistemas y poderes de este mundo. La voluntad de Dios solamente puede ser descubierta desde la “nueva mentalidad” (Rom 12, 2), es decir desde la escala de valores que pone por encima de todo a “lo débil”, lo pobre y despreciado, lo plebeyo y lo que no cuenta (1 Cor 1, 26-29), lo contrario a “los jefes del mundo que crucificaron al Señor” (1 Cor 2, 6-8). Esta “nueva mentalidad” es posible a partir de la transformación de la persona: su interioridad profunda, su capacidad de valorar, de sentir, de enjuiciar y de amar.

4. El discernimiento cristiano consiste en una experiencia original y profunda. La experiencia del amor cristiano. Este amor, que invade la vida afectiva del creyente, hace brotar en el hombre una sensibilidad y un conocimiento penetrante (Flp 1, 9-10) que descubre, con una cierta connaturalidad y espontaneidad, lo que agrada al Señor. Este descubrimiento no se hace solamente en función de unas normas o unas verdades, sino, sobre todo, en función de unos valores. La escala de valores que se opone a los bajos instintos y, en definitiva, al mundo. No se trata, por consiguiente, del mecanismo de una deducción racional, sino de la sollicitación o exigencia que comporta todo valor. Así, por medio de la voz de la propia conciencia, descubre el creyente cuál es la voluntad de Dios en cada circunstancia concreta. Teniendo en cuenta que este descubrimiento no se hace a partir de un código o reglamento legal, que se aplica a la situación concreta, sino a partir de la experiencia de la acción del Espíritu en la propia conciencia, según lo que ya hemos explicado ampliamente. Por otra parte, tampoco consiste el discernimiento en una fría deducción intelectual, que, partiendo de las propias ideas sobre lo bueno y lo malo, saca las consecuencias, como si se tratase de un problema filosófico.

5. El hombre puede engañarse, al hacer el discernimiento, y puede tomar por voluntad de Dios lo que, en

realidad, no es sino voluntad propia. Entonces, ¿con qué criterios cuenta el creyente para saber que la voz de la conciencia no le engaña y que en su elección hace lo que tiene que hacer? El cristiano no cuenta nada más que con el criterio que suministran los frutos del Espíritu. Donde se produzcan esos frutos, el discernimiento es acertado. Donde no se produzcan esos frutos, el discernimiento es falso, por más que existan otras cosas, como por ejemplo: la piedad, la devoción, la fidelidad a unas normas, la eficacia, etc. Todo eso es bueno y necesario. Pero no basta. Y hasta puede resultar engañoso. Porque el hombre puede autosatisfacerse en su conciencia con esas cosas y, precisamente por eso, puede no darse cuenta de lo lejos que anda de Dios. Sólo la presencia del “fruto” del Espíritu puede garantizar la rectitud de nuestras decisiones. Ahora bien, el “fruto” del Espíritu se reduce a una sola cosa: el amor fraterno en sus diversas manifestaciones. Estas manifestaciones son: amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí (Gál 5, 22), bondad, honradez, sinceridad (Ef 5, 9), rectitud (Flp 1, 11; cf. Heb 12, 11; Sant 3, 18) y libertad cristiana (2 Cor 3, 17). Aquí es importante constatar que cuando el nuevo testamento habla de los frutos del Espíritu, no menciona nunca las relaciones del hombre con Dios, sino solamente las relaciones del hombre con los demás hombres. Esto no quiere decir que las relaciones del hombre con Dios no sean una cosa fundamental. Tal relación es el fundamento. Porque el amor cristiano procede de Dios (Rom 5, 5; 1 Cor 12, 31; 1 Jn 4, 7). Lo que aquí quiero decir es que la relación vertical hacia Dios no es presentada nunca como fruto del Espíritu, es decir, no es presentada como criterio para saber si el hombre acierta o se equivoca al intentar descubrir lo que quiere el Señor. Sólo los frutos que se producen en nuestra convivencia social pueden garantizar la rectitud de nuestras decisiones. Por consiguiente, donde se produce división, resentimiento, agresividad, intolerancia, tacañería, desconfianza, autosuficiencia, insinceridad, distanciamiento de los demás –sobre todo, si son los más pobres– y, especialmente, donde hay opresión, es enteramente imposible que en esas cosas, por más que se produzcan por motivos altísimos, se encuentre lo que Dios quiere.

6. Además de todo lo dicho hasta aquí, los cristianos tenemos el ejemplo más perfecto de discernimiento en la

vida y la conducta de Jesús. Porque, a fin de cuentas, creer en Jesús es seguirle. Y seguirle es asumir como criterios de discernimiento los mismos criterios que orientaron el discernimiento de Jesús. Ahora bien, esos criterios no estuvieron encaminados a conseguir una conducta ejemplar a todo precio, ni tampoco a ser una persona “de orden”, según los criterios de la sociedad establecida. Jesús tampoco pretendió la eficacia a toda costa o la implantación del reino de Dios, utilizando para ello cualquier clase de medios. Jesús asumió la causa de los pobres y oprimidos como causa propia. Por eso, él se solidarizó con ese tipo de personas e hizo de la solidaridad su medio fundamental de evangelización. Una solidaridad sin límites. Y una solidaridad que inevitablemente provocó el conflicto hasta la persecución y la muerte. De ahí que este modelo de solidaridad es el ideal que debe orientar a la conciencia cristiana en sus decisiones.

7. Por otra parte, y siendo consecuentes con todo lo que se ha dicho hasta aquí, debemos concluir que es el discernimiento, y no la ley, lo que tiene que orientar y determinar el comportamiento cristiano. Sin embargo, en una sociedad como la nuestra, es necesario que existan determinadas normas. Se imponen por su evidencia los preceptos negativos, que prohíben hacer el daño al prójimo. Y hay que tener también en cuenta las disposiciones positivas, que protegen a la sociedad de la anarquía y orientan la convivencia social. ¿Qué papel deben desempeñar las normas cuando el hombre trata de formarse la conciencia? La norma es un elemento de juicio que el creyente ha de tener en cuenta al discernir lo que Dios quiere. Por consiguiente, cuando hablamos de la formación de la conciencia, la última palabra no la tiene el propio sujeto, a partir de sus propios criterios sobre el bien y sobre el mal. Tampoco la tiene la norma. La última palabra pertenece solamente al Espíritu de Dios, que, mediante el discernimiento, nos descubre lo que agrada al Señor.

8. El criterio que poseemos los cristianos para saber que acertamos en nuestras decisiones es el “fruto” del Espíritu, es decir, la manifestación del amor en nuestra convivencia social. Ahora bien, en nuestro mundo, la convivencia social está inevitablemente determinada por condicionamientos de orden cultural, histórico, económico y socio-político.

Por consiguiente, el discernimiento cristiano presupone algo que es previo a él, a saber: el análisis de la compleja realidad que es la convivencia social, y el conocimiento, lo más objetivo posible, de los factores que determinan esa convivencia en sus circunstancias concretas y actuales. Muchas veces, los cristianos nos tomamos nuestras decisiones en función de cosas que poco o nada influyen para mejorar la convivencia social, para que los frutos del Espíritu sean el aire de familia de un grupo o de una sociedad. Lo que falla entonces no es el discernimiento, sino lo que presupone todo discernimiento que pretenda ser auténticamente responsable: el conocimiento de la realidad que nos rodea, con sus verdaderos determinantes y posibles agentes de cambio.

9. Por último, es necesario indicar que el discernimiento cristiano no puede ser nunca una realidad puramente individual y privada. Porque la fe cristiana tiene una dimensión esencialmente comunitaria y pública. La fe se vive en la Iglesia y en comunión con el resto de la comunidad eclesial. Ahora bien, esto quiere decir que el creyente, al hacer sus discernimientos de conciencia, ha de tener muy presente lo que edifica y construye la verdadera comunión de los seguidores de Jesús. He ahí un aspecto fundamental de la cuestión, que nunca se debe dejar de lado cuando hablamos de la voz de la conciencia.