

LA VIDA

En griego hay dos términos para designar la vida: ζωη(zoè) de donde deriva la palabra «zoología» y Βίος (bíos) de donde deriva la palabra «biología». Originalmente, ζωη(zoè) se refería a la vida en general, como característica común de todos los seres vivientes, y por lo tanto no se empleaba en plural. Para referirse a las vidas concretas, se utilizaba la palabra Βίος (bíos). Sin embargo, con el tiempo las diferencias entre ζωη(zoè) y Βίος (bíos) fueron atenuándose. En todo caso, para los griegos, la vida —tanto si la llamaban ζωη(zoè) como si la llamaban Βίος (bíos)— era siempre una realidad natural.

Los autores del Nuevo Testamento, en cambio, reservan la palabra ζωη(zoè) sustituida a veces por ψυχη (psychè) para la realidad natural de la vida, que unas veces tiene connotaciones neutrales con respecto al Evangelio —por ejemplo, cuando Pablo dice: «Todos los judíos conocen mi vida desde mi juventud» (Hech 26, 4)— y otras veces connotaciones negativas —por ejemplo, cuando en la parábola del sembrador dice Jesús que «las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida» ahogan la palabra de Dios (Lc 8, 14)—. Y utilizan la palabra ζωη(zoè) para referirse a la vida divina comunicada al hombre; por ejemplo, cuando Cristo dice: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10).

Como sabemos, Jesús invitó a Nicodemo a «nacer de nuevo» (Jn 3, 1-8): en el primer nacimiento había recibido el Βίος (bíos) y en el segundo nacimiento debía recibir la ζωη(zoè).

En cuanto a los pasajes sobre la vida que podemos considerar «fundacionales» de «Vita et Pax», si los buscamos en el original griego

del Nuevo Testamento, veremos que no emplean la palabra Βίος (bíos), sino ζῶν(zòè). Me refiero al texto de Rom 8, 6 que inspiró a D. Cornelio en 1949 el nombre y el carisma del Instituto («Vivir conforme al Espíritu conduce a la Vida y a la Paz») y al de Jn 6, 57 que tanto gustaba a vuestro Fundador («El Padre, que me ha enviado, posee la vida, y yo vivo por él. Así también, el que me coma vivirá por mí»). Se refieren, por tanto, a la vida divina comunicada al hombre.

Esto no quiere decir que quienes pertenecéis a «Vita et Pax» debáis desinterosaros de la vida natural. Uno de los principios básicos de la teología católica es que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y perfecciona ⁽¹¹⁾. Aplicado a nuestro tema, significa que la vida nueva en Cristo no quita valor a la vida biológica, sino que la presupone y perfecciona. De hecho, la vida biológica es el valor *básico* porque está en la base de todos los demás: primero vivimos y después hacemos todo lo demás: pensamos, filosofamos, amamos, o... rezamos. El salmista dice de mil formas distintas que para alabar a Dios hace falta estar vivo: «en el reino de la muerte nadie te invoca, y en el abismo, ¿quién te alabará?» (Sal 6, 5); «¿qué ganas con mi muerte, con que yo baje a la fosa? ¿Te va a dar gracias el polvo?» (Sal 30 [29], 10); « ¿Se anuncia en el sepulcro tu misericordia, o tu fidelidad en el reino de la muerte?» (Sal 88 [87], 12); «los muertos ya no alaban al Señor, ni los que bajan al silencio» (Sal 115 [113 B], 17); «que mi alma viva para alabarte» (Sal 119 [118], 175); «alabaré al Señor mientras viva, tañeré para mi Dios mientras exista» (Sal 146 [145], 2); «todo ser que alienta, alabe al Señor» (Sal 150, 6)...

Así, pues, antes de hablar de la vida nueva del cristiano, hablaremos de la vida humana sin más.

La vida humana: Βίος (bíos)

La afirmación más básica y fundamental que la Biblia hace sobre la vida es que Dios es el viviente por excelencia (Num 14, 21; Dt 5, 26; Jos 3, 10; 1 Re 17, 1; 2 Re 19, 4; Jer 22, 24; Ez 5, 11; 17, 19; 33, 11; Sal 42, 3) y la vida humana viene de Él: «El Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra, sopló en su nariz un aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente» (Gen 2, 7). También es Dios quien conserva la vida: «Mientras siga respirando y el soplo de Dios aliente en mí...», dice Job (27, 3); y, en otro lugar: «En sus manos está la vida de todo viviente y el aliento de todo hombre» (Sab 12, 10).

La Biblia da por supuesto que la vida es un valor: «Más vale perro vivo que león muerto», dice el sabio (Qoh 9, 4). Es verdad que en momentos de angustia brota el grito desesperado de quien no soporta el peso de la vida: « ¡desaparezca el día en que nací!» (Job 3, 3); « ¡maldito el día en que nací!» (Jer 20, 14)... Pero, en general, la meta es «alcanzar una buena vejez y morir colmado de años» (Gen 25, 8; cfr. 35, 29; Sal 21, 5). Se considera que una vida larga es señal de particular bendición divina (Sal 91, 16).

Sin embargo, la vida es frágil, vulnerable. Lo es siempre en sus comienzos; lo es casi siempre en la etapa final y lo es muchas veces en cualquier otro momento.

La mayoría de las veces somos los mismos seres humanos quienes atentamos contra la vida de los demás o incluso contra la nuestra: guerras, terrorismo, condenas de muerte, aborto, eutanasia, suicidio... Todas esas conductas son contrarias a la voluntad divina. Para la Biblia, la vida es una realidad sagrada e inviolable porque pertenece a Dios, que la ha creado. El hombre es sólo su administrador. Administrador con plenos poderes, ciertamente, pero es indudable que un administrador, por muchos poderes que tenga, violaría la voluntad del propietario si destruyera los bienes que éste le confió; en este caso, su

propia vida o la de otro ser semejante a él. Cuando esto ocurre, Dios anuncia que ajustará cuentas con su administrador: «Al hombre le pediré cuentas de la vida de sus semejantes, (...) porque Dios hizo al hombre a su propia imagen» (Gen 9, 5-6).

Otras veces las amenazas contra la vida humana proceden de la propia naturaleza; me refiero a las enfermedades. Pero tampoco en este caso, pese a lo que piensan muchas personas piadosas, debemos decir que las enfermedades son voluntad de Dios. Prueba de ello es que la mayoría de los milagros hechos por Jesús fueron curaciones de enfermos, hasta el extremo de que un antiguo título cristológico hoy bastante olvidado fue el de «Cristo Médico». En algún caso, podríamos hablar incluso de curaciones «con efecto retroactivo » (me refiero a las resurrecciones de Lázaro, el hijo de la viuda de Naín y la hija de Jairo). Tan profunda es la tensión entre Cristo y la muerte que Marta dice: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano» (Jn 11, 21).

Así, pues, Dios no sólo ha creado la vida, sino que quiere que ésta permanezca y, en consecuencia, los cristianos debemos proponernos defenderla frente a todas las agresiones que hoy sufre. En el caso de quienes pertenecéis a «Vita et Pax» podríamos decir que debéis ser defensoras de la vida por carisma vocacional, y de hecho, muchas de vosotras trabajáis en el mundo de la salud o en los servicios sociales, y todas habéis realizado gestos militantes contra la pena de muerte o contra la guerra.

Decía Erich Fromm que «no hay distinción más fundamental entre los hombres, psicológica y moralmente, que la existente entre los que aman la muerte y los que aman la vida, entre los *necrófilos* y los *biófilos*» (12). Vosotras sois biófilas, lo cual os identifica con Dios que también lo es. El libro de la Sabiduría (11, 26) le da el hermoso nombre de «Amigo de la vida».

La vida nueva del cristiano: ζωή(zoè)

En el apartado anterior hemos visto que la vida humana es el bien más básico porque está en la base de todos los demás. Pero eso no quiere decir que sea el bien *supremo*. Recordemos la famosa respuesta que dio Pompeyo a quienes intentaban disuadirle de zarpar con alimentos para Roma cuando había riesgo de tempestad: «Navegar es una necesidad; vivir no es necesario»

(*Navigare necesse est; vivere non est necesse*). La vida de quienes se limitan a vivir sin ideales, no es una vida humana. Solemos decir expresivamente que eso es «vegetar».

Tampoco para los cristianos la pura supervivencia física es el bien supremo. Recordemos la parábola del rico necio: «Había un hombre rico, cuyos campos dieron una gran cosecha. Entonces empezó a pensar: “¿Qué puedo hacer? Porque no tengo donde almacenar mi cosecha”. Y se dijo: “Ya sé lo que voy a hacer: derribaré mis graneros, construiré otros más grandes, almacenaré en ellos todas mis cosechas y mis bienes, y me diré: Ahora ya tienes bienes almacenados para muchos años: descansa, come, bebe y pásalo bien”. Pero Dios le dijo: “¡Insensato! Esta misma noche vas a morir. ¿Para quién va a ser todo lo que has acaparado?”. Así le sucede a quien atesora para sí, en lugar de hacerse rico ante Dios» (Lc 12, 16-21).

La Biblia sabe, en efecto, que, por mucho que cuidemos la vida humana, algún día llegará a su fin: «Los días del hombre duran lo que la hierba, florecen como flor del campo, que el viento la roza, y ya no existe» (Sal 103, 15-16). Pero la fuerza vivificadora de Dios es tan grande que llega hasta el **שְׁאוֹל** (*šə'ōl*), la morada de los muertos, para arrancarlos de las garras del abismo, como hizo con Jesús. Fue en los últimos escritos del Antiguo Testamento —concretamente en el Segundo Libro de los Macabeos (7, 9.11.14.23.29.36), escrito hacia el año 120 a.C.— cuando empezó a abrirse camino la fe en una vida después de la

muerte, aunque en tiempos de Jesús los saduceos, que se atenían estrictamente al Pentateuco, seguían negando esa posibilidad (cfr. Mt 22, 23). Desde que Cristo resucitó de entre los muertos, la fe en la resurrección ocupó en el Nuevo Testamento un lugar central: «Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo —dirá San Pablo—, ¡somos los más dignos de compasión de todos los hombres! ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (1 Cor 15, 19-20).

La fe en la resurrección llevó aparejada una evolución progresiva hacia una concepción de la vida más independiente de connotaciones puramente materiales. La vida plena —leemos en algunos textos— se encuentra en la cercanía y comunión con el Dios vivo. «Tu gracia vale más que la vida», confiesa el salmista (Sal 63 [62], 4).

El hecho de que, para los creyentes en Jesús, la vida biológica no sea ya el valor supremo y absoluto, les da una gran libertad. La Carta a los Hebreos (2, 15) dice que Cristo vino a «liberar a quienes, por miedo a la muerte, vivían como esclavos». No podemos olvidar frases verdaderamente nucleares del Evangelio: «quien vive preocupado por su vida, la perderá; en cambio, quien no se aferre excesivamente a ella en este mundo, la conservará para la vida eterna» (Jn 12, 25); «el que intente salvar su vida, la perderá; en cambio el que pierda su vida por mí, la recobrará» (Mt 16, 25), «si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo, sólo si muere producirá fruto abundante» (Jn 12, 24)...

No es lo mismo *morir* que *dar la vida*. Para poder morir basta estar vivo. Para dar la vida es necesario tener mucho amor: «Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Dan la vida, ciertamente los mártires y quienes la ponen en peligro para librar a otro de la muerte. De hecho, aun siendo todavía joven vuestro Instituto, ya ha tenido ocho mártires en Ruanda (1994). Pero también

dan la vida quienes, al llegar al final de sus días la entregan serenos a Quien se la dio años atrás.

El Apocalipsis (12, 11) alaba a quienes «no amaron tanto la vida que temieran la muerte». Todo el mundo sabe, por ejemplo, que San Francisco de Asís amaba entrañablemente la vida. Sin embargo, cuando al atardecer de aquel sábado 3 de octubre de 1226 le llegó la hora de la muerte la recibió con mucha paz: «Bienvenida sea mi hermana la muerte» (13).

Por eso, si bien no es lícito anticipar el momento de la muerte, tampoco debe retrasarse absurdamente. Con palabras de los obispos españoles: «La medicina no está siempre obligada a hacer todo lo posible para prolongar la vida de un paciente. Existen situaciones en las que es legítimo, e incluso hasta obligatorio, abstenerse de aplicar terapias no proporcionadas y no habituales que únicamente sirven para prolongar abusivamente el proceso irreversible de morir» (14).

Pertenecer a «Vita et Pax» exige valorar mucho la vida humana (el Βίος (bíos) y demostrarlo viviendo felices, pero exige también valorar todavía mucho más la vida divina que nos ha comunicado Cristo (la ζωή(zòè), y por tanto recibir con gozo «la hermana muerte» que lleva a la plenitud de la Vida.

Un tesoro que llevamos en vasos de barro

No sólo el Βίος (bíos), la vida humana, es una realidad frágil y amenazada que necesita ser cuidada. También la ζωή(zòè) la vida divina comunicada al cristiano, es «un tesoro que llevamos en vasos de barro» (2 Cor 4, 7). Por eso dice el n. 4 de los Estatutos dice: «Los miembros del Instituto, conscientes (...) de que tienen dentro de sí la Vida de Dios, la cuidarán y desarrollarán al máximo».

Esto resulta importante en nuestros días, porque no es fácil vivir la fe en tiempos de increencia. Decía con mucha razón Pablo VI: La Iglesia, «como todos saben, no está separada del mundo, sino que vive en él. Por esto los miembros de la Iglesia sufren su influencia, respiran su cultura, aceptan sus leyes, se apropian sus maneras de proceder» (15).

De hecho, hoy es frecuente admitir la posibilidad de una increencia solapada en el interior de los propios creyentes, incluso entre quienes pertenecéis a un Instituto Secular.

No me refiero a la posibilidad de un ateísmo consciente, como el de aquel cura de Valverde de Lucerna que conocemos por una famosa novela de Unamuno, el cual, sin creer en Dios ni en la otra vida, se esforzaba por mantener la fe de sus feligreses. Mi religión —decía— «es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío» (16). El personaje de Unamuno era de ficción, pero también ha habido un caso real, el cura Meslier (1660-1733), párroco de Etrépy, en Champaña, que, en opinión de cuantos le conocieron, fue siempre un sacerdote cumplidor de sus obligaciones, aunque no excesivamente devoto, y dejó al morir un manuscrito radicalmente ateo y anticristiano que, pasados ya más de 250 años, no es posible leer sin un estremecimiento (17).

Tampoco me refiero cuando hablo de la incredulidad de los creyentes a las dudas de fe, por mortificantes que puedan ser. Las han tenido los mayores santos. A la mismísima Santa Teresa del Niño Jesús, por ejemplo, le venían estos pensamientos en su lecho de muerte:

«La muerte te dará no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada». Y añadía: «Debo pareceros un alma llena de consuelos, para quien casi se ha rasgado el velo de la fe. Y sin embargo..., esto no es ya un velo para mí, es un muro que se alza hasta el cielo. (...) Canto simplemente lo que QUIERO CREER» (18).

Pues bien, no. No me refiero a nada de eso. Me refiero a que puede darse en nosotros —y de hecho se da— un «ateísmo inconsciente». Si osamos atribuir cierto «cristianismo anónimo» a los que están fuera de la Iglesia debemos aceptar que nos paguen con la misma moneda denunciando la «incredulidad anónima» de muchos de los que permanecemos dentro.

Max Picard diagnosticó lúcidamente la situación actual: El hombre ha huido de Dios en todos los tiempos. Lo que distingue, empero, la huida de hoy de la de cualquier otra época es lo siguiente: antiguamente lo predominante era la fe y el individuo necesitaba desligarse de su mundo para huir. Hoy la situación se ha invertido y *la huida ha llegado a ser tan natural y tan autónoma que el hombre continúa huyendo aunque se olvide de huir* (19).

De algo podemos estar seguros. Nadie vive impunemente en el tiempo de la Gran Huida: «El drama del abismo entre nuestro mundo y el evangelio está ya en el interior del creyente de hoy. Todo lo que hay de tragedia en la situación presente lo encuentro en mí; e incluso creo que si no lo percibo en mí tan agudamente como a veces me parece que se da fuera de mí, ello se debe sobre todo a falta de conciencia de lo que yo mismo soy» (20).

Al carecer la fe de los apoyos externos que tuvo en otros tiempos, será imprescindible interiorizarla. En el pasado —todavía en los años sesenta—, bastaba dejarse llevar para ser cristiano. En el futuro, quien se deje llevar, precisamente por eso, dejará de ser cristiano. Acertaba, sin duda, Rahner cuando escribió que «el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano» (21).

Quizás la palabra «místico» suene demasiado fuerte. Pero el mismo Rahner matizaba su significado cuando añadió que se refería simplemente a «una persona que ha experimentado algo». La

experiencia mística puede alcanzar grados muy diferentes de intensidad. Existen, desde luego, las experiencias cumbre de genios como Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, pero también existe lo que podríamos llamar una «mística de baja intensidad»; es decir, la de quienes no se contentan con aceptar las noticias sobre Dios que les ha transmitido la Iglesia, sino que entran en contacto personal con Él. Son personas que, a partir de un momento determinado, pueden decir, como Job: «Te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos» (Job 42, 5). Como escribía hace poco Juan Martín Velasco, entre quienes realizan la experiencia mística en sus grados más elementales y quienes la realizan en sus niveles altos hay «menos distancia que la que separa a los primeros de los que “no han pasado por ahí”; de los que, por muy meticulosa que sea su práctica religiosa y por muy extenso y profundo que sea su conocimiento de las doctrinas religiosas, no han realizado personalmente, no han vivido el contacto con el Misterio al que se refiere su fe» (22).

Naturalmente, es en la oración meditativa donde el creyente descubre que Dios es «más interior que lo más íntimo mío» (23). En consecuencia, la fidelidad a la oración es, en estos tiempos que han privado a la fe de los apoyos exteriores que tuvo en el pasado, una cuestión de vida o muerte.

He aquí un testimonio sobrecogedor. El 12 de mayo de 1530, cuando Martín Lutero había dejado de rezar la liturgia de las horas por falta de tiempo, igual que había abandonado la oración personal y la celebración de la eucaristía, escribió en una carta a su amigo Melanchton las siguientes palabras:

«¡Ay de ti, y por lo que más quieras! No permitas que tu cabeza se eche a perder como ha sucedido con la mía; te ordeno a ti y a todo tu acompañamiento, bajo anatema (...) que no te mates y luego quieras fingir que lo has hecho para servir a Dios. A Dios también se le sirve en el ocio; mejor dicho, con nada se le sirve mejor que con el descanso y

por eso puso tanto empeño en la rigurosa observancia del sábado. No menosprecies esto. Lo que te digo es palabra de Dios. Tu Martinus Luther» (24).

El otro testimonio es más reciente. Hace ya treinta años, una encuesta realizada entre sacerdotes italianos que habían renunciado al ministerio reveló que el 95 % de los mismos habían abandonado la oración antes de solicitar la secularización (25).

Comunicar la vida que llevamos dentro

Como habréis notado, antes cité incompleto el n. 4 de los Estatutos. Después de hablar de la necesidad cuidar la Vida de Dios que hemos recibido, añaden: «Esa Vida (...) la comunicarán a los demás, dando fruto verdadero».

En el Nuevo Testamento encontramos dos modos de comunicar la nueva vida a los demás que, lejos de ser excluyentes, se exigen mutuamente: el testimonio de vida y el anuncio explícito de Jesucristo.

Lo primero es el testimonio. Cada una de vosotras por separado, así como cada uno de vuestros grupos y centros necesita resultar «amable», en el sentido etimológico de la palabra; es decir, debe manifestar, por la calidad de su vida evangélica, por la autenticidad de su oración, por la mutua ayuda fraterna, por la seriedad de su compromiso con los grandes problemas de la humanidad, la fuerza vivificadora del Evangelio.

Pero el testimonio no hace superfluo el anuncio explícito de Jesucristo, sino todo lo contrario. Por admirable que sea vuestro testimonio de vida, si nunca explicitarais por qué vivís así, quedaría incompleto; la admiración de los demás comenzaría y terminaría en vosotras mismas, sin remitir a Cristo ni al reino de Dios; verán vuestras «buenas obras», pero no podrían «glorificar al Padre que está en los cielos» (Mt 5, 16).

Desgraciadamente, parece que en nuestras sociedades secularizadas existe un código implícito de conducta que considera inapropiado hacer públicas las propias creencias o preguntar a los demás por las suyas. Como puso de manifiesto el estudio de Andrés Tornos y Rosa Aparicio, eso parece propio «de personas “algo exageradas”, “algo fanáticas”, y no de personas corrientes» (26). Se acepta la presencia pública de lo cristiano en cuanto ética, pero no en cuanto religión; es «políticamente correcto» hablar de solidaridad y de justicia social, pero no de Dios ni de la fe.

El hecho es que los cristianos europeos en general, y los españoles en particular, llevamos bastante tiempo viviendo una fe vergonzante y acomplexada, de riguroso incógnito, como si fuera una debilidad que debemos ocultar. Es la famosa «herejía emocional» de la que habló Biser (27).

Jesús, en cambio, dijo que «nadie enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín» (Mt 5, 15). El celemín era una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones porque era indispensable para medir los diezmos; de modo que los oyentes de Jesús comprendieron en seguida lo que quería decir: Poner la lámpara —una lámpara de aceite, como las que se empleaban entonces— debajo del celemín no sólo es absurdo porque así no puede alumbrar, sino porque acabaría apagándose por falta de oxígeno.

No deberíais pensar que el anuncio explícito del que venimos hablando tiene por objeto llevar a Jesucristo a un lugar donde esta ausente. Se trata más bien de «ayudar al sujeto a prestar atención, a tomar conciencia y a consentir a una Presencia con la que ese sujeto ha sido ya agradado» (28).

LA PAZ

Según el Cuarto Evangelio, la paz es el regalo que Jesús deja a los suyos en su discurso de despedida: «La paz os dejo, mi paz os doy» (Jn 14, 27). Pero notemos que Jesús habla de *su* paz; y la paz de Dios, de la que habla el Nuevo Testamento, no es idéntica a la paz del mundo.

La paz de Dios es la salvación, en el sentido fuerte de la palabra ⁽²⁹⁾. De hecho, la palabra hebrea **שָׁלוֹם** (*šālōm*), que solemos traducir por «paz», es en realidad tan rica que resulta casi intraducible a otra lengua. Deriva **שָׁלַם** (*šālam*), de «estar acabado, completo, perfecto», y designa una situación de plenitud, la salvación radical.

Sin embargo, aunque no coincidan, la paz de Dios tiene que ver con la paz del mundo mucho más de lo que pueda parecer a primera vista. Para entender la relación existente entre ambas son posibles dos caminos distintos. El primero —que podríamos llamar «descendente»— parte de la paz de Dios para llegar a la paz del mundo. El segundo —que llamaremos «ascendente», y es el que vamos a seguir aquí— parte de la paz del mundo para llegar a la paz de Dios. Preferimos desarrollar antes un concepto racional de paz y luego contrastar los resultados con el Evangelio, en vez de proceder a la inversa, porque de este modo los no creyentes podrían acompañarnos sin dificultad durante la mayor parte de nuestro camino.

La paz del mundo y la paz de Dios

Hasta hace poco hemos manejado un sentido restringido de la violencia que la identificaba con el uso de las armas en múltiples acciones que van desde las guerras y el terrorismo hasta la inseguridad ciudadana y la violencia doméstica.

Poner fin a la violencia física es sin duda importante, pero no es absoluto suficiente. El concepto moderno de *violencia estructural* pone

de manifiesto que podemos matar sin necesidad de recurrir a la violencia directa. No hace falta, por ejemplo, emplear armas contra los etíopes o contra los mozambiqueños para que mueran antes de tiempo. Basta negarles los recursos alimentarios y la atención sanitaria que necesitarían para llegar a viejos. En un mundo donde la esperanza de vida en los países más ricos dobla la existente en los países más pobres, existe violencia estructural; es decir, una violencia que no se ejerce directamente de hombre a hombre, sino a través de las estructuras, pero cuyo resultado es el mismo: Unos hombres quitan la vida a otros.

Incluso dentro de los mismos países ricos existe también violencia estructural, puesto que hay personas cuyas condiciones de vida no son mejores que las existentes en muchos países del Sur. Un periódico de la antigua República Federal Alemana tituló de forma muy expresiva una serie de artículos sobre la marginación: «Como eres pobre, tienes que morir antes». De hecho, un estudio sobre los mendigos londinenses reveló que su esperanza de vida promedio no superaba los 42 años.

La gravedad de la violencia estructural radica en que las estructuras tienen un funcionamiento independiente de la voluntad de los individuos. Ciertamente, las hemos establecido los seres humanos, y podríamos haber establecido otras estructuras distintas, pero una vez establecidas se levantan frente a nosotros como un poder extraño que no obedece a nuestros deseos. Lo explicaremos con un ejemplo sencillo. Al construir la red de ferrocarriles de un país, son posibles distintos trazados de las vías, pero una vez elegido uno, los maquinistas no tienen más remedio que seguirlo si no quieren descarrilar.

Es claro que en el Norte hay muchas personas de buen corazón que querríamos evitar la muerte prematura de los etíopes o de los mozambiqueños, pero no sabemos qué podríamos hacer. Entre ellos y nosotros se interponen unas estructuras que hacen su trabajo automáticamente. Y lo malo es que no podemos dejar de colaborar con

el sistema, a menos que nos traslademos a una isla desierta, porque muchos de los productos que consumimos son fruto de las prácticas de trabajo injusto en el llamado tercer mundo. Ocurre algo todavía más sorprendente, y es que ni siquiera las víctimas se libran de colaborar con la injusticia. Un trabajador sudafricano llamado Liz Abrahams resumía el régimen de *apartheid* diciendo: «Pagamos impuestos para que nos opriman».

La paz exige, por tanto, no sólo poner fin a la violencia directa, sino también a la violencia estructural. O, dicho con otras palabras, establecer la justicia social. Estamos acostumbrados, en la Liturgia de las Horas, a repetir con el salmista: «La justicia y la paz se besan» (Sal 85 [84], 11). El profeta Isaías (32, 17) afirmó que «el fruto de la justicia será la paz» (cfr. también Is 60, 17; Bar 5, 4; Zac 8, 16; Sant 3, 18...). Y San Pablo, en un texto sobre el que quizás no hemos meditado suficientemente, dice que la justicia, la paz y la alegría son las características del reino de Dios: «El reino de Dios no consiste en comida y bebida, sino en justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (Rom 14, 17).

Queda todavía una tercera forma de violencia, y es la *violencia cultural*, entendiendo por tal el conjunto de ideas, reacciones emotivas y símbolos que legitiman tanto la violencia directa como la violencia estructural.

Desde antiguo, el poder ha sentido pudor de apelar solamente a la ley del más fuerte, y ha elaborado mitos legitimadores y justificaciones pseudorracionales.

La violencia directa ha sido objeto de románticas exaltaciones. Nietzsche, por ejemplo, en quien suelen apoyarse los belicistas, escribió: « ¡Amad la paz como medio para nuevas guerras! ¡Y amad la paz breve más que la larga! A vosotros no os aconsejo el trabajo, sino la lucha. A vosotros no os aconsejo la paz, sino la victoria. ¡Vuestro

trabajo debe ser lucha, y vuestra paz, victoria! Sólo armado con arco y flecha es como se puede callar y estarse quieto; de otro modo se parlotea y regaña. ¡Vuestra paz debe ser la victoria! ¿Que la buena causa santifica hasta la guerra? Yo os digo que la buena guerra santifica todas las causas. La guerra y la valentía han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo» (30).

También la violencia estructural ha elaborado teorías pseudorracionales para justificar las injusticias socio-económicas. El darwinismo social — que fue la versión dura del actual neoliberalismo— justificó la competencia despiadada extrapolando a la humanidad la teoría de la selección natural: «La pobreza del incapaz, los apuros que sobrevienen al imprudente, el hambre del ocioso, el que los fuertes hagan a un lado a los débiles, que a tantos dejan en “dificultades y miserias”, son los decretos de una pródiga y previsora benevolencia. Parece injusto que la impericia de un artesano, invencible a pesar de todos sus esfuerzos, le ocasione hambre. Parece injusto que un trabajador, imposibilitado por una enfermedad para competir con sus compañeros más fuertes, tenga que padecer las privaciones resultantes. Parece injusto que debamos dejar solos en su lucha por vivir o morir a las viudas y a los huérfanos. Sin embargo, cuando esos duros infortunios se consideran, no por separado, sino en conexión con los intereses de toda la humanidad, se ve que están llenos de la más eminente caridad:

La misma que causa la muerte prematura a los hijos de padres enfermos y que escoge como víctimas de una epidemia al de ánimo abatido, al intemperante y al débil» (31).

Pues bien, cuando ponemos fin a la violencia cultural aparece una cultura de la paz.

Los tres tipos de violencia que acabamos de ver se alimentan unos a otros. A menudo la violencia directa se pone al servicio de la violencia estructural, y la violencia cultural, a su vez, legitima tanto a la una

como a la otra. El resultado de todo eso es una red de violencias que se convierte en una trampa mortal.

Tan mortal que, si bien a lo largo de la historia los hombres hemos hecho «las paces» en muchas ocasiones, hasta ahora no hemos conseguido hacer «la paz». Antes o después (por desgracia, casi siempre más bien antes que después) hemos vuelto a golpearnos unos a otros, y además empleando cada vez armas más mortíferas.

Las armas modernas son demasiado destructivas para la tosquedad de nuestras costumbres. «Cuando la mente del hombre proporcionó a la humanidad armas tales que sólo en las manos de Dios no serían peligrosas, ¿no es acaso evidente que la única esperanza de poner freno al poder de esas armas reside en la redención a través de Él?». Lo más llamativo es que esta reflexión no procede de un teólogo, sino de un historiador, economista y politólogo: John U. Nef ⁽³²⁾.

La reflexión de Nef está muy próxima al art. 6 de los Estatutos de «Vita et Pax»: «Para los miembros del Instituto, de manera especial, Jesucristo es la Vida y la Paz. Vida que brota del seno del Padre y Paz obtenida por la sangre de la cruz. Vivir de su vida e irradiarla, y convertirse en artífices de la Paz, ha de ser objetivo principal de sus existencias que deben converger y recapitularse en Él con todas sus cosas».

Constructores de la paz

Tal como nos habíamos propuesto, hemos partido de la paz de los hombres y hemos llegado a la paz de Dios. Como recordamos al comenzar la cuarta parte de la Ponencia, la paz de Dios es un don suyo; el regalo que Jesús deja a los suyos en su discurso de despedida: «La paz os dejo, mi paz os doy» (Jn 14, 27). Pero es tarea nuestra difundirla. Jesús nos dijo: «Bienaventurados los que trabajan por la paz,

porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9). Veamos cómo hacerlo:

A la violencia física debemos oponer la no-violencia.

Como es sabido, hacia 1920 Gandhi produjo al inglés la palabra *ahimsa* como "no violencia". Ese término sánscrito está formado por el prefijo negativo *a* y el sustantivo *himsa*, que significa deseo de hacer daño o violencia a un ser vivo. La no-violencia:

- No postula un mundo sin tensiones, sin oposiciones y sin conflictos entre los hombres, porque sin conflictos la vida en sociedad carecería de dinamismo.
- Tampoco debe confundirse con un «pacifismo lloriqueante» que, aunque denota un deseo de paz, esconde una actitud pasiva ante la injusticia y, por tanto, deja intacta la violencia estructural.
- Pero sostiene que los conflictos deben resolverse sin recurrir a la violencia destructora y homicida.

La no violencia exige, ante todo, la no cooperación con el mal (desobediencia civil) y la denuncia pública de las injusticias (medios de comunicación, autoinculpación...). Sus armas se reducen a la fuerza de la verdad. El término gujaratí *satyagraha*, creado por Gandhi para designar la lucha no violenta, deriva de *sat* (verdad) y *agraha* (firmeza).

Es, por tanto, algo que está al alcance de toda la población, a diferencia de la defensa armada, que se apoya fundamentalmente en los hombres de cierta edad.

Naturalmente, la resolución no violenta de los conflictos no implica necesariamente una resolución moralmente justa de los mismos.

Entre los no violentos no faltan quienes profesan esa doctrina de un modo absoluto: «Ninguna violencia armada, nunca». Pero los mejores

testigos de no violencia admiten que podrían darse situaciones extremas en las que fuera necesario recurrir a la violencia: «No tengo ningún reparo en decir que, cuando sólo es posible elegir entre la cobardía y la violencia, hay que decidirse por la solución violenta» (33)

La necesidad puede obligar a matar, pero aun en ese caso la violencia sigue siendo mala (aunque será el mal menor). Si un no violento, en una circunstancia extrema se ve obligado a recurrir a la violencia para evitar lo peor, se negará a justificarse y reconocerá su fracaso, viviendo lo ocurrido con una conducta de duelo.

La no violencia tiene profundas raíces en el Sermón de la Montaña:

- «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra; al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica, dale también el manto; y al que te exija ir cargado mil pasos, ve con él dos mil» (Mt 5, 39-41).
- «Dichosos los no violentos, porque éstos van a heredar la tierra» (Mt 5, 5).

No debe extrañarnos, en consecuencia, que el Concilio Vaticano II haya alabado la no-violencia: «No podemos dejar de alabar a aquellos que, renunciando a la violencia en la exigencia de sus derechos, recurren a los medios de defensa, que, por otra parte, están al alcance incluso de los más débiles, con tal que esto sea posible sin lesión de los derechos y obligaciones de otros o de la sociedad» (34).

Lógicamente, en una sociedad dominada por la ideología de la violencia, la opción por la no violencia aparece como *disidencia*; implica una ruptura social. Y eso, a la larga, no puede mantenerse en solitario, es necesario estar insertos en comunidades alternativas donde se respire con naturalidad esa cultura de la paz: «Principio básico del funcionamiento de los Centros será el procurar mantener la unidad del

Espíritu en el vínculo de la paz, teniendo presente aquella unidad de mente y de corazón proyectada por la primitiva comunidad cristiana, dentro de un clima de la más entrañable cordialidad» (*Estatutos*, 133).

Sin pretender ser exhaustivos, veamos algunos rasgos de esas comunidades alternativas en las que se vive la cultura de la paz:

1. *La pobreza voluntaria.*

Erich Fromm ha explicado con gran lucidez que, «mientras una nación esté compuesta de ciudadanos cuya principal motivación sea tener y codiciar, no podrán evitarse las guerras. Necesariamente codiciará lo que tenga otra nación, e intentará obtener lo que desea mediante la guerra, la presión económica o las amenazas. Se valdrá de estos procedimientos primero contra las naciones más débiles, y formará alianzas que sean más fuertes que la nación que pretende atacar (...) La paz como estado de relaciones armoniosas duraderas entre las naciones sólo se logra cuando la estructura de tener se ve reemplazada por la estructura de ser. La idea de que se puede fomentar la paz mientras se alientan los esfuerzos de posesión y lucro, es una ilusión, y peligrosa» (35).

Muchos siglos antes que Erich Fromm, San Francisco de Asís había comprendido ya el vínculo íntimo que existe entre la paz y la pobreza voluntaria. Cuando el obispo Guido insistía en que los frailes menores mitigaran su pobreza, respondió: «Señor, si tuviéramos algunas posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios y del prójimo; por eso no queremos tener cosa alguna temporal en este mundo» (36).

2. *Unidad en la diversidad*

La unidad de mentes y corazones vivida en la primera comunidad de Jerusalén (Hech 4, 32), que deben reproducir los Centros locales de «Vita et Pax» (*Estatutos* 133), no debe confundirse con la uniformidad. Más bien exige diversidad. La compulsión de controlar y manipular elementos sociales para eliminar la diversidad no conduce a la armonía, sino a conflictos aún mayores. Los regímenes totalitarios que, con su «pasión por la unanimidad», intentaron escapar a la «temible heterogeneidad del siglo XX», no lograron la paz, sino en todo caso «la paz de los cementerios».

Desgraciadamente, también los cristianos hemos conocido durante siglos esa «pasión por la unanimidad» —y ahí está todavía el recuerdo de la Inquisición—, pero el Vaticano II hizo suyo un acertado principio inspirado en San Agustín, bien que de origen anglicano o luterano: «Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo» (37).

La fórmula es muy precisa. Al afirmar que debe haber «unidad en lo necesario» nos previene frente a esa tolerancia indolente tan de hoy, para la cual todo vale igual. Ciertamente, a veces no estamos de acuerdo entre nosotros sobre lo que es «necesario», es decir, sobre eso que llamamos el «depósito de la fe», pero no por ello sacamos el fusil ni pretendemos hacer desaparecer al otro, porque el mismo Vaticano II nos recordó algo básico en una cultura de la paz: que «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad» (38).

En «Vita et Pax», como en cualquier grupo humano, habrá siempre conflictos —y además no debemos lamentarlo, porque los conflictos pueden ser una fuente de fecundidad: Donde todos piensan igual, nadie piensa mucho—; pero, si el Instituto quiere difundir la cultura de la paz, los conflictos deben resolverse de modo distinto a lo que se acostumbra en nuestra sociedad.

3. Reconciliación y perdón.

Desde antiguo, los hombres han pretendido construir la paz a través de la guerra. Recordemos el dicho romano: *Si vis pacem, para bellum* («si quieres la paz, prepara la guerra»). De hecho, fueron los romanos quienes inventaron el horrible verbo *pacare* (= imponer la paz mediante las armas).

Hoy nuestro mundo sigue queriendo establecer la paz a través de la guerra (ejemplos recientes son Afganistán o Iraq). Vano intento. Una paz establecida solamente bajo las condiciones de una de las partes no se llama «paz», sino «victoria»; y la historia pone de manifiesto que las derrotas humillantes no han conducido nunca a la paz. En cuanto puedan hacerlo, los vencidos —ellos mismos o sus descendientes— se levantarán para saldar cuentas y la guerra volverá a empezar.

El castigo, la restitución y la reparación no conducen a la paz. Sólo el perdón y la reconciliación abren la puerta a un futuro nuevo. El perdón es la posibilidad de cambiar las reglas del juego; de ese estúpido ping-pong donde la pelota envenenada de la ofensa se echa constantemente de uno a otro. Carece de importancia saber «quién ha comenzado»; lo importante es ver quién quiere terminar.

Desgraciadamente, nuestro tiempo ha descuidado la educación en el perdón y la reconciliación.

Las comunidades cristianas en general, y «Vita et Pax» en particular, deberían ser el ámbito donde se pone en práctica con naturalidad la quinta petición del padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Impulsado por la oración dominical, yo perdono a mis hermanos. Por haberlo hecho no tengo derecho a exigir ser igualmente perdonado por ellos, pero *espero que lo hagan* porque, al fin y al cabo, también ellos rezan el padrenuestro y se sentirán impulsados a perdonarme para ser

perdonados por Dios. Los miembros de «Vita et Pax» deben ser conservos que —al revés de lo ocurrido en la parábola del siervo sin entrañas (cfr. Mt 18, 23-35) —, al sentirse perdonados por Dios, se perdonan mutuamente y se regalan unos a otros la posibilidad de una existencia nueva.

11. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, 1, 11 q. 2, a. 2, ad 1 (*Suma de Teología*, t. 1, BAC, Madrid, 1988, p. 110).
12. FROMM, Erich, *El corazón d 12 el hombre*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 9ª ed., 1984, p. 37.
13. *Espejo de 13 perfección*, 122 (GUERRA, José Antonio, *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid, 4ª ed., 1991, p. 791); *Leyenda de Perusa*, 100 (ed. cit., p. 666); *2 Celano*, 217 (ed. cit., p. 355).
14. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la eutanasia* (15 de abril de 1986), n. 3 b, f [*Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, t. 1, BAC, Madrid, 2003, pp. 384-385].
15. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 37 (*Once grandes mensajes*, BAC, 15 Madrid, 14ª ed., 1992, p. 285).
16. UNAMUNO, Miguel de, *San Manuel Bueno, mártir (Obras Completas*, t. 2, Escélicer, Madrid, 1967, p. 1142).
17. Cfr. MESLIER, Jean, *Crítica de la Religión y del Estado*, Península, Barcelona, 1978.
18. TERESA DE LISIEUX, 18 *Historia de un alma*, cap. 10 (*Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1975, pp. 340-342).
19. PICARD, Max, *La huida de Dios*, Guadarrama, Madrid, 1962, pp. 17-18.
20. GARCÍA-BARO, Miguel, *Ensayos sobre lo absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 97.
21. RAHNER, Karl, *Espiritualidad antigua y ac 21 tual (Escritos de Teología*, t. 7, Taurus, Madrid, 1969, p. 25).
22. MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, p. 291.
23. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, lib. 3, cap. 6, n. 11 (*Obras completas de San Agustín*, t. 2, BAC, Madrid, 5ª ed., 1968, p. 142).
24. LUTERO, Martín, *Obras, Sígueme*, Salamanca, 1977, p. 413
25. BURGALASSI, Silvano "El drama de los "ex" ¿una opción ilusoria? (VARIOS AUTORES, ¿Hay un mañana para el sacerdote?. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1969 p. 138
26. TORNOS, Andrés, y APARICIO, 26 Rosa, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid, 1995, p. 70.
27. BISER, Eugen, *Pronóstico de la fe*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 11-17.
28. MARTÍN VELASCO, Juan, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 85.
29. Hans Conzelmann, en su *Teología del Nuevo Testamento*, sostiene que «el contenido de la salvación puede ser definido en todo el Nuevo Testamento por la paz» (cit. en COSTE, René, *Théologie de la paix*, Cerf, Paris, 1997, p. 118).
30. NIETZSCHE, Friedrich, 30 *Así habló Zaratustra (Obras completas*, t. 3, Prestigio, Buenos Aires, 1970, p. 381).
31. SPENCER, Herbert, *Social Statics*, London, 1851, pp. 322-323 (cit. en SALWYN SCHAPIRO, J., *Liberalismo. Su significado e historia*, Paidós, Buenos Aires, 1965, pp. 175-176).
32. NEF, John U., *War and Human 32 Progress*, Cambridge, 1950, p. 416 (cit. en HOROWITZ, Irving Louis, *La idea de la guerra y la paz en la filosofía contemporánea*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, 1960, pp. 37-38).
33. GANDHI, *Todos lo 33 s hombres son mis hermanos*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 151.

34. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 78 e (*Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, BAC, Madrid, 7ª ed., 1970, p. 388).
35. FROMM, Erich, *¿Tener o ser?*, FCE, Madrid, 1979, pp. 113-114.
36. *Leyenda de los tres compañeros*, 35 (*San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, p. 551).
37. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 92 b (*ed. cit.*, p. 408).
38. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, 1 c (*ed. cit.*, p. 783).