

JOSE M^a. DÍEZ-ALEGRÍA

¡YO CREO EN LA ESPERANZA!

EL CREDO QUE HA DADO SENTIDO A MI VIDA

Edición digital de los «Servicios Koinonía»
(servicioskoinonia.org)
para disposición pública, por voluntad del autor.

© EDITORIAL ESPAÑOLA DESCLÉE DE BROUWER

Henao, 6 - BILBAO-9

ISBN 84 - 330 - 0465 - 4

DEPOSITO LEGAL: 51 - 1748 – 1975

Imprime LEVSA- Carretera Bilbao a Galdácano, 82 - BILBAO-4

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	3
I. LA EXPLOSION DE MI FE.....	4
1. La crisis.....	4
2. Soledad interior	6
3. Levantes de la aurora.....	8
4. El Cristo de mi fe.....	10
II. DESCUBRIMIENTO DE LA RELIGION VERDADERA	13
1. Crisis de conciencia	13
2. Presiones sociales.....	18
3. Conciencia cristiana y marxismo	20
4. Religión falsa y religión verdadera.....	27
5. El segundo mandamiento del decálogo y la obra de los profetas.....	33
6. Cristianismo de amor y de justicia.....	40
7. El cristianismo y el dinero	44
8. Desmitologización y recuperación de la esperanza	55
III. FE EN JESUCRISTO Y PERMANENCIA EN LA IGLESIA.....	72
1. Qué es permanecer en la Iglesia	72
2. Catolicismo, ecumenismo y tensión eclesial escatológica.....	79
3. Creer sólo en Jesucristo	81
IV. CELIBATO POR EL REINO DE DIOS Y SEXO	84
V. LA VIDA Y LA MUERTE.....	96

NOTA PRELIMINAR

Mis amigos me han pedido que explique cómo vivo yo mi fe cristiana.

Me ha parecido que no podía negarme, a este deseo.

Un cristiano debe estar dispuesto siempre a dar razón de su fe. Y esto públicamente.

Hoy hay, entre los creyentes, una crisis de fe. Esto hace necesario que los que creemos nos atrevamos a exponer con absoluta sinceridad cuál ha sido el itinerario de nuestra fe y cómo es hoy nuestra fe.

Sólo en este diálogo sincero de fe podremos ayudarnos a ir adelante.

Espero que la declaración sincera de mi fe ayude a alguno.

Si alguno encuentra que a él mi modo de vivir la fe no le ayuda, que deje de lado este libro. Y si es grande su caridad, que ruegue por mí a Dios.

Le fe es algo tan misterioso y tan «existencial» (tan «gratuito»), que no todos pueden vivirla del mismo modo.

Pero lo que me parece necesario, hoy más que nunca, es la sinceridad. Que cada uno se pregunte de verdad qué cree y cómo cree. Y que lo diga a los demás. Que se atreva a decirlo.

Callarse por miedo o por prudencia, o bien mantener una doctrina por disciplina, sin preguntarse a fondo a sí mismo sobre la propia «fe», es condenar a muerte la fe misma.

Porque la fe, para ser verdaderamente fe, tiene que ser lo más sincero y lo más personal que hay en la persona del creyente.

Por eso, escribo y publico este libro bajo mi exclusiva responsabilidad.

Porque no se trata de un trabajo académico ni de un libro de enseñanza.

Se trata, ni más ni menos, de una confesión de fe.

Si enseña algo a alguien, en el plano vivo de la fe, que Dios sea bendito.

I. LA EXPLOSION DE MI FE

1. La crisis

Mi fe entró en crisis cuando yo tenía de 24 a 25 años.

Había entrado en el noviciado religioso de la Compañía de Jesús cuando iba a cumplir los 19 años. Había pronunciado los votos religiosos dos años después.

Cuando mi fe entró en crisis, estaba yo estudiando filosofía. La crisis se produjo precisamente al hilo de mi reflexión filosófica.

Los problemas conexos con el criticismo kantiano, con la opción entre idealismo y realismo, con el escepticismo o el relativismo, estuvieron a la base de mi crisis de entonces.

Hoy me puede parecer, hasta cierto punto, ingenuo, lo que entonces me preocupaba. Pero en el fondo de mi crisis había una cuestión que es perenne. ¿Es capaz el hombre de un conocimiento absoluto y de una certeza absoluta?

Si el hombre no puede decir «sí» con firmeza absoluta y, a la vez, honradamente, no hay posibilidad para un acto de fe, que se pone como un «sí» absoluto.

Por eso, la entraña de mi crisis de fe era profunda, y ahora, a 35 años de distancia, no la reniego.

Mi estado de crisis duró aproximadamente un año. Un año de duro sufrimiento para mí.

Yo creo que mi vocación a la vida religiosa había sido sustancialmente genuina y bastante libre y personal para los tiempos que corrían.

En mis cinco años de vida religiosa me había creado una cierta vida interior, quizá un tanto convencional y forzada, pero también con una dimensión de sinceridad que tocaba a la esfera vital humana, a la esfera de lo «biográfico» íntimo mío. Esta vida interior era para mí Jesús, el Cristo, a quien creía vivo y cercano. Con un margen de inmadurez, de insinceridad, de convencionalismo y de «cosa forzada», pero también con un núcleo de sinceridad y de vida «vívida», yo me aplicaba a mí mismo la palabra de Pablo: «para mí vivir es Cristo».

Esto puede hacer comprender el trauma que para mí supuso el comienzo de mi crisis de fe. Un joven de 25 años, bastante normal, bastante vital y nada introvertido, que ha centrado su vida en torno a un Cristo vivo interiormente presente, y a quien ese Cristo, de repente, se le esfuma.

Fue un año de intenso sufrimiento.

Yo amaba a mi Cristo y no quería perder mi fe.

Pero tampoco podía renunciar a mi honradez. No podía cerrar los ojos, para seguir afirmando la fe, sin saber si de verdad creía o no. Tenía que mantener los ojos abiertos a la oscuridad de la fe. Lo que hacía era esperar. No dar por terminado el asunto con un «he perdido la fe».

Y así, después de meses de tortura, vino la solución paradójica, que yo llamo aquí «la explosión de mi fe».

Un día (no sé si repentinamente o, más bien, con un cierto proceso de contornos indefinibles, pero rápido), la crisis de fe se terminó. En mi interior volvió a brillar Jesús, el Cristo vivo. Yo pude decir «sí» con honrada sinceridad y con un alcance de absoluto. Un cierto género de paz, que había perdido hacía meses, volvió a mí.

Pero lo paradójico está en esto: Las incertidumbres suscitadas por la reflexión filosófica, en su propio plano, quedaban en pie. No habían sido resueltas.

Esto hizo aparecer la entraña de mi fe como algo radicalmente distinto de lo que una apologética poco sincera había dado a entender.

En conjunto, concretamente, se nos había dicho que la filosofía y la ciencia histórica probaban con certeza absoluta nada menos que la verdad de la religión católica (!). Habiendo probado esto por la razón y por la ciencia histórica, se podía y se debía aceptar la fe. El «sí» de la fe se ponía en un plano distinto y superior (porque era un homenaje al «Dios revelante»), pero presuponía (como «preámbulo») el «sí» absoluto de la razón a una argumentación apodíctica.

Ahora resultaba para mí que el «sí» absoluto de la fe descansaba sobre sí mismo, y que no había ningún «sí» absoluto de la razón. El único «sí» absoluto era el de la fe.

Creo «porque Dios lo ha revelado», pero ese «porque» es también pura fe. La revelación es interior y existencial. Sólo así es posible la fe.

Para el creyente esa fe es «cháris», gracia. Y basta.

Yo creo que cualquier conocimiento humano de tipo racional, si es honrado y verdaderamente inteligente, viene reafirmado siempre en el «sí» del juicio con un margen de agnosticismo. A veces sólo un margen. La actitud básica del entendimiento humano es la pregunta más que la afirmación. Es una pregunta con respuesta (con afirmación), pero el cuadro es la pregunta. Y la respuesta no es definitiva, porque la pregunta queda siempre como encuadrante irreductible.

La fe es otra cosa. Es un «sí» absoluto, en que el hombre sale de sí mismo y se encuentra a sí mismo en la persona «en quien cree».

Desde la crisis de fe, a que me estoy refiriendo, yo empecé conscientemente a «creer en Jesucristo». Antes creía, pero no sabía que creía. No se había revelado en mí la autoconciencia de la fe.

Esta «explosión de mi fe» estaba preñada de consecuencias, que se han ido manifestando a lo largo de mi vida. En el momento de producirse, yo no podía captar toda la extensión y la intensidad de tales consecuencias. Pero ahora veo que estaban ya allí.

La fe, tal como yo la he vivido desde entonces, es ante todo «liberación». Liberación frente a todo lo humano, incluso lo eclesiástico, lo «religioso institucionalizado». Libertad de espíritu para afrontar, en su propio plano, la problemática histórica, filosófica y científica, sin ningún tipo de prejuicios. Porque la fe está por encima de todo eso y no «descansa en eso».

Pablo dice que la fe es «obediencia» y que en la fe Cristo nos «cautiva». Yo lo experimento en mí como muy cierto. Pero esa «obediencia» nos hace irrestañablemente libres respecto a todo lo que no es Cristo mismo.

La fe no nos lleva, al menos necesariamente, a negar la institución eclesiástica, concretamente la de la Iglesia Católica, ni a desconocer una obediencia de tipo institucional, pero las reduce a un plano instrumental.

No es la obediencia a la institución eclesiástica un valor supremo, que estaría en cierto modo a la base de la fe misma. Es un valor subordinado a la «obediencia que es la fe». Y esa obediencia que es la fe me liga a Cristo y me da una dimensión de libertad frente a todo lo otro. Dentro de esa dimensión de libertad cabe una obediencia institucional eclesiástica, pero quizá no como tiende a pensarla y a desearla, muchas veces, el «aparato» de la Iglesia Católica.

Tocaré más tarde estos problemas.

Por ahora dejo constancia del poder liberador que para mí ha tenido la «explosión de la fe». Este poder liberador me ha permitido afrontar y asumir sin traumas el gigantesco y rapidísimo cambio que ha experimentado la teología y la realidad eclesial católica en los últimos diez años (sobre todo).

2. Soledad interior

El fin de mi crisis de fe aportó una profunda paz y una fuerza sentida a mi vida, a mi personalidad.

Sin embargo, esta situación venía, de momento, conjugada con una experiencia de soledad y de incomunicación.

Vivía en comunidad con compañeros de estudios, todos buenos compañeros y hermanos de comunidad religiosa, al menos para mí, que he tenido facilidad para el trato y, quizá, no he pretendido demasiado de los demás. No soy suspicaz.

Pero no encontraba, ni siquiera en el grupo de amigos íntimos, una comunicación que pudiera llenar el sentimiento de vacío que me dolía dentro como una herida.

Tampoco la fe, tampoco Cristo, tampoco el Padre Dios llenaban el íntimo hueco del alma. Cristo estaba firmemente en mi alma por la fe. Pero estaba como «ausencia».

Y esta soledad interior, ese no poder salir de mí en una comunicación interpersonal que me llenase, era como una sofocación dolorosa.

Empecé a escribir algunas poesías, de calidad modesta, que expresaban mi situación. Recuerdo que escribí un «Salmo interior» que describía el fondo de mi experiencia de aquellos años.

Mi existencia, como una barca, se sentía llamada irremisiblemente hacia la oscuridad lejana de un mar insondable. Y yo debía arrancarme, dolorosamente, de mis amigos: «Adiós, adiós mis hombres, que se me quedan en la orilla, figuras extrañas y forasteras, que gesticulan en una luz lejana». Se me ha quedado en la memoria este dístico, que era el primero del Salmo. Desde la soledad de mi barca, a través de la oscuridad, yo tendía la mano, pero no podía encontrar la mano de los otros, y tampoco encontraba en mí mismo la moneda que habría querido dar a mi hermano. Así me veía constreñido a permanecer sentado en el cabezal, absorto y silencioso, «la mejilla sobre la mano y los ojos en el firmamento». Mi silencio era una plegaria ardiente, pero la oscuridad lo envolvía todo. Como una luz oscura, quedaba en pie la fe. Y yo esperaba.

En aquellos mismos años sentía en mí muy fuerte la inclinación hacia las misiones extranjeras. Esta ilusión llegó a llenar mi vida de una manera extraña.

Un superior bondadoso, pero bastante inepto e indeciso, me hizo creer que mi juvenil ilusión se iba a cumplir rápidamente. Luego, sin transición, sin explicación, todo fue cancelado. Mi dolor fue fortísimo. Quizá desproporcionado, pero muy real. Me venía a la mente espontánea la analogía del amante a quien, en un momento, irracionalmente, le matan a la amada.

Mi experiencia de soledad quedó cualificada, se hizo más amarga. En aquellos años mi libro preferido era *Qobelet* (el Eclesiastés).

Había terminado los estudios de filosofía con un título de Licenciatura, y me habían enviado a un colegio de enseñanza media, para dar clases y ejercitar funciones de inspección de los alumnos. Esta tarea se adaptaba mal a mi carácter. Durante un año sufrí un sentimiento continuo de ansiedad. Estaba deprimido y, sin duda, mi misma salud somática se resentía, pues, después del primer año de trabajo en el colegio, padecí una poliadenitis supurada en el cuello, que hubo que remediar con una pequeña intervención quirúrgica.

Sentía en mí la muerte aquellos años. A un amigo, más viejo que yo, a quien destinaron a Sudamérica, y a quien le dolía marchar, le dediqué una breve poesía, en estos términos:

«Decirte en dos palabras una cosa,
cuando vas a partir:
¡Sigue! Después será una cosa tan hermosa
morir !»

Y para mí mismo, en la depresión de un verano caluroso, escribí:

«¡Señor !» este cansancio tan terrible que yo siento
¿qué será?
¿será que estoy muy cerca de la muerte ya?»

Junto a la idea de la muerte estaba una experiencia de vacío. Una honda desilusión.

En la fachada posterior del colegio donde prestaba mis servicios, que miraba hacia el campo abierto, hay una especie de terraza. Desde allí, el paisaje es austero, pero tranquilo. Un camino vecinal que asciende suavemente. A la izquierda, un cementerio quieto con árboles. Al fondo, montañas de no gran altura. La luz dorada del atardecer vestía a este paisaje de belleza, pero también para mí de profunda melancolía. Gran admirador de Antonio Machado, traté de imitarle, de lejos, expresando mi situación en esta poesía:

«Tarde de Mayo dorada
camino del cementerio.
Mi amor y mis pensamientos
nada.
Se los llevaron los vientos
de plata
camino del cementerio.
A mí me dejaron muerto
junto a la senda callada
y se fueron, sin decirme
nada.»

Un superior demasiado puritano, no siempre coherente y, a veces, casi inhumano, me trató con dureza y con casi increíble incompreensión. Este latigazo provocó en mí una reacción saludable. Procuré no dejarme caer en la cólera. Reafirmar mi fe. No cerrarme al amor al prójimo, no obstante la natural reacción de retraimiento.

Creo que llegué a un mayor realismo, a una más tranquila aceptación de aquel horizonte cerrado, en el que entonces vivía.

Al fin de este período de mi noche, lucía o ardía oscuramente la antorcha de la fe. Se lo expresé en un breve poema a un gran amigo —entonces y ahora— que se ordenaba sacerdote aquellos días:

«Dos ángeles en torno.
Dos cirios, verticales
lanzas de paz,
humildes lámparas.
Pan y vino.
Un milagro
lleno de sencillez.
Sobre la tierra,
la palabra vigía
de la Fe.»

Así estaban las cosas, cuando dejé mi trabajo de profesor de colegio, para comenzar mis estudios de teología. Cumplía entonces los 29 años.

3. Levantes de la aurora

El tranquilo clima de los estudios, para mí lleno de interés, fue un sedante, después de los años, internamente atormentados, del colegio.

Leí todas las obras de San Juan de la Cruz, que me causaron una impresión profunda.

Empecé, en un nivel modesto, a encontrar modo de ejercitar una oración contemplativa, de silencio interior, en que sentía la presencia de Dios. Esto constituyó una revolución en mi vida.

Creo que mi esfuerzo de contemplación tenía algo de artificial y de nervioso. Y la muy modesta experiencia de presencia de Dios, algo de inmaduro.

Sin embargo, hay aquí un hito esencial de mi existencia cristiana, porque ese sentimiento de estar con Dios sigue en pie desde hace 30 años. La noche quedó atrás.

Sólo que, desde hace años, más que un «sentimiento», es algo más profundo (creo) y más impalpable. Es como una dimensión de mi existencia.

No hay en mí, desde hace ya años, ninguna preocupación de ser contemplativo.

Mi fe es explícita, y la plegaria a Dios, en la Eucaristía y en otras formas, es algo esencial a mi existencia. Pero he sustituido el esfuerzo sistemático por actuar una oración contemplativa con la lectura de la Biblia, que, en conjunto y en una u otra forma, es para mí palabra de Dios.

Por otra parte, la tendencia moderna, entre los cristianos, a acentuar la dimensión «horizontal» de la existencia más que la dimensión «vertical», también ha influido en mí.

La tendencia del cristianismo vivido hoy no es la fuga del mundo para excavar en la mina de la interioridad, sino la apertura al mundo y a los hombres, para relacionarse en éstos con el Dios escondido.

El eje de la vida cristiana no es hoy la solitaria contemplación, la forma anacorética de estar en el desierto. Hoy, el eje de la vida cristiana es la caridad fraterna (ágape), el amor al prójimo, abierto a todos los hombres.

Si hay que estar en el desierto, no será en solitario, sino en medio de un pueblo entero que camina, como en el Éxodo.

Ciertamente quedan hoy, entre los piadosos e intensamente practicantes, muchos cristianos de tendencia verticalista. Pero la dinámica histórica, la «tasa de incremento», apunta hacia la acentuación de la dimensión horizontal, hacia el abandono de un verticalismo predominante. Esto incluso en cristianos que conservan la fe explícita en la transcendencia y el sentido de la plegaria como dimensión existencial del cristianismo. Yo soy uno de estos cristianos. Pero mis formas de oración se han hecho más sobrias. Y he perdido (o dejado atrás) la preocupación por el «continuo recogimiento».

Esto hace mi (modesta) experiencia de presencia de Dios más impalpable, pero quizá más «existencial».

Es como si el último fondo de mi conciencia fuese un «no estar solo» y un «estar acogido». Pero esta conciencia se revela tan espontánea y tan pacífica, que pienso que esta situación existencial ha echado raíces en la misma subconsciencia. Pero no soy experto en la materia.

La comparación que se me ocurre, para explicarme este mi «estar con Dios», es la de una presencia envolvente de útero materno. Es una atmósfera y una raíz sustentadora, tan compenetrantes la totalidad de la existencia, que no se hacen sentir. Pero yo, que he pasado la noche, sé bien cuán diferente es moverse en la luz de estos «levantes de la aurora».

Evidentemente, esta base de un existencial «estar con Dios», es un humus que da a la plegaria

explícita y a la conciencia explícita y actuada de la fe una densidad nueva y una funcionalidad diversa. Lo más característico es que no es va la plegaria la que sustenta la presencia de Dios, sino la presencia de Dios la que da sentido a la plegaria. Porque la presencia de Dios no es un «sentimiento», sino un «existencial», es decir, una «situación» transcendental de la concreta existencia.

Pero tengo muy clara conciencia de que todo esto es gracia (cháris). No está en mi mano conservarlo. Pero vivo en la esperanza de no perderlo. Porque en el fondo último de esta «presencia de Dios» hay una irrestañable y, por lo mismo, tranquila esperanza.

Quiero terminar aquí con un recuerdo concreto. En julio de 1969, al fin de un viaje a Yugoslavia para dar conferencias a sacerdotes, me detuve un día en Dubrovnik para una visita turística. Era maravilloso el recorrido de la muralla, a pico sobre el mar, con la sugestión de los torreones medievales. Yo gozaba solo del espectáculo, rodeado de parejas de jóvenes, que pululaban por todas partes. Me sentía en comunión de simpatía con aquellos chicos y chicas, que no se dedicaban allí a hacer el amor, sino a gozar del sol, del mar y de la belleza del castillo, pero desde una situación de compañía erótico-amistosa. Yo, por mi parte, giraba mi visita sin ninguna amargura o nostalgia interna de solitario en medio de parejas que viven un momento de dicha. Pero no necesitaba actuar (ascéticamente) la presencia de Dios para no estar solo. Como aquellos jóvenes no se dedicaban allí y entonces a hacer el amor, sino a gozar de la tarde y del espectáculo, y esto en la plenitud personal del estar en compañía (más o menos real y logrado), así yo paseaba «estando en compañía», viviendo esto, sin tener que pensar en ello con una disciplina artificial.

Tal es el horizonte existencial en que se desenvuelve, como vida, mi fe.

4. El Cristo de mi fe

Yo creo en Jesús de Nazaret. En el hombre Jesús que vivió en la historia, que forma parte de la humanidad.

Mi fe es una relación personal con el hombre Jesús, real y concreto como yo.

Pero, por eso mismo, no llego a Jesús a través del conocimiento histórico de Jesús, a través de la ciencia histórica. Porque si llegase así a Jesús, no podría relacionarme con él con una relación personal como es la de mi fe.

Me interesa, me apasiona el estudio histórico de Jesús, el análisis de las fuentes. Los resultados de este estudio me enriquecen. Incluso pueden ser asumidos en la reflexión vivida de mi fe. Pero mi fe no depende de los resultados del estudio histórico. Entre otras cosas, porque estos resultados nunca llegan al grado de certidumbre viva con que mi fe conoce y afirma a Jesús. La certeza de la existencia de Jesús que me da la historia, es completamente distinta de la certeza de realidad compartida que tiene Jesús para mí en la relación interpersonal de la fe.

Por eso el conocimiento histórico no es soporte de la fe ni siquiera en el núcleo centralísimo de la existencia histórica de Jesús, un núcleo de cuya certidumbre histórica no parece se pueda dudar sin extravagancia.

Históricamente, es decir, desde el punto de vista del conocimiento histórico humano y de la ciencia histórica, será siempre un problema abierto hasta dónde se extiende el núcleo rigurosamente histórico que hay detrás de los evangelios sinópticos. Quizá se extiende mucho. Quizá no tanto. Problema abierto.

Pero el empeño en afirmar que es incuestionable que aquel núcleo es muy grande, porque si esto no se afirma, como resultado científicamente histórico, la fe no puede tenerse en pie, a mí me parece que es no entender lo que la fe es. Y quizá no entender tampoco lo que es el estudio histórico.

Yo creo en Jesús de Nazaret. Y la fe en este Jesús existente es una revelación que al Padre le plugo hacer en mí. Creo que cualquier fe genuina, sabiéndolo o no, tiene analogía con aquella misteriosa fe de Pablo.

La fe en Jesús es una relación interpersonal siempre más radical que cualquier proposición intelectual referente a Jesús.

Pero en la fe en Jesús hay una apreciación de Jesús, una apreciación rigurosamente única, incomparable. Jesús es concretamente hombre y es a la vez inconmensurable. Misterio abierto, pero en el cual yo entro por la fe más que podría entrar en cualquier prójimo fenoménicamente conviviente: madre, padre, amada, amigo.

Las afirmaciones que me hago a mí mismo (y que puedo hacer a los otros) para «explicar» mi fe se sustentan siempre en esa radical «apreciación» de Jesús, que es la relación misma de fe «en» Jesús, y que es siempre más que la expresión conceptual. La expresión conceptual se hace, como un balbuceo, en el interior de la relación interpersonal (apreciativa) que es la fe «en» Jesús.

Es así como entiendo la siguiente profesión de mi fe en Jesús:

Creo que Jesús es el unguido del Padre (el Cristo), el enviado (Mesías).

Creo que Jesús es el redentor de los hombres, en quien está la salvación del mundo.

Creo que Jesús murió y resucitó. Su muerte (asumida en plenitud de amor al Padre y a los hombres) y su resurrección son una victoria sobre nuestro pecado y sobre la muerte. El «cómo», el «cuándo» (o proceso de «cuándo») y el «por qué» de esta victoria son inconmensurablemente misteriosos.

riosos. Como misteriosa es la realidad de que la muerte y la resurrección de Cristo son una «reconciliación» de los hombres con los hombres y con el Padre.

Creo que Jesús es el Hijo de Dios. Y creo que eso es realidad con una propiedad tal, que constituye un misterio insondable. No se puede analizar conceptualmente. Se pueden sólo vislumbrar profundidades incomprensibles de preexistencia, de glorificación, de prospectiva final de plenitud, pero sin poder llegar (casi) ni al balbuceo de proposiciones que puedan de veras retener un «sentido».

Creo que Jesús, por su resurrección, ha recibido poder para enviar sobre los hombres el Espíritu vivificante, de junto al Padre.

Creo que Jesús fue enviado por Dios «nacido de mujer» en condición verdaderamente humana, y que éste es un elemento del misterio de salvación.

Creo que Jesús da a los creyentes su cuerpo y su sangre en el pan y el vino de la Eucaristía. Esto es tan verdad, que, por eso mismo, es incomprensible. Se puede creer y puede ser vivido. Pero todo intento de conceptualización analítica, y quizá más todavía si es polémica, nos aleja de la posibilidad de captación existencial, que es la vía de acceso.

Creo que Jesucristo es el Señor y es «Señor de la historia» y que ésta es una dimensión constitutiva del misterio de su resurrección.

Este último enunciado será objeto de reflexión ulterior.

Sobre los otros enunciados, debo añadir aún una palabra.

Para muchos cristianos modernos es difícil admitir la realidad de la resurrección. Surge así una tendencia a desmitologizar el contenido de la fe en la resurrección, en el sentido de superar el escándalo de una afirmación realista de la resurrección, para reducirla, como contenido de fe, a la categoría de «valor» existencial, que es real en la conciencia del creyente.

No trato aquí de polemizar, ni menos de condenar. Entre otras razones porque tropezamos con dificultades casi insuperables de lenguaje. Por eso sólo me he atrevido a hablar de «tendencia». De todos modos, para lo que me sirve esa tendencia (real o hipotética) es para tratar de esclarecer cómo vivo yo mi fe en este punto.

Yo afirmo la resurrección con un realismo que hace la afirmación «escandalosa» y «loca». No rehúyo el escándalo y la locura de mi fe. Pero insisto en su carácter místico. El contenido de lo que afirmo en mi fe es rigurosamente inimaginable. No cabe en entendimiento humano. Mi afirmación firmísima es como un dedo que apunta, como una flecha que se pierde de vista en la noche y la sentimos dar en un blanco que no puede distinguirse.

Más aún. La fe en la resurrección es una fe-esperanza. (En el plano en que estoy reflexionando sobre mi «fe en Cristo», fe-caridad-esperanza son inseparables). En esta fe-esperanza en la resurrección, el polo existencial de captación del misterio por el creyente es la esperanza, más que la fe.

Es la resurrección nuestra la que es objeto de esperanza. Y Jesús es la garantía cierta de esa esperanza. Por Jesús la esperanza de nuestra resurrección viene afirmada (vívida) como esperanza firme y «no ilusoria». Esta realidad de nuestra esperanza incluye el hecho (impensable) de la resurrección: la de Jesús como primicias; y la nuestra como plenitud que ha de realizarse.

Existencialmente, a la afirmación más intelectual de la resurrección hay que llegar a través de la esperanza (más vital).

La resurrección no es un problema de conocimiento sino de vida. Al problema de vida responde la esperanza. Y es Cristo Jesús nuestra esperanza. Pero, por eso, nuestra esperanza no es ilusoria. Es real. Y, a través de ella, conocemos (en fe) la realidad de la resurrección.

En la «fe en Jesús» es vivida la fe-esperanza de la resurrección (de Jesús y nuestra). Las apariciones pascuales les dieron a los discípulos la esperanza. Una esperanza que contiene y decanta un poso

de fe. Porque es esperanza «consistente».

Según la bellísima expresión de la Carta a los Hebreos, la esperanza es el ancla que penetra más allá del velo, hasta el misterio adonde Jesús entró por nosotros. Y nuestra alma está agarrada a esa ánora de esperanza (Hebreos 6, 19-20).

II. DESCUBRIMIENTO DE LA RELIGION VERDADERA

1. Crisis de conciencia

En 1947 comencé a enseñar Ética en la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús, en Madrid. En mis cursos tenía que ocuparme de los problemas fundamentales de la ética social, el trabajo, el dominio de los bienes materiales, los principios de la ética política interna e internacional.

Los condicionamientos ideológicos que recibía como español oriundo de la burguesía católica, como sacerdote y miembro de la Compañía de Jesús, eran claramente (y duramente) conservadores.

No obstante, una cierta sinceridad me hacía interpretar las tesis de la llamada doctrina social católica (Encíclicas de León XIII y Pío XI y discursos de Pío XII), en sentido relativamente abierto.

Pero había una especie de irrealismo en mi visión de aquellos problemas sociales. Porque, a pesar de que las tesis que yo defendía eran todavía demasiado conservadoras, esas mismas tesis, entendidas en una dimensión de concretez realista y de comprensión vital, tenían que conducirme a una actitud crítica y, en una u otra forma, militante, respecto a la sociedad capitalista y a la significación histórica que ha tenido y continúa teniendo la Iglesia Católica, particularmente en los últimos 150 años.

Este paso, de una visión abstracta a una comprensión concreta, lo di en Alemania, durante el otoño de 1955. Después de ocho años de intensa actividad como profesor, seis meses de alejamiento de España y de total libertad para reflexionar en soledad produjeron una especie de decantación, que me hizo ver en su dureza y urgencia concretas los problemas que había examinado abstractamente, como un sueño.

Entonces nació en mí una conciencia, que se ha hecho más lúcida y más viva a través de los años. Me sentí envuelto en una serie de responsabilidades colectivas, por acción o por omisión. Y lo que era más desgarrador, envuelto como católico, como sacerdote, como jesuita. Nació en mí la exigencia de estar realmente por la justicia y contra la injusticia, contra la opresión y en favor de la verdadera libertad de todos, en primer lugar de los más injustamente oprimidos. Nació en mí la necesidad de conciencia de «oponerme» dentro de la Iglesia y de la sociedad a la que pertenecía.

Comenzó aquí una tarea, en que creo haber hecho algo, pero sé que he hecho demasiado poco.

El punto de partida de mi *éxodo* (de caminar por el desierto en busca de la tierra de promisión), se puede colocar en una conferencia pública, pronunciada en la Cámara de Comercio, de Madrid, el 5 de abril de 1956, ante un público de la burguesía católica. El tema de la conferencia era: «Los católicos españoles frente al problema del salario». La conferencia empezó con un planteamiento de la cuestión en los términos siguientes:

- 1) En España gozamos de una aparente tranquilidad social, que no se apoya en sólido equilibrio, sino más bien en el poder político; y debajo de esa tranquilidad hay un profundo descontento y sorda hostilidad de los obreros, en gran parte justificada.
- 2) La malquerencia del obrero se refiere también a la Iglesia, aunque tal vez no en primer término.
- 3) Los salarios legales son en gran parte injustos en principio, por excesivamente bajos, sin que la subida recientemente decretada cambie sustancialmente este estado de cosas.
- 4) De una manera muy general, los empresarios no hacen problema de si deben dar una retribución superior al salario legal; se contentan con éste, sin que hayan faltado casos de fraude en el cumplimiento de las leyes.
- 5) El conjunto, el modo de proceder de las instituciones eclesiásticas no ha sido distinto en este punto (demos por supuesto que sin incurrir en fraudes de la ley). Por lo menos la Iglesia no ha dado la sensación de proceder de un modo distinto de la clase patronal en general.
- 6) Al obrero español, que es con frecuencia poco culto y falto de formas (aquí hay

que preguntarse, no obstante, sobre quién carga la responsabilidad de este estado de cosas), al obrero español se le trata muy comúnmente como a un ser inferior, no se le guardan las formas de consideración personal normales. Con esto se conculcan deberes ético-sociales fundamentales, sin que se puedan aducir en este caso, como en el caso de la remuneración económica, razones de imposibilidad. 7) El obrero español no tiene realmente medio efectivo para llevar adelante sus derechos en el establecimiento de las bases de trabajo, teniendo que estar pasivamente a lo que haga de él la más o menos eficaz buena voluntad del gobierno. 8) En los últimos veinte años, el catolicismo español, en conjunto y considerado en sus diversos estamentos, más bien ha guardado silencio acerca de estos problemas, probablemente por tratarse de una cuestión espinosa y desagradable para casi todos, menos para los obreros, para quienes resulta vital que la cuestión se plantee en serio.

Hoy, este planteamiento resulta tímido. Pero en 1956 hablar así constituyó una fuerte novedad, para mí mismo y para los demás. El texto de la conferencia fue enviado a todos los obispos y a otras personalidades.

El mismo año 1956 se celebró en Madrid un Congreso nacional de perfección y apostolado. Un Congreso de sacerdotes y religiosas. La comisión organizadora solicitó de mí una comunicación sobre el tema «Aspecto social del voto de pobreza». Yo redacté unas cuartillas, de las que se hizo mención en el Congreso. Pero luego no quisieron incluirlas en las actas.

Mi texto era el siguiente:

Tradicionalmente se ha visto, con razón, el fundamento evangélico del voto de pobreza en aquellas palabras de Cristo: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto poseses y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y vuelto acá, sígueme» (Mt. 19, 21).

Hoy el mayor problema quizá que tiene planteado la Iglesia Católica es el de su ausencia de las masas populares, particularmente de las trabajadoras. De esto se ha hecho eco la suprema jerarquía de la misma Iglesia. De una manera no poco extensa, estas masas populares ven a la Iglesia como algo ajeno, perteneciente al mundo burgués, que ellas consideran, no sin grandes fundamentos, como un mundo extraño y enfrente.

Se trata de volver a ganar para Cristo este mundo popular, que es en particular modo el mundo de los que están trabajados y cargados, a los que se dirige la invitación del Corazón de Cristo.

En el presente orden de Providencia, la Teología de la Redención está articulada con una Teología de Encarnación. Cristo para redimirnos se encarnó en la Humanidad. Sin encarnación no hay redención. Lo mismo ocurre en la vida de la Iglesia en el apostolado.

Pero sucede que, particularmente entre nosotros, la Iglesia, que en estos últimos años ha multiplicado notablemente sus obras de apostolado entre las clases humildes, obras encaminadas a desarrollar la obra de la Redención, apenas ha conseguido, en cambio, realizaciones de *encarnación* en esas mismas clases humildes.

Una parroquia de suburbios, una escuela profesional, una obra de asistencia en los barrios obreros, resultan con frecuencia, si no me equivoco, obras *de* un mundo distinto al mundo obrero, establecidas *para* el bien de ese mundo obrero; los hombres del suburbio ven entre ellos esas obras católicas, como algo proveniente de otra esfera social que viene a trabajar para ellos. Los sujetos que realizan esas obras (sacerdotes, médicos, profesores, etc.) no son colateralmente vecinos, compañeros, consortes, participantes desde dentro de una misma suerte. Son hombres de otro mundo, de otra clase, de otra *civitas*, que vienen a socorrer, aunque sea acampando para ello permanentemente entre los protegidos. No quiero decir que todas nuestras realizaciones se mantengan en este tipo. Pero sí creo que, hoy por hoy, la tónica entre nosotros es así.

El comunismo, en cambio, trabaja constitutivamente con un sistema de células que realiza plenariamente el sistema de encarnación. El comunismo se presenta radical y universalmente como un movimiento *de* los obreros, *de* las masas populares, y *para* ellas. El comunismo no tiene, evidentemente, un apoyo en las clases burguesas. Frente a ellas, sale del mundo obrero y vive en él. Mejor dicho, es creado originariamente por intelectuales, propagandistas, etc., encarnados en el mundo obrero y viviendo de él.

Mientras el duelo entre catolicismo y comunismo esté planteado con estos supuestos sociológicos, el catolicismo no podrá reportar el triunfo de una manera sustantiva. Esto lo hace patente en particular la experiencia de la Iglesia española de los últimos veinte años. Realizaciones, como la J. O. C., que han conseguido avances decisivos en orden a la redención católica del mundo obrero, han sido posibles porque han conseguido resolver plenamente el problema de la encarnación. Estando nuestra masa popular todavía mucho menos descristianizada

que la de otros países, no hemos logrado nosotros realizaciones eficientes, porque estamos muy atrasados en la solución de este problema de la encarnación. Desde este punto de vista, sería difícil eludir la calificación de predominantemente burguesa con respecto a la Iglesia española.

Una gran parte de las milicias del clero español proviene de las clases más populares. Y, sin embargo, el proceso de intususcepción arranca a estos elementos de su mundo originario y los incardina en un mundo eclesiástico, que socialmente resulta ajeno al mundo proletario y avanzada del mundo burgués hacia él.

Desde el punto de vista apostólico, esta situación es comprometida y denuncia un grave problema.

Llegados a este punto, ocurre preguntar: siendo los institutos religiosos los que institucionalmente y como estado profesan dentro de la Iglesia la pobreza ¿no parecería reservado a ellos realizar de una manera institucional y estable el proceso de encarnación de la Iglesia en el mundo de los pobres? He ahí la cuestión. De hecho no ocurre así. No ignoro que otros institutos religiosos distintos de aquel a que yo pertenezco tienen, sin duda, un carácter más popular y están existencial y sociológicamente más en el pueblo. Con todo, no tengo la impresión de que en España lleguen a ser efectivamente realizaciones suficientes de encarnación. Por lo demás, el número de institutos religiosos, masculinos y femeninos, en especial docentes, exclusivamente encarnados en el mundo burgués y que pretenden en el mundo proletario una labor de redención sin previa encarnación, es suficientemente numeroso para poderlo plantear como problema. De ahí también la dolorosa tendencia, todavía demasiado real entre nosotros, de dar al trabajo con los humildes un carácter inequívocamente apéndice dentro de la organización de la labor apostólica.

Volvamos al momento originario evangélico del estado de perfección: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto posees y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y, vuelto acá, sígueme». Todo el mecanismo de pobreza que ahí se pone en juego, está, a mi juicio, entera y eficazmente orientado hacia la encarnación del apóstol en el mundo de los pobres. Primero reparte sus bienes entre los pobres, quedándose él destituido de ellos. Después va a seguir a Cristo, que, en su vida mortal, estaba inequívocamente *encarnado* en los humildes, sin estar por ello cerrado al contacto con los otros estamentos. Sus discípulos son en primer término los pescadores. En Cafarnaúm, su casa es la de Pedro. Su contacto con los samaritanos, después de la conversión del brocal del pozo, sociológicamente, delata una inequívoca *encarnación* en lo popular. El mundo burgués de la sinagoga — escribas y fariseos, con mayor razón saduceos— lo considera sociológicamente ajeno. Un pasaje de Lucas, el evangelista psicólogo, lo delata con singular penetración. Había expuesto Cristo la parábola del mayordomo infiel, exhortando con ella a la limosna. Y terminó diciendo: «No podéis servir a Dios y al dinero». E inmediatamente añade la narración: «Oían todas estas cosas los fariseos, que eran amigos del dinero, y hacían mofa de él» (Lc. 16, 1-14).

El contenido psicológico del pasaje no deja lugar a dudas. Porque Cristo era *de* los pobres, los fariseos, de actitud burguesa, se ríen de los entusiasmos parenéticos del Maestro en pro de la pobreza y del desprendimiento. Su mofa tiene el sentido del «están verdes» de la zorra en la fábula. Por lo demás, San Pablo testimonia que el cristianismo, en sus orígenes, sin caer en clasismo alguno, estaba encarnado en los pobres: «Porque mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados. Que no hay entre vosotros muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles; antes lo necio del mundo se escogió Dios, para confundir a los sabios; y lo débil del mundo se escogió Dios, para confundir lo fuerte; y lo vil del mundo y lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es; a fin de que no se gloríe mortal alguno en el acatamiento de Dios» (1 Cor. 1, 26-29).

Todo esto nos plantea un problema. Analicemos un caso que es real. Un joven rico de nuestros días va, y vende lo que tiene, dándolo a los pobres bajo la forma de una cesión a la propia institución a la que pertenece. Después va a seguir a Cristo mediante su incorporación en esa misma institución. El instituto religioso de que se trata está sociológicamente *encarnado* en estamentos burgueses, dentro de los cuales la institución religiosa y sus miembros realizan una vida de pobreza mediante la moderación en el tenor de vida —que, sin embargo, está más dentro de moldes burgueses que proletarios— y muy especialmente mediante la absoluta dependencia en el uso de los bienes, que pertenecen a la comunidad y no a los miembros. Con las imperfecciones de realización que puede haber en la práctica, es indudable que los aspectos jurídico y ascético de la pobreza evangélica quedan aquí sustancialmente a salvo.

En religiosos eminentes, quedan no infrecuentemente cumplidos en un grado excepcional de perfección. En cambio, en el aspecto sociológico y existencial de la pobreza evangélica si comparamos la realización moderna (que hemos tipificado, llevándola al extremo, dentro de los límites de una vida religiosa no relajada) con la realización originaria, vemos que hay una evolución radicalmente sustantiva. Esto no ocurría, por poner un ejemplo, en los orígenes del franciscanismo, planteándose así un inequívoco problema apostólico y de testimonio, ya que el seguimiento de Cristo es el seguimiento de un Mesías a quien pertenece constitutivamente, y como distintivo, precisamente la evangelización de los pobres, y por otra parte, como hemos sentado al principio, no hay evangelización redentora eficaz sin una *encarnación* suficiente.

Pero otro aspecto de la cuestión es la irradiación del aspecto sociológico y existencial sobre el aspecto ascético. Una pobreza religiosa llevada hasta el heroísmo en el interior de una vida de comunidad *encarnada* en estamentos burgueses y sin proyección social suficiente, es difícil que llegue a constituir una mística para el religioso en la época contemporánea. Y esto no depende sólo de un mayor sentido social, naturalmente ínsito a las nuevas generaciones, sino de un sentido social sobrenatural, inequívocamente impartido por el Espíritu Santo a la Iglesia contemporánea. El eterno soplo del Espíritu empuja hoy más explícitamente en la dirección del dogma del Cristo total (Cristo en su Cuerpo Místico) y de las exigencias de la caridad. Desde este punto de vista, creemos que el único camino para lograr un nivel de práctica de la pobreza evangélica en el interior de los institutos religiosos que sea realmente satisfactorio, se encontrará haciendo efectiva, inmediata y visible la proyección social de la pobreza religiosa.

Lo mismo podría decirse de la abnegación y mortificación corporal, siempre en peligro en nuestra época de tan desarrollada técnica, y tan fundamentalmente ligada con la práctica de la vida en pobreza.

Para terminar este breve esbozo de una problemática que invita a ser profundizada, ofrecemos dos soluciones y dos posibles prácticas.

En primer lugar, la posible proyección social del voto de pobreza en el plano de las relaciones laborales de las instituciones religiosas con sus empleados y trabajadores. Que los empleados y trabajadores que trabajan para una comunidad religiosa tengan un nivel de vida inferior al de los miembros de la comunidad religiosa, nos parece fuera de un recto espíritu de la pobreza evangélica. En este hecho, tan frecuente entre nosotros, hay a mi juicio una relajación y una desviación del espíritu. ¿Por qué no decidimos a ser evangélicos en este punto, objeto de nuestra responsabilidad inmediata, desde ahora mismo? Si para esto tenemos que sacrificar una parte de nuestro nivel de vida, quizá ya modesto, ello implicaría un factor de *encarnación* en los pobres de insospechado alcance, no sólo en razón de una dinámica causal de orden natural sociológico, sino en razón de una dialéctica sobrenatural. Creemos que planteando los problemas con sinceridad, los súbditos de nuestras comunidades religiosas serían capaces, dentro de esta impostación del problema, de mayores sacrificios de lo que pensamos. Y el valor de testimonio de una sistemática actitud de los institutos religiosos en el sentido indicado, sería quizá nada menos que un principio de salvación del porvenir, tan gravemente comprometido, de la Iglesia en España. Cabría incluso abrir un cauce a la espontánea generosidad de los súbditos dentro de cada comunidad, ofreciéndoles la posibilidad de hacer renunciamentos dirigidos inmediatamente a la consecución de las metas sociales indicadas. Esto podría dar más suavidad a la puesta en marcha de una evolución que nos parece inexcusable, y posiblemente de más alcance de lo que en principio se pensaría.

Otra solución viable, para ser sumada a la anterior: que los institutos religiosos apostólicos y de beneficencia multipliquen puestos de trabajo montados en un plano de *encarnación*, es decir, compartiendo el nivel de vida, la localización, el estilo de vivienda, etc., de los pobres entre quienes trabajan. Sobre esta base, se trataría, al lado del trabajo apostólico, de crear relaciones colaterales de amistad, mutua comprensión, mutuo conocimiento, confianza y simpatía. Los religiosos tenemos con frecuencia relaciones de amistad con personas de estamentos burgueses más o menos elevados. Mucho menos con personas de estamentos más populares. Los pobres evangélicos tienen hoy mucho más difícilmente por amigos a un mendigo, que a un banquero. Esto no tiene que ser así necesariamente, y no lo sería si tuviésemos un volumen sustantivo, dentro del apostolado religioso, de establecimientos de trabajo constituidos en régimen inequívoco de *encarnación*. Conozco de cerca un ensayo muy embrionario y de ninguna manera perfecto, pero suficientemente revelador y expresivo, como experiencia, de este tipo de trabajo: el hogar-capilla de Nuestra Señora del Pozo, abierto por el Padre José María de Llanos, S. J., con autorización de sus superiores religiosos y eclesiásticos, en el barrio Pozo del Tío Raimundo (Puente de Vallecas). Lo cito exclusivamente a título de concreción expresiva de mi propio pensamiento.

Esta multiplicación, en serio y sin carácter apéndice, sino sustantivo, de obras entre los pobres en régimen de *encarnación*, había de tener como complemento la vigorización de los vínculos de solidaridad, caridad y unidad entre los distintos puestos de trabajo de una misma institución religiosa (naturalmente también de las diversas instituciones religiosas y sacerdotales). De esta manera, los centros y puestos de trabajo de las instituciones religiosas situados sociológicamente en el interior de estamentos burgueses se beneficiarían de su unidad vital con obras *encarnadas* en estamentos populares. Así, de una manera efectiva, habría una revitalización de la pobreza religiosa entre nosotros, como ascética, como mística, como instrumento de progreso social cristiano, y como condición posibilitadora de un apostolado fecundo y de un contacto redentor de la Iglesia con aquellos pobres que *deben ser evangelizados*.

Este escrito, releído por mí ahora, a 16 años de distancia, se me presenta en algunos puntos ingeniosos y con ciertas carencias de análisis más profundo. No obstante, en lo sustancial, lo encuentro

válido. Ha sido una de las bases de mi ulterior reflexión existencial en busca de la religión verdadera.

En vista de que los organizadores de aquel Congreso lo habían excluido de las actas, un amigo mío lo hizo publicar en alemán, en la revista *Orientierung*, de Zurich, el 31 de agosto de 1959.

Algún tiempo después, recibí desde Suecia una carta de un jesuita alemán, que habitaba en Suecia, trabajando en la misión católica de aquel país. El jesuita, para mí desconocido, me comunicaba en su carta que había leído mi trabajo y que estaba totalmente de acuerdo con sus puntos de vista. Que le parecía un problema esencial. Y terminaba preguntándome, al parecer sin ironía, si en el Vaticano los cardenales empezaban al fin a orientarse en el sentido apuntado por mí en mi artículo.

El texto español fue publicado en abril de 1961 por la revista de los Padres Agustinos *Religión y cultura*.

2. Presiones sociales

En la España y en la Compañía de Jesús de los años cincuenta y de los primeros años de la década siguiente, el trabajo de una conciencia que se había despertado al análisis crítico del catolicismo y de la situación religiosa española concretamente, se veía oprimido por obstáculos estructurales de la misma institución religiosa.

En el verano de 1961, la publicación de la novela de José María Gironella, *Un millón de muertos*, suscitó polémicas que hoy nos parecen imposibles, pero que fueron vivísimas.

El novelista había pretendido tratar el tema de la guerra civil española con imparcialidad y con sentido primario de la tragedia humana de la guerra civil, sin ceder a especie alguna de maniqueísmo.

Representantes de la derecha reaccionaria atacaron a Gironella, precisamente porque no aceptaba la visión maniquea de la guerra civil española.

El Padre José M. de Llanos escribió un artículo sereno en defensa de la novela, agradeciendo al novelista lo que nos ayudaba a reflexionar sobre nuestro pasado, liberados de mitos inhumanos.

Estaba yo en Madrid aquellos días e intenté publicar un artículo periodístico apoyando la tesis de Llanos. Pero el artículo no pudo ser publicado, porque el superior lo impidió.

Y, sin embargo, el artículo estaba escrito en términos de moderación quizá excesiva, pero buscada, para evitar todo terreno de polémica política, haciendo un llamamiento a la pura conciencia cristiana. Pero la situación de la conciencia cristiana en el Madrid de 1961 se reveló lamentable.

Quiero transcribir aquí aquel artículo inédito, porque es un elemento de comprensión de mi propia evolución espiritual. Pero mi estado de conciencia hoy es más decidido y creo que más clarividente que en julio de 1961. He aquí el artículo, cuyo título era: «Por encima de toda consideración política terrena»:

La obra de José María Gironella «Un millón de muertos» ha dado lugar a múltiples comentarios, unos adversos, otros favorables. Tampoco han faltado comentarios de comentarios. Alguno de los comentaristas contrario a la novela y a sus defensores aduce palabras de Pío XII, con las que pretende descalificar las actitudes distintas de la suya. Esto podría dar lugar a malas inteligencias. Porque no pocos católicos se sintieron hondamente aliviados al leer algunos comentarios favorables a la obra de Gironella, que ciertamente estaban escritos, en mi opinión, con ejemplar espíritu evangélico. Estos católicos podrían ahora pensar que el gran Papa Pío XII está en contra de la actitud que a ellos les satisfizo. De ahí se derivarían, tal vez, penosas tentaciones, que es deber nuestro ayudar a disipar, ya que realmente carecen de fundamento.

Las palabras «por encima de toda consideración política terrena», que sirven de título al presente artículo, están tomadas del discurso pronunciado por Pío XI en los primeros tiempos del conflicto bélico español (14 de setiembre de 1936). Al terminar la guerra civil, el 16 de abril de 1969, Pío XII pronunció un radiomensaje, al que pertenece la importante afirmación siguiente: «El sano pueblo español, con las dos notas características de su nobilísimo espíritu, que son la generosidad y la franqueza, se alzó decidido en defensa de los ideales de fe y civilización cristianas... y, ayudado de Dios, ...supo resistir el empuje de los que, engañados con lo que creían un ideal humanitario de exaltación del humilde, en realidad no luchaban sino en provecho del ateísmo». Ambos discursos, el de Pío XI y el de Pío XII, son exhortaciones pastorales (de condolencia el primero, de congratulación el segundo), que no pretenden decidir cuestiones doctrinales y dejan en pie la libertad de juicio de los católicos sobre un suceso histórico muy complejo, preñado de aspectos políticos terrenos, quizá en parte contradictorios.

Por lo demás, la actitud personal de Pío XI y Pío XII está llena de admirable equilibrio. Ambos afirman sin ambages que se desencadenó en España una persecución religiosa de extraordinaria virulencia (en cuya raíz había ideologías anticristianas y acción de fuerzas disolventes) y que existió un elevadísimo número de víctimas (sacerdotes, religiosos y seglares) sacrificados por odio a la religión, a quien Dios concedió la gracia martirial de morir noble y religiosamente. No creo que esto lo niegue ni lo disimule Gironella. Menos aún los religiosos que han comentado favorablemente su novela. Pero esto no prejuzga nada sobre el volumen de responsabilidades de

unos y otros en aquella cadena de factores que desembocaron en la catástrofe de la guerra civil.

Digna de meditarse es la afirmación de Pío XII de que, los que en definitiva luchaban en provecho del ateísmo, lo hacían «engañados por lo que creían un ideal humanitario de exaltación del humilde». Bien claramente reconoce allí el gran Papa que en las filas de los adversarios había hombres de originaria buena fe. ¿Por qué se engañaron? ¿Fue de ellos toda la culpa, ni siquiera la mayor culpa? Sólo Dios dará el juicio definitivo en su día. Hermosa y cristiana es, en tanto, la posición de Pío XI: «No podemos dudar un solo instante lo que debemos hacer ; amarles con un amor especial hecho de compasión y misericordia; amarles y orar por ellos, a fin de que la serena visión de la verdad vuelva a su espíritu y para que su corazón se abra de nuevo al deseo y a la fraternal conquista del verdadero bien».

A veinticinco años de distancia, creo yo que podemos ampliar muy humildemente la oración que se proponía el Papa Pío XII. Rogar por nosotros mismos, para que nuestro corazón se abra de veras a ese deseo y esa conquista fraternal del verdadero bien.

Mucho se ha discutido el empeño de Gironella por presentar la guerra civil como un mal tremendo, que debemos recordar doloridamente. Duramente se ha criticado la apreciación favorable de este aspecto de la novela por parte de algún comentarista. Respeto los diversos puntos de vista, pero encuentro esclarecedoras estas emocionadas y certeras palabras de Pío XI: «Y sobre este tumulto y esta violencia sin freno, a través de los incendios y de las carnicerías, una voz da al mundo la noticia de la guerra civil entre hijos del mismo país, del mismo pueblo, de la misma patria. ¡Dios mío! La guerra es siempre, aun en hipótesis, triste, terrible e inhumana. El hombre busca al hombre para matarle, para matar al mayor número posible de semejantes, para hacerles daño con los medios cada vez más mortíferos. Se ha dicho que la sangre vertida por un hermano era sangre para todos los siglos».

Dios nos libre de tan terribles rencores seculares.

3. Conciencia cristiana y marxismo

Para mí estudiar con una cierta atención a Marx y al marxismo-leninismo fue una necesidad profesional.

No he llegado a ser un experto en marxismo, pero sí tengo algún conocimiento y mi reflexión cristiana ha sido ayudada por él.

El estudio de Marx me llevó al estudio de la «dialéctica del amo y el esclavo», de la Fenomenología del Espíritu, de Hegel. Este estudio y la consideración de la inversión hecha por Marx de esta dialéctica de Hegel, pasando de una pretendida justificación dialéctica de la esclavitud a una justificación dialéctica de la liberación, me hicieron pensar profundamente.

A la luz de las posiciones contrapuestas de Hegel y de Marx, yo repensé lo que se puede llamar la esencia del cristianismo como vida vivida, en la historia y en la sociedad humanas.

Pero esto me ha llevado a constatar que el cristianismo como vida vivida está inédito. Que los cristianos existentes en la historia no viven el cristianismo. Y que el análisis que hace Carlos Marx de la religión como «opio del pueblo», obstáculo estructural a la liberación del hombre, «ideología» sustentada y sustentante de una situación social de opresión e injusticia estructurales (de fuerte dimensión económica), vale en un enorme porcentaje (digamos al ochenta por ciento), de la religión que los cristianos vivimos como cristianismo, y que es en realidad otras muchas cosas.

Todo esto ha tenido un enorme peso en la maduración de la fe, tal como hoy la vivo.

Un primer resultado de mis reflexiones sobre Hegel, Marx y el cristianismo fue una comunicación presentada en Madrid a una Semana de Filosofía, hacia el fin de la década de los años cincuenta. El texto de mi comunicación fue publicado en la *Revista de Filosofía*, de Madrid, con fecha enero-marzo 1962.

Para explicar la maduración de mi conciencia, este breve texto es fundamental, no como punto de llegada, sino más bien de partida. Por eso quiero reproducirlo aquí. La comunicación lleva por título: «Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana».

Hay una página en la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, que tiene particular actualidad. Es la que describe la dialéctica del «amo» y el «esclavo»¹ (1). Para Hegel el *momento* de independencia que es esencial a la persona en cuanto persona (el «estar en sí» y «ser para sí») sólo puede constituirse en la lucha de dos conciencias contrapuestas. La conciencia se enfrenta con una conciencia ajena, extraña, hostil. Ha de entablarse una lucha, y una lucha a muerte, para que la conciencia alcance su despliegue dialéctico en «autoconciencia», en conciencia personal («en sí» y «para sí»). Esto se realiza mediante la dialéctica del «amo» y del «esclavo». La conciencia humana es en sí misma una dialéctica de naturaleza (contingencia, particularidad, dependencia) y personabilidad (absoluta sustantividad, universalidad del puro «ser para sí»). Para afirmar el *momento* de personabilidad hay que negar dialécticamente el *momento* de naturaleza. Esta negación dialéctica tiene lugar porque, en la lucha de las dos conciencias hostiles, una conciencia es dominadora y la otra es sierva. La conciencia dominadora (el «amo») prefiere la libertad a la vida y está dispuesta a morir. De este modo realiza la negación dialéctica del *momento* de naturaleza y se afirma como «autoconciencia personal», pero sin desaparecer en el empeño, gracias a que la otra conciencia (el «siervo») ha *temido* (radical, «dialécticamente») a la muerte y se ha rendido para salvar su *momento* de naturaleza (su realidad, su ser natural), aceptando la esclavitud para no perecer y evitando así que la lucha a muerte se consumase en negatividad absoluta e inerte, que no cabe en el despliegue constitutivamente dialéctico de la conciencia, que es en última instancia el Espíritu Absoluto. Pero el movimiento dialéctico continúa inexorablemente. La negación antitética representada por la conciencia sierva es superada (*aufgehoben*) en una «mediación» (*Anfhebung*), en que la autoafirmación absoluta del «amo» deviene *alienación* (el amo *depende* del siervo, está esclavizado al esclavo, y por

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* Selbstbewusstsein. A. Herrschaft und Knechtschaft; en la edición de Lasson, pp. 146-150.

otra parte, su disfrute puramente lúdico de la obra del esclavo se resuelve en un máximo de contingente fluidez, de *negatividad*), mientras que la *alienación* del «esclavo» deviene *reafirmación* (reconocimiento) de su *momento* personal, expresado en el *trabajo creador*, por el que el siervo se destaca de la naturaleza y se levanta sobre la contingencia. Esta recíproca *mediación* dialéctica del «amo» y del «esclavo» deviene «reconciliación» (*Versöhnung*) en el reconocimiento mutuo del «amo» y el «esclavo» como personas (reconocimiento en el que cada conciencia se afirma *a sí misma* como persona en la otra).

Para un profano, esta página de Hegel puede parecer puro «juego» filosófico vaciamente abstracto. Nada más lejos de la realidad. El pensamiento de Hegel es, en sí mismo, una continua dialéctica de abstracción y concreción, de extralimitada idealidad conceptual y certera concepción existencial.

Hegel representa vitalmente en sí mismo el espíritu de la genial burguesía que, en los años posteriores a la muerte del filósofo, realizó la revolución capitalista moderna. Su dialéctica del «amo» y el «esclavo», tan abstractas en apariencia, nos da una clave magistral para comprender el *espíritu del capitalismo*, que, por desgracia, no ha sido superado esencialmente en Occidente. La existencia de *clase* radicalmente dominante («amo») y de *clase* sirviente («esclavo») aparece justificada, como una condición esencial sin la que no podrían realizarse los supremos valores del espíritu. Así la injusticia de la esclavitud es disfrazada con la *santidad* del espíritu. Por otra parte, la lucha, la guerra, quedan canonizadas en sí mismas, bajo la forma de «guerra de los caballeros» a costa de los «esclavos». Pero el «esclavo» no podrá nunca alzarse en lucha contra el «amo», porque a él le corresponde la rendición y la servidumbre. Es verdad que Hegel apunta a una *reconciliación*, a un reconocimiento mutuo del «amo» y el «esclavo», como personas. Pero esta reconciliación está lejos de ser *auténtica*. Es un reconocimiento desencarnado y abstracto (inoperante), representado para Hegel en el estoicismo, y que deja en pie las injusticias y las subsiguientes *alienaciones* del «amo» (que aspira a un compromiso que le libre de la contingencia de la rebelión del «esclavo») y asegure su condición dominadora, incompatible con un reconocimiento real y concreto de la *persona* del «esclavo») y del «esclavo» (a quien la «esclavización» impide vivir con autenticidad su obra «creadora», en la que él mismo pudiera «recrearse»). El que en otras épocas históricas, o bien en casos de excepción, hayan podido realizarse relaciones de señores y servidores de muy distinta índole, no quita nada a la realidad de las relaciones creadas por el capitalismo, que tiene su raíz en el *espíritu burgués*, tal como en sus extractos más profundos y secretos nos lo descubre Hegel, ya en 1807.

La significación real y realista de la dialéctica hegeliana del «amo» y del «esclavo» la intuyó Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, publicados en el volumen 3 de la Sección 1 de la edición crítica de las obras de Marx y Engels de Rjazanov².

Marx aceptó el planteamiento dialéctico de Hegel, pero creyó que había que invertir los términos del despliegue dialéctico. El punto de partida no es la lucha, sino el trabajo (pacífico) en que se realiza la unidad del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre. Pero aquí apunta el carácter totalitario de la concepción de Marx. Un carácter que también Marx recibió de Hegel. La unidad del hombre con la naturaleza es ambigua en Marx, porque el *momento* de independencia no queda salvado suficientemente, y la radical originalidad del espíritu es dolorosamente sacrificada. La unión del hombre con el hombre se hace a expensas de la persona real, privada de un destino transcendente, de una auténtica sustantividad personal, de un genuino *momento* de libertad espiritual, y reducida a una absorción en el hombre *genérico*, que Marx concibe como un «general concreto» en versión realista-materialista (en sentido dialéctico), pero que, con respecto a la *persona* de cada hombre, resulta —paradójicamente— una abstracción, a la que son sacrificadas las personas reales (los «hijos del hombre», que son a la vez «hijos de Dios»).

¿Cómo se pasa del *momento* de trabajo (unidad) al *momento* de lucha a muerte? Para Marx se pasa en virtud de una usurpatoria apropiación del fruto del trabajo por parte de los «amos», que está en la entraña de la propiedad capitalista (propiedad privada del capital y *compra* de la fuerza de trabajo), mediante la que el operario es apartado violentamente (desposeído) del fruto natural de su trabajo, que se convierte para él en un instrumento de *alienación*. Esta alienación no puede ser superada (*aufgehoben*) sino mediante la revolución (la «lucha a muerte») que, suprimiendo la *clase opresora*, restaure la unidad originaria, realizando la reconciliación (*Versöhnung*) del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre.

También esta concepción de Marx se revela inadmisibles por su totalitarismo (ligado a toda una concepción materialista - histórica, esencialmente atea) y por su constitutiva *violencia radical* (la lucha a muerte de clases es una «mediación (*Aufhebung*) dialéctica» no sólo inevitable *de facto*, sino constitutivamente, *de iure*; es un *momento constitutivo* de la inmanente dialéctica de la Historia). Sin embargo, una comparación de Marx y Hegel nos revela que la

² Karl Marx und Friedrich Engels: Historisch-Kritische Gesamtausgabe, editada por D. Rjazanov, sec. I, vol. 3 (véanse particularmente pp. 82-94).

fundamentalidad de la «lucha» y el «odio» es más radical en Hegel que en Marx. El *momento* originario de Marx, trabajo pacífico y concorde, es mejor que el de Hegel, hostilidad y «lucha a muerte», no obstante la inflexión totalitaria —inadmisible, ciertamente—, que, por lo demás, afecta igualmente a la concepción de Hegel. En cuanto al ateísmo de Marx (que es un panteísmo materialista-dialéctico) tampoco dista demasiado del monismo idealista de Hegel. Hasta cierto punto, podría decirse que, en comparación con Hegel, Marx queda justificado. Pero sólo en comparación con Hegel, pues, en realidad, el punto de partida de Marx es no ya inadecuado, sino sustantivamente falso.

El verdadero punto de partida, la actitud originaria de la convivencia, que da el sentido radical de la existencia de la persona humana nos viene indicada en uno de los monumentos primigenios del espíritu humano, que es, a la vez, para los creyentes, un documento inspirado por Dios. Me refiero al Génesis y, precisamente, a aquella parte del mismo que representa el ciclo más antiguo de tradiciones. Allí encontramos el relato de la formación de Eva y de su encuentro con Adán. Es impresionante la fusión que hay en este relato de infantilidad cultural y de profundidad humana, verdaderamente metafísica en el más noble sentido de la palabra. «No es bueno que el hombre esté solo», dice Yahvé (Gen 2, 18). Por obra de Dios, sobre el hombre cae un profundo sueño. De su costilla es formada una mujer, que Dios lleva a Adán. Y Adán, a quien la teoría de todos los animales de la creación no había logrado conmover, despierta ahora y se reconoce en la mujer, su otro *yo*, su «yo en el otro». Prorrumpo en una exclamación, en que se expresa lo más profundo de su existencia, de su ser personal: «¡Esta vez sí! Aquí está el hueso de mis huesos y la carne de mi carne» (Gen 2, 19-23).

El relato del Génesis nos pone sobre el verdadero camino. El hombre no se constituye adecuadamente en su ser personal sin *el otro*. El hombre duerme. El encuentro en que despierta para reconocerse en el *tú*, es el encuentro del amor. *El otro* no hostil, ni siquiera ajeno, es *mi otro yo*, *mi yo en el otro*. El amor en que el hombre se encuentra a sí mismo en *el otro*, lo destaca a la vez de la naturaleza, lo personaliza. El *yo* y el *tú* («mi tú») están en unidad, pero no en la unidad del hombre genérico, sino en la de la *comunión interpersonal abierta*. Ciertamente, el descubrimiento del *tú*, que es la revelación del *yo*, tiene en el Génesis la forma del más profundo y bello idilio de la literatura universal. Pero el amor conyugal es concreción máximamente radical y originaria de una dialéctica amorosa de *encuentro y reconocimiento*, que está abierta (indefinidamente abierta) a otros estadios de realización, distintos del amoroso-erótico, propio del *eros* conyugal. Indefinida abertura: esta cualidad del amor auténtico, a que el hombre está vocado originariamente, asegura la verdadera universalidad, real y concreta. Es el «universal concreto», que para Hegel y para el mismo Marx quedaba disuelto, alienado en pura abstracción. Sin el amor, en su soledad egoísta, el hombre está *alienado*, sumido en el sopor genesiaco, de que sólo el amor puede arrancarlo.

La afirmación de que el hombre se constituye adecuadamente en su ser personal *mediante* su encuentro amoroso con el *tú*, tiene un valor filosófico riguroso. No significa que el hombre que no ama (auténtica, *interpersonalmente*) no sea, pura y simplemente, persona humana. Lo es, pero no auténtica y plenariamente. Su *personalidad* es inhumana (no se ha «constituido», en rigor). Su personalidad está *alienada*.

El amor no es una actuación accidental de la persona, sino un *acto existencial*, en que la esencia más íntima del hombre queda constituida en plenitud. Sin el amor, la esencia del hombre, en cuanto esencia, no está actuada en plenitud, no realiza su exigencia más íntima, no *es* auténticamente, está *alienada*.

¿Cómo se puede demostrar que, verdaderamente, el destino metafísico, constitutivo del hombre, en cuanto persona, es el amor? Sin duda, no puede demostrarse por una dialéctica abstracta de conceptos. Hay aquí una experiencia radical de carácter existencial y metafísico a la vez: la experiencia en que el amor nos constituye adecuadamente *personas*, nos da una conciencia auténticamente *personal*. Como dice San Agustín, *da amantem, et sentit quod dico... si autem frigidus loquor, nescit quid loquor*³.

El punto de partida no es, pues, la lucha de Hegel ni la unidad naturista de Marx (Adán dormido entre los animales del Edén). El punto de partida es el amor auténtico y abierto, en que la verdadera conciencia personal se constituye. Un amor abierto, que *crece, se multiplica y llena la tierra* (cfr. Gen 1, 28). Sólo este amor hace al trabajo *humano*. El hombre se constituye auténticamente *persona* en el amor. Y, porque el amor es creador, el hombre trabaja *humanamente*, creadoramente. En el Génesis el varón trabaja para la mujer gestante. El punto de partida es la originaria conciliación del amor. La *alienación* del hombre es la negación del amor (una negación que es más radical en el «amo» hegeliano, que en el «proletario» marxista que *odia* al explotador, pues en el odio hay como una forma profana de *reconocimiento* interpersonal, que no se da en el *desconocimiento* existencial absoluto). La *reconciliación* sólo en el amor se logra. Pero no en un amor platonizante, sino en un amor auténticamente *encarnado*: un amor actuoso (aquí se inserta el *momento* del trabajo), realizador de la justicia, porque *reconoce* al *tú* en su plena dignidad de persona, reconociéndose por el amor a sí en *el otro* y *al otro* en sí.

³ San Agustín: *In Iohannis Evangelium*, trac. 26, super verba «nemo potest venire ad me...» (Jn. 6, 44).

He aquí las tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana, propuestas por Hegel, por Marx y por el pensamiento judío-cristiano.

Una última cuestión de excepcional gravedad. Marx, en el punto que hemos estudiado aquí, es una superación de Hegel, que no puede ser superado con Hegel. Hegel representa bien, certeramente, las raíces espirituales del capitalismo decimonónico. Sin duda, el capitalismo actual, en los países democráticos desarrollados económicamente, ha evolucionado no levemente. Pero, cierto, no por una superación de aquellas raíces patentizadas en la dialéctica hegeliana del «amo» y el «esclavo» (por una auténtica *Aufhebung*), sino por un *compromiso* a impulsos de una *lucha de clases* (otra vez Marx tiene aquí más razón que Hegel), lucha que, ciertamente, se ha mostrado más compleja de lo que el «modelo» dialéctico de Marx hacía suponer. En la tensión dialéctica que opone hoy al capitalismo y al comunismo, no hay otra auténtica *mediación* posible que la *reconciliación* en un amor *opere et veritate*, realizador de la justicia. Pero tal vez esté lejano el día de la gran *metanoia*, y el mundo deba ser purgado aún en mayor aflicción. En todo caso, que los verdaderos «hijos de la luz», estén donde estén, trabajen con amor, bajo el signo de la esperanza.

Visto a una docena de dos años de distancia, este escrito me resulta todavía fundamentalmente válido. Significó una etapa muy importante en el proceso de esclarecimiento de mi conciencia cristiana.

Fue la intuición de que el capitalismo no es una mera técnica económica, neutral desde el punto de vista humanista, ni mucho menos una necesidad inscrita en la naturaleza de las cosas, que sería constatada y analizada por «la ciencia», sino resultado de una voluntad de explotación, de una estrategia de explotación, de una violencia opresora, de una estructura de mecanismos de explotación. Esta intuición ha sido para mí irreversible. Le soy deudor de ella a Hegel, que con su genial penetración me descubrió, de una vez para siempre, el entramado íntimo de la aventura del capitalismo burgués y de todas las aventuras de explotación socioeconómica precapitalista.

Fue la comprensión de que hay que decir «no» a la explotación y a las estructuras de explotación. De esta comprensión le soy deudor a Carlos Marx. Porque la mentalidad católica de los años cincuenta más que ayudarme a llegar a esa comprensión, me sirvió de fuerte obstáculo para ello.

Habiendo comprendido que hay que decir «no» a la explotación, no sólo, naturalmente, de palabra, sino con la acción militante, la reflexión cristiana me hizo avanzar por un camino nuevo. Se me planteó en términos insospechados el problema de la religión verdadera y falsa.

Junto a estos aspectos positivos, definitivamente válidos, encuentro hoy, en mi análisis de «Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana», algunas limitaciones, que más tarde he superado.

La primera es una descalificación demasiado simplista y apresurada de Marx por razones filosóficas. Que la filosofía de Marx (inmanentismo materialista) no sea la mía y que, consiguientemente, su antropología no sea la mía, no autoriza a pasar tan rápidamente a una condenación por inevitable totalitarismo.

La acentuación unilateral de que la persona es un producto social no excluye necesariamente, en buen marxismo, la admisión de que el sujeto personal represente dialécticamente un *momento* de originalidad irreductible, que es necesario respetar. Con todo, es cierto que esa acentuación juntamente con la negación de una transcendencia propiamente dicha de la persona humana (la «imagen de Dios» de nosotros, cristianos), entraña un peligro de incidencia en el totalitarismo.

Pero los cristianos, que hemos vivido y seguimos viviendo en nuestra carne toda la cantidad de totalitarismo que es admitido por encima de la proclamada transcendencia (y aun, a veces, cubriéndolo con ello), no debemos insistir demasiado en los peligros de desviación totalitaria de una antropología inmanentista.

El problema de no sucumbir a la tentación de poder totalitario es un problema de todos. Nos debe preocupar muy seriamente. Pero a Marx, que pretende la liberación de todos los oprimidos de

todas las opresiones, no se le puede despachar, sin más, por inevitablemente totalitario. Y, menos que nadie, le podrían despachar los católicos socialmente conservadores, que, sépanlo o no lo sepan, están aceptando la dialéctica del «amo» y el «esclavo».

Otra limitación de mi escrito es la demasiado sumaria descalificación de la lucha de clases, tal como Marx la concibe. En conjunto, Marx (a diferencia de Engels) concibe la dialéctica más como rigurosamente histórica que como quasimetafísica. No se trata, necesariamente, de una violencia radical, sino de una violencia impuesta por la violencia del «amo» y que tiende a suprimir la violencia («sociedad sin clases»). Pero el problema de la violencia del «amo» y de la necesidad de la lucha de clases para suprimirla, es un problema que pertenece a la trama profunda de la historia y es verdaderamente, en la realidad histórica, punto clave. Por eso es una necesidad dialéctica.

Me ha costado siete u ocho años de reflexión esclarecerme a mí mismo estos puntos, librándome de los residuos de antimarxismo ideológico, que me quedaban a causa del influjo de la tradición católica conservadora.

En una conferencia, pronunciada en Oviedo, el 8 de octubre de 1970, dejé fijada mi posición sobre el problema de la lucha de clases:

Algunos pretenderían eludir la cuestión radicalmente, afirmando que, en la moderna sociedad neocapitalista, el concepto de «clase» ha perdido todo sentido. Es verdad que un concepto rígidamente dicotómico de «clase burguesa» y «proletariado» no puede ser mantenido hoy. Pero de aquí a sostener que no hay «clases» y que no hay problema de «discriminación» entre las clases, hay un abismo. Una fuente nada sospechosa de marxismo, el *Staatlexikon* de la editorial Herder, en su sexta edición (vol. 4, 1959, col. 1062 ss.), en el artículo *Klasse*, nos da la siguiente caracterización de «clase» social, llena de actualidad. A diferencia de los «grupos» sociales (que son diferenciaciones, que pueden estar, entre sí, en relación horizontal), las «clases» son estratos (capas) con orden de superioridad e inferioridad social (relación «vertical», de arriba a abajo). La comunidad de clase (y la «condición» de clase) afecta a la familia entera, no sólo al individuo. La diferencia de clase se manifiesta por signos externos de discriminación: no es posible prácticamente el matrimonio y la comensalidad (*connubium et convivium*) entre miembros de diferente clase. Detrás de esto hay todo un sistema de costumbres, concepciones e intereses materiales. La propiedad (el sistema de propiedad) y el privilegio juegan un importante papel en la consolidación de las «clases». (El artículo de *Staatlexikon* está firmado por F. A. Hermens).

No será fácil enumerar las clases y trazar con toda precisión los límites de unas y otras. Las posibilidades de paso de unas clases a otras han podido aumentar algo. Pero el hecho de las «clases», en el sentido descrito, es evidente. Y es evidente que clases de ese tipo suponen una discriminación. (La discriminación racial, en los países plurirraciales, no es más que un caso particular, más inmediatamente visible). Es también evidente que el Concilio Vaticano II, en la Constitución «*Gaudium et Spes*», exige la eliminación de cualquier género de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, sea en campo social, sea en campo cultural, por razón de raza, «condición social», (es decir, «clase»), etc. (G. S. n. 29). Exige a superación de discriminaciones de clase de tipo cultural (n. 60). Exige la superación de discriminaciones de clase en las condiciones de trabajo y remuneración» (n. 66). Exige la superación de discriminaciones de clase de tipo político (n. 75). Considera que las excesivas diferencias económicas constituyen un elemento de «discriminación», («son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana, y también a la paz social e internacionales»: n. 29).

Todo esto pone de relieve el tremendo equívoco de presentar como ideal cristiano la «colaboración de las clases». La colaboración de las clases supone la aceptación de un sistema de clases fuertemente discriminatorias. No. El ideal cristiano es el de una sociedad sin clases. Lo cual no significa una sociedad uniforme, sino una sociedad en que, en vez de «clases», hay sólo «grupos» sociales funcionales, cuyas diferencias no son discriminatorias (se mantienen sustancialmente en una línea horizontal y no se apoyan en el privilegio). Este es un ideal orientador, al que hay que tender con toda seriedad. Aceptar este ideal orientador supone una revolución de estructuras en nuestras sociedades capitalistas burguesas. (En las sociedades socialistas pueden surgir nuevas contradicciones de «clase», que habrá que trabajar para superar. Pero, de hecho, respecto al problema de la eliminación de discriminaciones de clase, a mi juicio, las sociedades socialistas marcan un progreso efectivo. Basta para eso leer una novela tan independiente como «Sección Cáncer», *Rakovij Korpus*, de Soljenitsyn).

Ahora bien, si se ha de procurar, con toda la eficacia posible, pasar de nuestra sociedad (liberal, burguesa, capitalista), de fuerte estructura discriminatoria de clases, a una sociedad que se aproxime al ideal de la sociedad sin clases, ¿podrá esto llevarse a término sin una lucha, no necesariamente armada, pero en todo caso enérgica, en el

plano cultural, civil y social? Y si esta lucha es necesaria, ¿con qué factores sociales de la realidad podemos contar para ella? ¿Con las clases privilegiadas y superiores o con las clases inferiores que sufren la discriminación? Bienvenidos sean todos los elementos que quieran sumarse a una lucha por una sociedad sin clases (sin discriminaciones de clase). Pero, evidentemente, en conjunto, una tal lucha, cuando se plantea en serio, se plantea como lucha de las clases explotadas y dominadas (con todos los que se suman a la lucha de ellas) contra las clases privilegiadas, que, en conjunto, defienden sus privilegios (con cuánta fuerza y violencia lo tenemos ante nuestros ojos).

El gran principio cristiano no es ni la lucha de clases ni la colaboración «interclasista». El principio cristiano es el amor al prójimo, incluso al enemigo, y el empeño por la justicia, porque el amor no hace injusticia (cfr. Romanos 13, 10).

En una sociedad de clases discriminatorias, la lucha de clases (por parte de las clases oprimidas) por superar las discriminaciones e ir a una sociedad sin clases no es contrario al cristianismo. Ciertamente, para el que se guía por el gran principio del amor al prójimo, este principio orientador influye en su misma actitud de lucha. Pero no excluye la actitud de lucha. Todo lo contrario. Porque el principio del amor lleva al empeño por la justicia y al odio hacia los factores estructurales de la injusticia.

Lo que es contrario al cristianismo es la resistencia, por parte de las clases «privilegiadas», al establecimiento de una sociedad sin discriminaciones (de una sociedad sin «clases»).

En la carta de Santiago (1, 9-10) parece indicarse que el rico cristiano, si es de veras cristiano, desea ser despojado de su situación de privilegio social, que, desde el punto de vista del Evangelio, resulta algo negativo. Dice así el texto de Santiago: «El hermano de condición humilde gloriarse en su exaltación; y el rico, en su humillación, porque pasará como flor de hierba: sale el sol con fuerza y seca la hierba 'y su flor cae y se pierde su hermosa apariencia; así también el rico se marchitará en sus caminos». En este texto, parece evidente que la «exaltación» del hermano de condición humilde se refiere a un valor positivo, que tiene .el hecho de ser hombre «de condición humilde» (no «rico», no socialmente «privilegiado»), desde el punto de vista del Evangelio. La «condición humilde», evangélicamente, es una «exaltación». Porque los pobres son objeto de una elección de Dios, como afirma el mismo Santiago en esta carta: «Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman?»

Ahora bien, ¿cuál es la «humillación», de la que el rico ha de «gloriarse», según afirma Santiago? Evidentemente no ha de gloriarse en que, por el hecho de ser rico, está en situación desfavorable, respecto al Evangelio. Sino por la consideración (y la aceptación gozosa), de la caducidad de las riquezas («porque pasarán como flor de hierba»). Por la esperanza de verse «liberado» de las riquezas en razón de la caducidad de las mismas. Parecerá que esto es absurdo. Pero esto es, ni más ni menos, lo que dice el Nuevo Testamento en el texto citado de la carta de Santiago. Esto significa que, en una sociedad clasista, un cristiano auténtico perteneciente a clases superiores, deseará de veras una transformación social hacia una sociedad sin clases, en que su «superioridad» se marchite. Desgraciadamente, pocos ricos cristianos están dispuestos a «gloriarse en su humillación», en el sentido en que Santiago dice que deberían gloriarse.

Queda también en pie, de mi trabajo «Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana», la centralidad y la radicalidad del amor interpersonal abierto, la ágape (no un cerrado egoísmo a dos o en grupo, sino la comunión interpersonal abierta). Sólo que este amor, en que realmente está la «salvación», no debe ser mal entendido, como lo ha sido frecuentemente entre nosotros, los cristianos. No tiene nada que ver con el blando conformismo, que haría inexorablemente de la religión del amor el «opio del pueblo». El amor cristiano, que es el mensaje de Jesús, plantea una dialéctica de amor y justicia, de interacción entre la esfera microsocia de relaciones interpersonales primarias y la esfera macrosocia (política) de solidaridades y responsabilidades a escala de comunidad humana.

A mí Hegel me ha ayudado a comprender a Marx. Marx me ha llevado a redescubrir a Jesucristo y el sentido de su mensaje. Jesús y su mensaje me han hecho caer en la cuenta de que los cristianos no somos cristianos, de que la Iglesia Católica existente en la historia tiene poco de cristiano. Con esto me siento llamado a penitencia, metanoia, reconstrucción.

Para mí Hegel ha sido un sabio. Tal vez un nieto de Lámeq (cfr. Gen 4, 23-24). Marx, un profeta, un retoño *sui generis* de Amós, de Jeremías y de Sofonías, el profeta mesiánico de la «sociedad sin clase» (Sof 3, 11-13).

Jesús es el Hijo de Dios, el Cristo en quien yo creo.

La doctrina de Marx, que nunca podrá constituir un *dogma* ni para el cristiano auténtico ni para el marxista genuino, se plantea en el plano del análisis histórico socioeconómico político. Jesús vive para el creyente en el plano de la fe y de la ágape, del amor abierto con todos sus dinamismos.

El cristianismo no puede convertirse en instrumento político del socialismo marxista. Pero tampoco puede convertirse en instrumento político del «anticomunismo». Y, sin embargo, lo ha sido. ¡Y en qué medida! Hasta convertir a la religión de los cristianos, vivida y actuada en la historia, más en opio del pueblo e instrumento de opresión e injusticia, que en lo contrario de eso.

Desde hace varios años, me he esforzado con todas mis posibilidades por reivindicar para los cristianos la libertad de conciencia que les es debida, para hacer sus opciones en medio de un mundo en que las injusticias y las opresiones claman a Dios.

La aceptación del análisis marxista de la historia, con los elementos de significación histórica de la lucha de clases y de necesaria superación de la propiedad privada de los medios de producción, en nada se opone a la fe y al evangelio.

La inspiración cristiana del creyente que afronta sus responsabilidades humanas, históricas y políticas, consiste en esto: amor al prójimo como a sí mismo, liberación personal de la codicia y del egoísmo con la consiguiente disponibilidad para la solidaridad, respeto de la dignidad del prójimo como persona, oposición esforzada a la opresión de los débiles, es decir, sentido bíblico de la justicia.

Estos principios, en el cristianismo, no son principios doctrinales, ni mucho menos políticos. Son principios proféticos, para ser vividos personalmente. La responsabilidad del cristiano es tratar de servirlos como mejor pueda, concretamente, no traicionarlos en su persona, en su acción, en su inserción en el mundo. ¿Cómo hacer esto? Respetemos todos mutuamente la libertad de la conciencia cristiana. Como cristianos, entre nosotros, respetemos un pluralismo de opciones políticas, que es normal e indeclinable entre miembros de una misma Iglesia cristiana. Porque la unidad de los cristianos es unidad en la fe en Jesucristo y en la recepción del Evangelio, como «profecía» No es unidad política.

En la situación actual del mundo, está sucediendo que un número creciente de cristianos llegan a la convicción de que tienen el deber de hacer causa común con cuantos se comprometen en la causa revolucionaria por el socialismo. Las condiciones objetivas de la sociedad histórica son tales, que sería un grave pecado contra el Evangelio tratar de impedir a esos cristianos hacer sus opciones, en este punto, siguiendo libremente el dictado de su conciencia.

Desde hace doscientos años, la comunidad católica y sus estructuras de poder y de cultura, quieren oponerse, en nombre de la fe, a cualquier cambio revolucionario de estructuras. Este hecho brutal, desde Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, está empezando a perder monolitismo. Pero todavía muy débilmente y con continuas vacilaciones, en que se manifiesta una fuerte tendencia retrógrada.

Consciente o inconscientemente, so capa de cristianismo, se están sosteniendo mecanismos de opresión y de injusticia. Se están defendiendo intereses creados.

Y eso a pesar de que ya la Carta de Santiago (2, 1) había prevenido a los cristianos, desde el principio, contra este peligro: «Hermanos míos, no mezcléis con la acepción de personas la fe en nuestro Señor Jesucristo glorificado».

4. Religión falsa y religión verdadera

Después de muchos años de reflexión y de vida vivida dentro del cristianismo históricamente existente, he llegado a ver dónde está la diferencia entre religión falsa y religión verdadera.

Cuando Marx dice que la religión es el opio del pueblo (un obstáculo a la liberación del hombre de la injusta opresión, un instrumento de injusticia al servicio del sistema opresor), la afirmación es más profunda y más verdadera de lo que piensan ordinariamente los católicos.

Una primera respuesta a la acusación marxiana es que ésta puede ser justificada respecto a ciertas religiones falsas, pero no respecto al cristianismo, que es la religión verdadera.

Esta respuesta es superficial. El catolicismo de los últimos dos siglos, en conjunto, ha sido mucho más obstáculo a la liberación e instrumento de injusticia, que lo contrario.

En este punto he llegado a ver muy claro. Los resultados de mi estudio, de mi reflexión y hasta de mi experiencia viva, los expuse en una conferencia pronunciada en Oviedo, el 7 de octubre de 1970, en los siguientes términos:

La Iglesia ha cometido un gran pecado social e histórico en los últimos dos siglos. La aceptación acrítica y la colaboración respecto al sistema capitalista moderno, que responde a una concepción anticristiana del hombre y de la sociedad, y que ha creado una sociedad demasiado injusta, frente a la que la Iglesia ha sido y es demasiado conservadora.

La concepción del hombre y de la sociedad que está a la base del capitalismo moderno viene de la Ilustración. En el siglo XVIII se produce una verdadera revolución cultural, llamada «secularización» e «ilustración», que son dos aspectos de un mismo fenómeno: toma de conciencia de la autonomía de la ciencia y de la filosofía, respecto a la teología, y esfuerzo por dar una explicación racional (y sistemática) de la realidad mundana. Esta revolución cultural fue, en parte, muy positiva. Pero, en parte, fue negativa.

Lo que nos interesa ahora es que esa nueva filosofía de la Ilustración llevaba consigo una nueva visión de la realidad social, muy cargada de consecuencias históricas.

Indudablemente, la concepción del hombre y de la sociedad elaborada por el racionalismo iluminista del siglo XVIII, tiene raíces históricas anteriores. Raíces de tipo cultural, en el individualismo acentuado de la escolástica nominalista de la tarda Edad Media y en el *ethos* de afirmación del individuo, que se desarrolla con el Renacimiento. Raíces de tipo socio-económico, en la revolución del comercio provocada por las Cruzadas y en el consiguiente nacimiento de un capitalismo mercantil y financiero, sobre todo en las repúblicas de Italia, en el momento de traspaso de la Edad Media a la Moderna.

El redescubrimiento del valor del individuo era en sí positivo. Pero no se hizo en clave *personalista*, sino en clave *individualística*. Esto lo ha analizado con perspicacia Erich Fromm, en su obra *Fear of Freedom*, «Miedo a la libertad», (Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1942), poniendo a contribución elementos de la psicología profunda y materiales de reflexión histórica.

El modo medieval de inserción del hombre en la sociedad correspondía a una actitud *infantil* de identificación del yo con el mundo ambiente. El despertar de la individualidad, característico del paso a la Edad Moderna, correspondería a lo que en el desarrollo del niño constituye la crisis de la adolescencia. Pero ese carácter adolescente hace que esta afirmación del individuo no tenga el equilibrio propio de la personalidad auténtica, (que reafirma la propia libertad y responsabilidad en apertura al tú y al nosotros, al diálogo y al amor), sino más bien en términos de individualismo entre narcisista y sadomanoquista: encerrado en sí mismo (egoísmo) y relacionada con el «otro» en términos de competición, celotipia, afán de dominio o entrega incondicionada al *condotiero*.

Sobre este fondo de individualismo, la filosofía racionalista del siglo XVIII construye su concepción del hombre y de la sociedad. Esta nueva concepción, resumiendo muchísimo, pero con un resumen que conserva los elementos esenciales, se puede reducir a estos puntos:

1°. La aceptación del egoísmo radical del hombre, no como un pecado contra el que hay que luchar, sino como la ley misma de la naturaleza, que es necesario respetar. El hombre debe ser radicalmente egoísta y debe obrar en consecuencia. Lo único que pide del hombre esta concepción (de cuño individualístico-racionalista), es que su egoísmo sea rigurosamente racional, muy inteligente.

2º. Un intento de recuperar de alguna manera el viejo concepto de bien común, (que quedaba anulado), por una vía curiosa, y que en parte estaba condicionada por el espectacular avance de la ciencia físico-matemática (mecánica racional) durante el siglo XVIII. Este avance condujo a la tendencia a concebirlo todo en términos mecanicísticos.

El intento de recuperar, con un modelo mecanicista, el concepto de bien común se plasma en el siguiente postulado: Si en la trama de las relaciones sociales, cada uno busca brutalmente su egoísmo con una absoluta insolidaridad, pero de manera inteligente, se producirá objetivamente, por una especie de mecánica social objetiva, un equilibrio de esos egoísmos, que acabará por conducir al bien común, o, por lo menos, al bien común posible, y por tanto al verdadero bien común, al bien común real.

Este postulado está a la base de la teoría económica de los clásicos (Adam • Smith) y está a la base de la teoría del contrato social de Rousseau. Está igualmente a la base de la sociedad construida por y sobre el capitalismo moderno. Las estructuras del mundo capitalista responden a esa filosofía y la refuerzan.

El pecado histórico del cristianismo del siglo XIX es que aceptó la filosofía económica y social del capitalismo (la aceptó de hecho), al mismo tiempo que rechazaba los aspectos positivos de liberalismo político. Esta aceptación de los presupuestos del capitalismo se acentuó a partir de 1848, por la reacción totalmente negativa de los cristianos de la época (con pocas excepciones) ante la revolución socialista. La oposición demasiado monolítica y acrítica al fenómeno histórico del socialismo moderno es otra cara del pecado histórico y social de la Iglesia en el siglo XIX, que todavía hoy constituye una pesada hipoteca.

Pero aquí viene espontáneamente una cuestión: ¿cómo pudo el cristiano decimonónico aceptar una visión de la sociedad fundada en la admisión del egoísmo radical y del equilibrio de egoísmos, siendo la esencia del cristianismo caridad, fraternidad, comunidad de corazones y de bienes, solidaridad, sentido social de la justicia?

El problema ha sido bien iluminado por el teólogo Johann Baptist Metz, en su trabajo *Les rapports entre l'Église et le monde a la lumière d'une théologie politique* (publicado en la obra colectiva *La théologie du renouveau*, Montreal-París, Ed. du Cerf, 1968, vol. 2, pp. 33-47).

La contradicción entre el cristianismo y la concepción egoísta del hombre y del equilibrio social es tan patente, que los cristianos, para aceptar la filosofía social del capitalismo, hubieron de recurrir a un expediente: el de la distinción entre el plano de las relaciones macro-sociales y el plano de las relaciones micro-sociales (familiares, etc.). Todo esto se hizo de manera inconsciente, implícita, tácita. En el plano macro-social de las relaciones socio-económicas propias de la época industrial y de la economía de mercado objetivado y universalizado, los cristianos aceptaban acríticamente (y egoísticamente) la concepción económica liberal del mercado de egoísmos. En tanto, los valores cristianos se reservaban para la familia cristiana, para el plano personal estrictamente privado. De este modo, tampoco veían los cristianos que las posibilidades de vivir de veras los valores cristianos evangélicos en el plano familiar y privado están condicionadas por la necesidad de plantear los principios de comunidad y solidaridad en el plano social. Porque quien acepta la filosofía del egoísmo en el plano macro-social no puede pretender vivir evangélicamente en el plano micro-social. Porque el amor cristiano no puede quedar circunscrito en el ámbito personal y familiar.

De esta aceptación, por parte del cristianismo decimonónico, de la cosmovisión liberal-capitalista, en el plano de las estructuras económico-sociales, derivaron consecuencias muy graves: la inconsciencia casi total frente a las injusticias del capitalismo. (La magnitud de esa inconsciencia resulta evidente de una investigación cuidadosa sobre el problema del salario justo, realizada por James Healy, en su importante trabajo *The Just Wage 1750-1890. A Study of Moralists from Saint Alphonsus to Leo XIII*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966). La incomprensión frente a los esfuerzos de católicos como Laménais y Ozanam por hacer salir a la comunidad cristiana de su situación social de pecado. La radical incomprensión de las razones y de los valores positivos de la revolución socialista.

Aquí se pone un problema muy grave al cristiano creyente.

Si la religión verdadera no es ni puede ser instrumento de la injusticia en el mundo, y, por otra parte, la religión de los cristianos (concretamente de los católicos) ha sido y continúa siendo (en conjunto, prevalentemente) factor de conservación de estructuras de opresión e injusticia, entonces resulta inexorablemente que la religión que viven los católicos no es la religión verdadera.

El problema es complejo para quien, como yo, cree en Jesucristo con la adhesión absoluta del «sí» de fe.

Porque la religión que viven los católicos se centra en la fe en Jesucristo. Hasta qué punto en una

fe genuina, que merezca el nombre de fe, Dios lo juzgará, con palabra definitiva, en cada caso.

¿Por qué una vivencia religiosa centrada en la fe en Jesucristo, que es la Verdad viva, resulta ser una religión falsa?

El estudio y reflexión de fe sobre la Biblia, el examen de las ideas sociales de los Santos Padres, desde los llamados padres apostólicos hasta San Gregorio Magno (segunda mitad del siglo VI), y también la atención, dentro de mis posibilidades, a la historia de las religiones, me han ayudado a encontrar la respuesta.

Hay dos tipos posibles de religión. La religión ontológica-culturalista y la ético-profética. La más plena realización del primer tipo son las religiones de «misterios», que florecieron en el mundo greco-asiático en la época helenístico-romana.

Este tipo de religión corresponde a una concepción circular de la historia. La historia se repite. (Como la naturaleza; ciclo de estaciones). No hay un progreso real, un sentido de la historia hacia una finalidad, una plenitud, capaz de responder a los anhelos del hombre. La concepción circular de la historia (del tiempo), es radicalmente pesimista. El hombre está encerrado en el círculo del tiempo, en la trampa de la historia. Por ahí no hay salida.

Una salida la encuentra el hombre, en esta concepción religiosa sólo mediante la identificación cultural con un Dios, realizada en un Misterio litúrgico, que representa la aventura mítica de ese dios, por ejemplo, una muerte y una resurrección. La idea mítica de muerte y resurrección viene sugerida por la sucesión de las estaciones y por el ciclo natural de la vida vegetal, especialmente.

La salvación que ofrece este tipo de religión es individual. Se pueden salvar los individuos, por vía místico-litúrgica. Pero la historia, la aventura humana colectiva, es irredimible. Hay que aceptarla como es y evadirse de ella, mediante la religión cultural, hacia una salvación absolutamente meta-histórica.

El tipo de religión ético-profética corresponde a la religión bíblica del antiguo Israel y a la religión de Jesús y de los primeros cristianos, tal como se presenta o se refleja en el Nuevo Testamento.

Esta religión tiene una concepción lineal abierta (digamos rectilínea), del tiempo histórico.

Dios es liberador, y la liberación que Dios promete y que el creyente espera es histórica. Se trata de realizar en la humanidad histórica la liberación de la opresión, el reino de la justicia, la plenitud de la fraternidad y del amor.

De aquí que el carácter de este tipo de religión sea esencialmente ético-profético. La religión exige del hombre una realización de justicia y de amor. El puesto que en las religiones de misterios tiene el culto, lo tiene aquí el amor que hace la justicia. Esto aparece muy claro en un texto neotestamentario, en que la línea profética del antiguo Israel se hace sentir profundamente: «La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo» (Santiago 1, 27). Esta perícopa es enormemente expresiva, porque la palabra «religión», que es en el original griego *threskeía*, es la palabra que se emplea técnicamente para designar la religiosidad cultural, e, incluso, más bien la culturalista. Por tanto, en el texto de Santiago está claro que la religiosidad ontológica-culturalista viene rechazada y en su lugar se afirma, con la mayor energía, la religiosidad ético-profética.

Como no trato aquí de hacer una exposición erudita, sino de exponer con la mayor claridad que pueda cuál es mi fe, no me detengo.

Los profetas de Israel condenan el culturalismo. Es más, se podría decir, tal vez, que oscilan entre un repudio puro y simple del culto litúrgico sacrificial y una condenación del culturalismo, sin condenar con ello un culto bien entendido, que salve la prioridad absoluta de la realización de la justicia en espíritu de fe sobre la actividad cultural.

La concepción del Nuevo Testamento se hace más compleja, porque en ella aparece el «misterio» de Cristo muerto y resucitado y de una identificación del creyente con Cristo, que según San Pablo se actúa especial y privilegiadamente en el simbolismo sacramental del bautismo.

No hay duda de que esta concepción tiene una peligrosa analogía con la actitud ontológico-culturalista de las religiones de misterios, que constituían un «ambiente» en el mundo en que vivía Pablo.

Esta analogía, desgraciadamente, a través de la historia del cristianismo ha tenido efectos deletéreos, porque la religión de los cristianos (concretamente de los católicos), es hoy prevalentemente una religión ontológico-culturalista. También la acción del «aparato» eclesiástico está orientada, en último término, a la conservación de una religión ontológico-culturalista contra los gérmenes, que se manifiestan en la Iglesia, orientados hacia una reconquista plena de la religiosidad ético-profética.

Comprendo perfectamente que la analogía entre las religiones culturales de «misterios» y la concepción neotestamentaria del «misterio» de Cristo muerto y resucitado pueda llevar a algunos (o a muchos) al abandono de la fe cristiana. Es verdad, me parece, que hay una diferencia cualitativa entre los mitos de las religiones de «misterios» y los dogmas que Pablo y los escritos juaneos nos explican. Y también que la concepción cristiana neotestamentaria tiene una cierta articulación con hechos históricos, que la coloca en un plano diverso de aquel en que se mueven los «mitos» de las religiones greco-orientales de «misterios». Pero, de todos modos, hay aquí una problemática, que confirma una vez más la experiencia radical de que la fe se funda autónomamente en la gracia de una revelación interior, y que la ayuda que puede dar la ciencia de los motivos de credibilidad, es siempre inadecuada.

Yo creo en la resurrección de Cristo. La resurrección es para mí, en «fe», un «hecho misterioso», y por tanto no es propiamente un «mito». Pero no es un hecho históricamente demostrable. Ni siquiera es un hecho «histórico», porque no pertenece, ni puede pertenecer, a la trama de realidades empírico-fenómicas que constituyen la «historia» y que son el objeto de la ciencia histórica (positiva). Pero que no sea un «hecho histórico» no quiere decir que no sea un hecho «misteriosamente real», al cual el hombre sólo puede llegar en el «misterio de la fe».

La principal dificultad para creer en el «misterio» de Cristo no está, con todo, a mi juicio, en la «peligrosa analogía» que puede haber entre la concepción de Pablo o de Juan y el punto de vista de las religiones greco-asiáticas de «misterios». La dificultad viene de que los cristianos (concretamente los católicos) no han sabido evitar el peligro y han caído en una concepción ontológico-culturalista del cristianismo. Así la analogía se hace mucho más pesada y el escándalo que resulta para la fe sólo puede ser superado haciéndose enérgicamente consciente de que el cristianismo vivido por los cristianos (a diferencia del cristianismo de Pablo o de los Evangelios) es una religión ontológico-culturalista y, como tal, una religión falsa, denunciada justamente por Marx como algo que es necesario superar.

Sólo la reconversión de la religión de los cristianos al plano de religión ético-profética puede salvar una sólida credibilidad del cristianismo.

El «misterio» de Cristo muerto y resucitado, como «misterio» de una religión ético-profética de amor y de justicia, y como «misterio de fe» articulado en una esperanza mesiánica histórico-escológica, es esencialmente diverso de los «misterios» paganos de la religiosidad greco-oriental del helenismo. En cambio, el cristianismo actual, reducido casi totalmente a la dimensión de religiosidad ontológico-culturalista como tipo de actitud religiosa, no es muy diverso del paganismo de los «misterios».

Pero no era así el cristianismo de los escritores neo-testamentarios.

Y, sobre todo, no era así la religiosidad de Jesús.

Históricamente, no veo razón para dudar seriamente de esto: Jesús fue un profeta, situado en la línea de los profetas de Israel, en el sentido de su denuncia sin compromiso de la injusticia de los potentes. Jesús anatematizó la acumulación de riquezas, fruto y base del egoísmo de los «ricos», y factor de injusta opresión de los desposeídos. Jesús extremó al máximo su solidaridad con los humildes, con los oprimidos, con los pobres. Por todo esto, Jesús fue condenado a muerte, como agitador político, por un tribunal romano. Un factor importante para llegar a este resultado, fue el conflicto de Jesús con una casta sacerdotal privilegiada, políticante y antiprofética. Por otra parte, la línea de esperanza escatológica es vivísima en Jesús. También esto lo aleja radicalmente del tipo ontológico-culturalista de religión.

Cuando Pablo habla de la incorporación misteriosa de los cristianos a Cristo, de una identificación misteriosa del cristiano con el cuerpo glorioso de Cristo, el dinamismo de este «misterio» no es el de la religiosidad ontológico-culturalista, sino el de la religiosidad ético-profética. Y esto por el papel que tiene en Pablo «la fe que actúa por la caridad» (Gálatas 5,6), por la dialéctica paulina de caridad y justicia y por la explícita articulación de la fe en la resurrección con la esperanza escatológica.

De aquí que la inserción del «misterio» de Cristo, «quien fue entregado por nuestros delitos, y fue resucitado para nuestra justificación» (Romanos 4, 25), no represente en Pablo una caída en la concepción religiosa ontológico-culturalista.

Tampoco nos orienta hacia la religión ontológico-culturalista el misticismo de los escritos juaneos, tan firmemente radicados en el realismo de la caridad fraterna, que es indispensable y también suficiente para constituirnos hijos de la verdad e hijos de Dios.

Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida,
 porque amamos a los hermanos
 Quien no ama permanece en la muerte.
 Todo el que aborrece a su hermano es un asesino;
 y sabéis que ningún asesino
 tiene vida permanente en él.
 En esto hemos conocido lo que es amor;
 en que él dio su vida por nosotros.
 También nosotros debemos dar la vida
 por los hermanos.
 Si alguno que posee bienes de la tierra,
 ve a su hermano padecer necesidad
 y le cierra su corazón,
 ¿cómo puede permanecer en él
 el amor de Dios?
 Hijos míos,
 No amemos de palabra ni de boca,
 sino con obras y según la verdad.
 En esto conoceremos que somos de la verdad, y tranquilizaremos nuestra conciencia ante
 Él, en caso de que nos condene nuestra conciencia, pues Dios es mayor que nuestra conciencia y conoce todo.

Mi situación actual en el seno de la comunidad cristiana es paradójica. Mi fe en Cristo Jesús me mantiene en esa comunidad. Pero mi comprensión de la fe en Jesucristo me hace sentirme extraño

en esa comunidad, que, en conjunto y en la línea representada por el *establishment* eclesiástico, mantiene una actitud religiosa prevalentemente (si no exclusivamente) ontológico-culturalista.

La solución de este conflicto no es, para mí, reducir la comunidad cristiana al pequeño grupo de los que encuentro que piensan como yo, y tratar de constituir con ellos una nueva «Iglesia». Esta fue, más o menos, la orientación de los reformadores del siglo XVI. Los grandes reformadores contaron con mucho más que un pequeño grupo. De todos modos ni la experiencia histórica y psicociológica de los movimientos reformadores, ni mi propia reflexión sobre la fe, ni el impulso del Espíritu (que espero no me falte del todo), me impulsan a romper con la comunidad de los creyentes en Cristo, para constituir otra comunidad de creyentes. Porque, al fin y al cabo, la fe de unos y de otros (más o menos imperfecta, más o menos bastardeada), en la medida en que es todavía «fe», no se termina en nuestra doctrina y entendimiento de la fe, sino en Jesús, muerto y resucitado, que está por encima de todos nosotros y de todos nuestros «entendimientos».

Tampoco encuentro la solución en renegar de la comunidad histórica de los cristianos, para refugiarme en una especie de idea platónica de Iglesia. La actitud religiosa ético-profética, mesiánica y escatológica que es la de la Biblia, no nos permite salir de ese modo de la realidad histórica.

Yo soy cristiano, porque creo en Jesucristo. Estoy históricamente dentro de la comunidad de los creyentes (real, histórica), concretamente en la Iglesia Católica.

En el interior de esa comunidad no puedo no confesar mi fe. Una fe que se siente conflictiva con el modo con que la mayoría de mis hermanos de fe ven y viven su cristianismo.

Una fe que, dentro de mi pequeñez real y sentida por mí, aspira a ayudar a otros a vivir la fe y a encontrar la vena ético-profética del cristianismo verdadero.

No puedo hacer otra cosa.

Vivo así modestamente aquella experiencia de San Pablo, que continuaba su carrera a ver si lograba asir a Cristo Jesús, a causa de un hecho fundamental: que Cristo Jesús lo había «agarrado» a él.

5. El segundo mandamiento del decálogo y la obra de los profetas

Si el estudio de Carlos Marx me ayudó a cobrar conciencia de la falsedad de un cristianismo de tipo ontológico-culturalista, la lectura de los profetas de la Biblia me iluminó en este camino.

Se puede decir que todo el mensaje de los profetas se reduce a dos capítulos: la denuncia y reprobación fortísima de un culto que va junto con la injusticia social, y la denuncia y reprobación igualmente enérgicas de un sincretismo religioso, que unía el culto de Yahvé con el culto de los baales, los dioses paganos de los pueblos circundantes.

La reprobación de un culto aliado a la injusticia alcanza tonos de enorme intensidad. Ya desde Amós, el más antiguo de los profetas cuyos oráculos nos ha conservado la Biblia:

Detesto y rehúso vuestras fiestas,
no quiero oler vuestras ofrendas.
Aunque me ofrezcáis holocaustos y dones,
no me agradarán;
no aceptaré los terneros cebados
que sacrificáis en acción de gracias.
Retirad de mi presencia el estruendo del canto,
no quiero escuchar el son de la cítara;
fluya como el agua el derecho,
la justicia como un arroyo perenne.

(Amós 5, 21-24)

Para Oseas el desposorio del pueblo con Yahvé (la alianza) sólo puede realizarse «en derecho y justicia, en misericordia y compasión» (Oseas 2, 21).

Miqueas explica en qué consiste la verdadera actitud religiosa, grata a Yahvé. No la religión cultural, sino la ético-profética. El texto del profeta habla por sí solo:

¿Con qué me acercaré al Señor,
me inclinaré ante el Dios de las alturas?
¿Me acercaré con holocaustos,
con novillos de un año?
¿Se complacerá el Señor en un millar de carneros,
o en diez mil arroyos de grasa?
¿Le daré un primogénito para expiar mi culpa,
el fruto de mi vientre, para expiar mi pecado?
Te he explicado, hombre, el bien,
lo que desea Dios de ti:
simplemente que respetes el derecho,
que ames la misericordia,
y que andes humilde con tu Dios.

(Miqueas 6, 6-8).

En Isaías aparece la instauración de la justicia en la historia como obra de Yahvé, el Señor, y como contenido de la esperanza mesiánica:

El pueblo que camina en tinieblas
 vio una luz grande; habitaban tierra de sombras,
 y una luz les brilló.
 Acreciste la alegría,
 aumentaste el gozo;
 se gozan en tu presencia,
 como gozan al segar,
 como se alegran
 al repartir el botín.
 Porque la vara del opresor,
 el yugo de su carga,
 el bastón de su hombro
 los quebrantaste como el día de Madián.
 Porque la bota que pisa con estrépito
 y la túnica empapada de sangre
 serán combustible,
 pasto del fuego.
 Porque un niño nos ha nacido,
 un hijo se nos ha dado;
 lleva al hombro el principado,
 y es su nombre:
 Maravilla de consejero,
 Dios guerrero,
 Padre perpetuo,
 Príncipe de la paz.
 Para dilatar el principado,
 con una paz sin límites,
 sobre el trono de David
 y sobre su reino.
 Para sostenerlo y consolidarlo
 con la justicia y el derecho,
 desde ahora y por siempre.
 El celo del Señor lo realizará.

(Isaías 9, 1-6).

En el libro de Jeremías hay un pasaje extraordinariamente expresivo. La religión ontológico-culturalista, con su desinterés por la justicia social e histórica, que la convierte inexorablemente en instrumento de injusticia, cobertura de opresión, es falsa, aunque pretenda dirigirse al Dios verdadero, a Yahvé, el Señor. Este trozo guarda para los católicos de hoy la misma actualidad que tenía para los habitantes de Judá a principios del siglo VI antes de Jesucristo:

Palabra del Señor que recibió Jeremías.
 Ponte a la puerta del Templo,
 y grita allí esta palabra:
 ¡Escucha Judá, la palabra del Señor,
 los que entráis por estas puertas
 para adorar al Señor!

Así dice el Señor de los Ejércitos, Dios de Israel:
 Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones,
 y habitaré con vosotros en este lugar.
 No os creáis seguros con palabras engañosas,
 repitiendo: «Es el Templo del Señor,
 el Templo del Señor, el Templo del Señor».
 Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones,
 si juzgáis rectamente entre un hombre y su prójimo,
 si no explotáis al forastero, al huérfano y a la viuda,
 si no derramáis sangre inocente en este lugar,
 si no seguís a dioses extranjeros para vuestro mal,
 entonces habitaré con vosotros en este lugar,
 en la tierra que di a vuestros padres,
 desde hace tanto tiempo y para siempre.
 Mirad: vosotros os fiáis
 de palabras engañosas que no sirven de nada.
 ¿De modo que robáis, matáis, adulteráis,
 juráis en falso,
 quemáis incienso a Baal,
 seguís a dioses extranjeros y desconocidos,
 y después entráis
 a presentaros ante mí en este templo,
 que lleva mi nombre,
 y os decís: Estamos salvos,
 para seguir cometiendo esas abominaciones?
 ¿Creéis que es una cueva de bandidos
 este templo que lleva mi nombre?
 Atención, que yo lo he visto
 —oráculo del Señor—.

(Jeremías 7, 1-11).

En mi camino de «conversión de la mente», iluminado por los profetas, me ha ayudado a dar un paso más un libro extraordinario de mi amigo José Porfirio Miranda, cuyo título es: «Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión», y que nos viene desde Méjico en 1971.

No todos los análisis de Miranda me convencen al ciento por ciento. Me parece que en su interpretación a la Carta a los Romanos hay una extrapolación y una visión unilateral. Pero las intuiciones de base son formidables y certeras. Su análisis bíblico del Antiguo Testamento me ha dado nueva luz. En lo fundamental, no podría ser negado sino por mentes inconscientemente condicionadas por la falsa actitud ontológico-culturalista.

Miranda me ha hecho comprender el valor del segundo mandamiento del Decálogo bíblico. Y esta comprensión es de capital importancia para comprender la tragedia del «paganismo» de los cristianos.

El punto focal, desde donde hay que mirar al contenido del Pentateuco, para comprender su sentido profundo, es la aparición de Dios a Moisés, consignada en el Éxodo. Aquí está la «revelación» del Dios de Israel.

Todo lo anterior es como un prólogo para este momento, verdaderamente «inicial».

Dios le dice a Moisés: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle», etc. (Éxodo 3, 7-8). «Así pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen» (3, 9). Moisés entonces responde: Cuando los hijos de Israel me pregunten el nombre del Dios de nuestros padres ¿qué les responderé? «Dios dijo a Moisés: —Yo soy el que soy. Y añadió—: Así dirás a los hijos de Israel: «Yo soy» me ha enviado a vosotros» (3, 14).

Hoy conocemos bastante bien el sentido de este diálogo misterioso. En la cultura semítica, conocer el nombre de una cosa equivalía a poseer un conocimiento esencial, que aseguraba un cierto poder sobre la misma. El Génesis nos cuenta que Yahvé llevó a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo ante el hombre, «para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera» (Génesis 2, 19). En este contexto cultural, se comprende el sentido de la respuesta de Dios. «Yo soy el que soy» no significa que Dios dé un concepto de su ser, una indicación ontológica sobre sí mismo. Es todo lo contrario. Dios se niega a declarar su esencia. Para nosotros la mejor traducción de «yo soy el que soy» sería ésta: «Yo soy yo». Y basta. No puedes conocer mi íntima esencia. Pero debes saber que Yo estoy aquí, y que quiero la liberación de mi pueblo oprimido, y que puedes (y tienes que) contar conmigo.

Es totalmente legítimo e inexcusable profundizar en la significación de esta revelación de Yahvé, el «Yo soy», el Dios único de Israel.

La denegación de dar su nombre significa la transcendencia absoluta. Es el Dios «invisible». Pero la denegación se da en esta forma: —No te digo mi nombre, pero sí te digo que Yo estoy aquí, que me presento, porque he oído el clamor de los oprimidos y he visto la opresión. Y yo estoy contra la opresión y en favor de los oprimidos.

Es decir, que Dios no nos da ninguna revelación «ontológica» de su esencia, fuera de la revelación de la absoluta transcendencia, que lo deja en el misterio: yo soy yo; no me preguntes más. Pero nos da una revelación de su juicio sobre la historia. Nos da una revelación, por decirlo así, de su esencia ética, de su actitud como Señor y Juez de la historia y de la vida. Es el mismo Dios que interpela a Caín, asesino de su hermano:

Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?». Replicó Yahvé: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo».

(Génesis 4,9-19).

El sentido profundo de esta modalidad, realmente extraordinaria e incomparable, de la revelación bíblica de Dios es ésta: a Dios sólo podemos alcanzarle con verdad a través de la interpelación de la conciencia. Es el Dios invisible, pero que interpela, e interpela en favor de los oprimidos, contra la opresión, en pro de la justicia, de la misericordia, del amor. Es el Dios de los profetas. Por eso, una religión ontológico-culturalista, que no es primordialmente (y, en cierto modo, exclusivamente) ético-profética, no es religión verdadera.

En este contexto se puede captar en toda su fuerza el segundo mandamiento del Decálogo bíblico. Para comprenderlo mejor veámoslo junto con el primer mandamiento.

Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre.
1º.) No habrá para ti otros dioses delante de mí.

2º.) No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.

No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso, que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y tengo misericordia por mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos.

(Éxodo 20, 2-6. Deuteronomio 5, 6-10).

Lo que prohíbe este segundo mandamiento no es la idolatría bajo forma de culto a otros dioses, distintos de Yahvé. Esa idolatría viene prohibida en el primer mandamiento. Lo que se prohíbe en este segundo es «hacerse una imagen de Dios», para darle culto.

Esta prohibición puede entenderse en sentido superficial o en sentido profundo.

En sentido superficial, su contenido es claro. En sentido profundo, también es claro, pero es más difícil de explicar.

Hacerse una imagen de Dios es «ontologizar» a Dios, para podernos relacionar con él sin encontrarnos *antes que nada* con el Dios ético-profético, que nos interpela acerca de nuestros hermanos, como Yahvé a Caín, a Moisés, al Faraón de Egipto.

Ontologizar a Dios es convertir al Dios invisible, que habla, interpelando a nuestra conciencia acerca de la justicia y la fraternidad, en un Dios visible, que «es» antes de «hablar», que yo conozco como «esencia» y no puramente y primariamente a través de su voz profética. Con este Dios puedo ya relacionarme *antes* de que él me pueda preguntar por mis hermanos o me pueda reclamar la libertad de los oprimidos.

Y esa relación con el Dios, previa a cualquier interpelación ética suya a mí, referente a mis hermanos, se convierte en lo primero y lo más importante. Esa relación se expresa en un «culto» que, así entendido y fundamentado, no se identifica con un compromiso en favor de la justicia y de la liberación. Porque el problema de mis hermanos es ya, inexorablemente, un problema secundario.

En el tipo de religión «ontológico-culturalista» lo verdaderamente importante es la fe, como aceptación de unas fórmulas doctrinales, y el culto al «ser» de Dios. El Dios puede luego plantear exigencias morales referentes a los hombres. Pero el carácter irremediamente adjetivo que cobran esas exigencias, las hace forzosamente ambiguas e inoperantes.

Además la religión culturalista va inexorablemente ligada con la constitución de una «casta» sacerdotal, que tiene el «poder» sobre «lo religioso», y que debe hacer efectivo sociológicamente (y jurídicamente) ese poder sobre los fieles a la religión. Esta estructura concreta del «aparato» de la comunidad religiosa culturalista, en definitiva, hace imposible que los deberes éticos que la religión pueda imponer estén orientados primaria y efectivamente hacia la justicia y la liberación de los oprimidos. Porque un «aparato» de poder (de privilegio), histórica y socialmente, no puede estar orientado radicalmente al afrontamiento con los otros poderes, sino más bien al compromiso con ellos.

Por todas esas vías y mediaciones, el tipo de religiosidad ontológico-culturalista es realmente instrumento de injusticia y de opresión, impedimento a la liberación histórica del hombre, «opio del pueblo». El análisis de Marx es muy certero.

El segundo mandamiento del Decálogo bíblico, condenando la religiosidad ontológico-culturalista, nos pone en la vía de una religión ético-profética, que no es «opio del pueblo». Pero, desgraciadamente, ese mandamiento, en su sentido profundo, ha sido desconocido en medida gravísima, tanto por los antiguos israelitas, como por los cristianos.

Desgraciadamente, nuestra Iglesia Católica entendió el segundo mandamiento sólo en su sentido

superficial y estrechamente literal. Y no sintiéndose obligada a evitar representaciones antropomórficas del Padre en el arte religioso, optó por suprimir sin más ese segundo precepto del Decálogo. Efectuada esa amputación, para que se conservara el número diez de mandamientos en el decálogo de los catecismos católicos, se desdobló en dos el décimo mandamiento del Decálogo bíblico.

El décimo mandamiento del Decálogo bíblico dice: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo» (Éxodo 20, 17). Nuestros catecismos han convertido en noveno mandamiento el no desear la mujer de tu prójimo, y han dejado como décimo mandamiento el no codiciar los bienes ajenos.

El hecho cultural de esa pequeña manipulación del Decálogo no tendría importancia, si no fuera que la supresión del segundo mandamiento se funda en la falta de inteligencia de su sentido profundo. Esa falta de inteligencia ha hecho que el tipo de religión llevado adelante por nuestra Iglesia Católica sea, en conjunto, ontológico-culturalista.

Y, sin embargo, el Nuevo Testamento está tan radicalmente orientado a la religiosidad ético-profética como lo está la revelación mosaica del Éxodo. Dice, por ejemplo, la primera carta de San Juan:

En esto sabemos que le conocemos:
 en que guardamos sus mandamientos.
 Quien dice: «Yo le conozco»
 y no guarda sus mandamientos
 es un mentiroso
 y la verdad no está en él.
 (2, 3-4)

Quien dice que está en la luz
 y aborrece a su hermano,
 está aún en las tinieblas.
 Quien ama a su hermano permanece en la luz
 y no tropieza.
 (2, 9-10).

En esto se reconocen
 los hijos de Dios y los hijos del diablo:
 todo el que no obra la justicia
 no es de Dios,
 ni tampoco el que no ama a su hermano.
 (3, 10)

Queridos,
 amémonos unos a otros,
 ya que el amor es de Dios,
 y todo el que ama
 ha nacido de Dios y conoce a Dios.
 Quien no ama no ha conocido a Dios,
 porque Dios es amor.
 (4, 7-8)

A Dios nadie le ha visto nunca.
 Si nos amamos unos a otros,
 Dios permanece en nosotros
 y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud.
 (4, 12)

Si alguno dice: «Amo a Dios»,
 y aborrece a su hermano,
 es un mentiroso;
 pues quien no ama a su hermano, a quien ve,
 no puede amar a Dios a quien no ve.
 (4, 20)

Llegado aquí, no puedo eludir una pregunta:

Si la religión verdadera es ético-profética y la religión que, en conjunto, lleva adelante la Iglesia Católica es ontológico-culturalista, ¿cómo puedo permanecer con buena conciencia en la Iglesia?

Sobre este punto reflexionaré más adelante.

Por ahora baste decir que, según mi conciencia, la permanencia en la Iglesia va condicionada por dos factores: Primero, que no renuncie uno a la religiosidad ético-profética y que denuncie la aberración de la religiosidad ontológico-culturalista, luchando según sus posibilidades por superarla en sí y en los demás. Segundo, que tenga conciencia de que la Iglesia Católica, y todas las Iglesias que pretenden ser cristianas y parten de la fe en Cristo, están llamadas a convertirse a la religiosidad ético-profética de Jesús crucificado y glorificado, que ha de venir a dar el último cumplimiento a la historia. Y si hay vocación, hay esperanza de conversión. A qué precio, Dios lo dirá.

Por lo que toca al Bautismo y a la Eucaristía, me parece suficientemente claro que en el Nuevo Testamento están concebidos en espíritu de confesión, de plegaria, de esperanza y de «compromiso» por la justicia y el amor fraterno. Mientras que en la realidad histórica de la Iglesia están concebidos prevalentemente en función ontológico-culturalista.

Para mí la Eucaristía es algo muy importante y precioso. Pero trato de vivirla como mediación de una religiosidad ético-profética. Entre la Cena del Señor, que se conmemora con un recuerdo viviente en la fe, y la Parusía (retorno del Señor) que se espera, cada Eucaristía es una reiteración del grito profético: «Ven, Señor Jesús» (Apocalipsis, 22, 20).

6. Cristianismo de amor y de justicia

En unas lecciones que di en Barcelona los años 1970 y 1971, se me ocurrió exponer cómo veo yo el verdadero cristianismo bajo el símbolo de una topografía urbana. Una gran plaza central, de la que sale hacia arriba un gran paseo, hacia abajo unas ramblas y por la derecha una ronda.

La gran plaza central del cristianismo es el amor al prójimo.

El paseo que sube es la fe-amor-esperanza a Cristo y por Cristo y en Cristo a Dios.

Las ramblas que bajan representan el impulso real de justicia, el compromiso por la justicia, contra la opresión, el trabajo por construir la liberación histórica del hombre.

La ronda es la vida cultural. Pero esta ronda la describía yo como una arteria de dirección única *hacia* (no *desde*) la gran plaza. Porque en la concepción de un cristianismo genuino, el culto es para el amor y la justicia, y no al contrario.

El culto o es expresión del amor y la justicia vividos (pues éstos son los que en la religión ético-profética tienen el puesto que tiene en la religión culturalista el culto «sacro»), o son plegaria a Dios en demanda de la «gracia» que convierta nuestro corazón al amor y a la justicia.

Alguien dirá que este plano de la «ciudad de Dios» no es exacto, porque el puesto central es la fe y el amor de Dios. Pero ésta es la concepción ontológico-culturalista. En la concepción ético-profética el amor al prójimo es como sacramento del amor de Dios. Y esa vía quasisacramental es insustituible. No se puede amar al Dios invisible, si no se ama al hombre visible, con las obras patentes del amor.

A Cristo se le encuentra en los oprimidos a quienes se trabaja por liberar, y no en otra parte. Este es el sentido profundo de la parábola del juicio final que nos narra el evangelio de San Mateo (25, 31-46).

Desde hace años, he visto en los versículos 14 y 15 del capítulo 4 de la Carta de San Pablo a los Efesios, una de las expresiones más certeras del carácter ético-profético del auténtico cristianismo. La «verdad» de nuestra fe se hace «real» en el genuino amor al prójimo, y éste se plantea inexorablemente el problema de la justicia y de la liberación. Es aquí donde se «verifica» la verdad de la religión cristiana. Pero esta verificación, que por lo que se refiere a la religión de Jesús da un resultado positivo, por lo que se refiere a la religión de los cristianos da un resultado mucho más negativo que positivo. Y ésta es la verdadera raíz de la crisis actual del cristianismo.

En un libro («Actitudes cristianas ante los problemas sociales»), publicado en Barcelona en 1967, hacía yo este análisis de Efesios 4, 14-15:

El texto original griego es de una riqueza intraducible, que conviene explicar detenidamente.

En el contexto (Efesios 4, 11-13) afirma San Pablo que Cristo ha distribuido sus dones entre los santos para la obra del ministerio, dirigido a la construcción del cuerpo de Cristo, una construcción cuyo término nos llevará a formar todos juntos una misma cosa en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, y a constituir el hombre perfecto, en aquella fuerza de la edad que realiza la plenitud de Cristo.

La concepción de San Pablo es aquí muy densa. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. *(En un trabajo posterior he hecho notar que cuando Pablo dice «la Iglesia es el cuerpo de Cristo» no se trata de un «cuerpo social» perteneciente a Cristo, sino del cuerpo vivo, misterioso de Cristo resucitado. Los cristianos, como «pueblo» de Dios, son incorporados, asimilados misteriosamente al cuerpo de Cristo. En este punto me dio luz la lectura del trabajo de J. A. T. Robinson «The Body» (El cuerpo)¹. Y también P.*

¹ *A Study in Pauline Theology*, Londres 1952.

Benoit con su artículo «Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité»². Este cuerpo es viviente, pero está en crecimiento vital, en construcción. Los dones de Cristo son instrumento de esta construcción vital (diríamos hormonas vitales de crecimiento). La orientación dinámica del crecimiento vital de la Iglesia es una plenitud de fe, que es vitalmente unificante, que llevará el cuerpo a una madurez de edad y de fuerza. Entonces ese cuerpo habrá alcanzado una medida proporcionada a su cabeza, que es Cristo. Y entonces el influjo vital de Cristo poseerá por entero a su cuerpo. Cristo será en ese cuerpo, que le estará perfectamente incorporado, una «plenitud», que se realiza en la total comunión del cuerpo con su cabeza, Cristo.

Tras esta síntesis deslumbrante, Pablo pasa a describir, en el versículo 14, lo que *no es* la plenitud de fe, y, en el versículo 15, lo que *es* esa «vida» de fe, en qué consiste la perfecta madurez de la comunidad cristiana.

Versículo 14: La fe que realiza la plenitud de Cristo en nosotros es la superación (la negación) de una fe infantil (en sentido peyorativo), que nos deja a merced de todo viento de doctrina, juguete de la impostura de los hombres y de su astucia para extraviar en el error.

Pero, ¿qué es positivamente esta «vida plenaria» de fe, que incorpora perfectamente los cristianos a Cristo, haciendo de ellos en Cristo, el hombre perfecto, que realiza la «plenitud» de Cristo?

San Pablo lo dice en el versículo 15: La vida de la fe consiste en que, «haciendo la verdad en la caridad, crezcamos de todos modos en Aquel, que es la cabeza, Cristo». Es el texto de la Vulgata (...). Pero el original griego (intraducible) es más denso. La expresión «hacer la verdad» corresponde a una sola palabra griega, *alētheiōntes*, que no tiene equivalente en latín ni en las lenguas romances. Esta palabra (un verbo derivado del sustantivo *alētheia*, que significa «verdad») tendría que ser traducido por un verbo que significase «ser verdad viviente» («vivida»), *verdaderear* (!). Una traducción exacta, en cuanto a la idea, de este versículo 15 del capítulo cuarto de la Epístola a los Efesios, sería la siguiente: «siendo, en nuestra propia existencia, verdad vivida y viviente en fuerza de la caridad, creceremos de todas maneras hacia (dentro de) Aquel que es la cabeza, Cristo».

Lo que es más importante en este texto es el papel que hace la caridad y su relación con la fe. La caridad es la *mediación* esencial, por la que la fe es «vivida» y la existencia humana se convierte en «verdad vivida» y «viviente», es decir, en fe «auténtica», fe «verdadera».

Se ve bien que para San Pablo la «fe» y la «caridad» no son dos cosas distintas y sumadas, sino que son las dos, vitalmente conjugadas, una «vida», que es «verdad vivida».

Sin la *mediación* (la energía plasmadora) de la caridad, la fe no es fe, en sentido plenario y auténtico, no es fe «verdadera» en el sentido «vital». Aunque un creyente pronuncie los artículos todos de la fe y esté dispuesto a morir, y tal vez a matar, por todos y cada uno de ellos, si no tiene caridad, su fe no es «verdadera» en el sentido profundo en que aquí habla San Pablo, porque la fe que profesa ese cristiano no es «verdad viva» sino abstracta afirmación de una verdad ajena, que no es testimoniada como verdad «viva» en el creyente.

No hay, según enseña San Pablo aquí, fe «verdadera», con «verdad viva», sino *en* (mediante, en fuerza de) la caridad. Pero la caridad, para San Pablo como para San Juan, es el amor al prójimo en el que se manifiesta el amor de Dios. En el célebre himno a la caridad del capítulo trece de la primera epístola a los Corintios, San Pablo describe la caridad, que es más grande que la fe y la esperanza (1 Corintios 13,13), y que «no pasa jamás» (ibíd. 8), en términos de caridad fraterna con los hermanos (ibíd. 4-7). La razón es profunda. En la epístola a Tito (3,4) San Pablo nos presenta a Jesucristo como la revelación de la «filantropía» (*el amor a los hombres*) de Dios. Por eso el amor de Dios es inseparable del amor a los hombres. No hay amor de Dios sin amor a los hombres. Cristo es la revelación y el sacramento de la «filantropía» de Dios, y quien se cierra a la «filantropía» se cierra a la revelación de Dios.

También San Juan, en su primera Epístola (4, 7-8), dice que «el que no ama (al prójimo) no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (en razón del contexto, se trata del amor salvífico de Dios a los hombres, de la «filantropía» de que habla San Pablo). Nuestra fe, añade San Juan (ibíd. 16), consiste en «haber reconocido el amor que Dios tiene por nosotros y haber creído en él». De aquí que, según el mismo San Juan indica expresamente con la mayor energía, «si alguno dice: yo amo a Dios, y detesta a su hermano, es un mentiroso: el que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (ibíd. 20).

Tenemos, pues, indicada en San Pablo y en San Juan una unidad esencial de «vida», de fe y de caridad, caridad que es amor al prójimo, como *mediación* y manifestación esencial del amor de Dios.

Esta idea complexiva y vital de la fe, como vida de la fe en fuerza de la caridad, que es amor de comunión de Dios y del prójimo, ha sido muy bien expresada por San Agustín en su comentario al Evangelio de San Juan. Distingue allí San Agustín entre «creer *a* Jesús» y «creer *en* Jesús». Lo primero significaría una recepción intelect-

² Publicado en «Revue biblique», 63, 1956, pp. 5-94.

tual de la palabra de Jesús. Lo segundo es entrega vital a la palabra de Jesús. Esa forma de fe es «fe-carriño-amor-comunión con el prójimo». Dice Agustín: «¿Qué es, pues, creer en Él? Es querer creyendo, amar creyendo, ir a Él creyendo e incorporarse a sus miembros» («*Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et eius membris incorporari*»). (S. Agustín, *In Ioan. Evang.* tr. 29, n. 6; PL. 35, 1631).

Ahora San Pablo nos lleva a una nueva profundización. La de la esencial unidad dinámica de caridad y justicia. Es un tema central de la Epístola a los Romanos.

La Epístola de San Pablo a los Romanos empieza estableciendo que ni los paganos ni los judíos han sido capaces de cumplir los deberes de justicia (Romanos 1, 18-3, 20). Dios es quien justifica por mediación de la fe en Jesucristo, por gratuito don en virtud de la redención cumplida en Jesucristo (Romanos 3, 22-24). Pero la vida del cristiano justificado en Cristo Jesús es la vida del espíritu, porque el Espíritu Santo se nos da, como prenda del amor de Dios que se vuelca sobre nosotros (Romanos 5,5), para ser el impulso de nuestra vida de amor —al prójimo y a Dios en Cristo— (Romanos 8,9 y 14-15; Gálatas 5,1 y 13). Ahora bien, la caridad, el amor al prójimo, que resulta del impulso del Espíritu Santo habitante en el creyente, y es la vida en el espíritu y en la libertad, realiza necesariamente, en virtud de su dinamismo más profundo, todas las exigencias de la justicia. Es la tesis capital del capítulo 13 de la Epístola a los Romanos: «Dadle a cada uno lo que se le debe; el impuesto a quien debe dársele el impuesto, las tasas a quien se deben las tasas, el respeto a quien se le debe respeto, el honor a quien se debe honor. No tengáis deudas con ninguno, a excepción de la deuda del mutuo amor. Porque el que ama al prójimo ha cumplido ya con la ley. Efectivamente, el precepto: no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y todos los demás se recapitulan en la palabra esta de amarás a tu prójimo como a ti mismo. La caridad no hace mal al prójimo. Por eso la caridad es la realización plenaria de la ley» (13, 7-10).

De este modo, la doctrina de San Pablo, en las Epístolas a los Efesios, primera a los Corintios, a Tito, a los Gálatas y a los Romanos, nos ha descubierto el «sentido» de la «existencia» cristiana: una fe por mediación de la cual el hombre es liberado espiritualmente para vivir en Cristo el amor al prójimo en comunión con Dios, realizando con todas sus fuerzas la justicia en sus relaciones con el prójimo, en virtud de ese amor al prójimo, que es la realidad viva de la «verdad» de su fe. Y esto es lo que el autor de la Epístola paulina a los Hebreos llama la «gracia», exhortando a dar «por ella a Dios un culto agradable con religión y acatamiento» (Hebreos 12,28). Esto es lo que San Pedro, en su primera carta, llama «sacrificios espirituales», que son el acto cultual de aquel «sacerdote santo», que es la «vida» de los cristianos incorporados a Cristo (1 Pedro 2, 4-5).

Así resulta que el culto litúrgico propiamente dicho y la vida sacramental no tienen sentido, si no es como una *mediación* para que el cristiano, a través de la liturgia y de los sacramentos, llegue a esta otra liturgia viva del «sacerdote» de todos los cristianos, que es la «verdad viva» de la fe en fuerza de la caridad, de una caridad que obra la justicia en plenitud. Podemos decir que el *contenido* de los sacramentos litúrgicos (la «cosa» del sacramento, como decían los teólogos medievales) es esa dinámica de fe-caridad-justicia, que es la «verdad» de la «existencia» cristiana, como «fe vivida». Sin ese *contenido*, la vida sacramentaria queda vacía de sentido.

Esta visión grandiosa del cristianismo que nos presenta el Nuevo Testamento, le plantea al creyente una cuestión insoslayable. ¿Por qué el cristianismo de los cristianos en la historia es tan distinto del proyecto cristiano presentado por el Nuevo Testamento, y que de alguna manera empezó a ser vivido por los cristianos de la edad apostólica?

¿Cómo debe el creyente en Cristo encajar el hecho brutal del fracaso del cristianismo en la historia?

Porque lo primero que tiene que hacer el creyente es no cerrar los ojos ante el hecho desconcertante.

Evidentemente la Iglesia (las Iglesias) a través de la historia han llevado adelante el libro del Nuevo Testamento. No lo han dejado caer materialmente de las manos.

En el Nuevo Testamento han llevado un grano de mostaza, una porción de levadura, que no podía dejar de hacer algún efecto.

Por eso las comunidades cristianas, a lo largo de la historia, han sido un terreno (o una masa) de fermentaciones evangélicas y cristianas. Pero la masa cristiana en conjunto no ha fermentado. La tierra eclesial no ha sido cubierta por el fructificar de la semilla evangélica. Más bien, la semilla y el gránulo de levadura han quedado enterrados en una realidad histórico-social «eclesiástica» (clerical),

que no está centrada sobre la caridad liberadora que hace la justicia, sino sobre el culto y el poder clerical, sobre el moderatismo político, sobre una perspectiva de reformismo social que se queda en palabras.

El creyente que empieza a descubrir la realidad de las exigencias bíblico-evangélicas ¿cómo puede enfrentarse con el problema que la Iglesia concretamente le plantea a su fe cristiana?

Sobre este problema, que para el creyente en Cristo es necesariamente complejo, reflexionaré luego.

Ahora me fijo en la cuestión siguiente.

¿Dónde está la vía de agua que ha echado a pique el cristianismo vivido de la comunidad cristiana (de las Iglesias y en concreto de la Iglesia Católica) en la historia?

El año 1958, durante una estancia en Alemania, tuve ocasión de leer el libro de Antanas Maceina «Das Geheimnis der Bosheit. Versucht einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der Erzählung vom AntiChrist Solowjews» («El misterio de la maldad. Ensayo de una teología de la historia del Adversario de Cristo como explicación de la narración del Anticristo de Solowjew»³).

En este libro denso, encontré por vez primera una interpretación alegórica del pasaje evangélico de las tres tentaciones de Cristo en el desierto. El Evangelio (Mateo y Lucas) nos presenta a Cristo tentado y vencedor de la tentación. En realidad, la tentación ha sido de la Iglesia. Y la Iglesia, a diferencia de Cristo, ha caído en la tentación. Si no siempre y en todos sus miembros, sí en el conjunto de su desarrollo histórico hasta el presente.

Para la Iglesia, la tentación del pan («di que estas piedras se conviertan en panes») es la tentación de la riqueza. La tentación del prodigio («tírate abajo, porque está escrito: a sus ángeles te encomendará, y te llevarán en sus manos») es la tentación del apoyo exclusivo en los poderes sacramentales con abandono de la santidad personal. (Para mí éste es el abandono de la religiosidad ético-profética y su sustitución por una religión ontológico-culturalista). La tentación del poder («todo esto [todos los reinos del mundo y su gloria] te daré si te postras y me adoras») es la tendencia a realizar la obra de redención por medios políticos y no mediante el testimonio apostólico. Esta tendencia a una pastoral de «dominio», articulada sobre el «poder» político (o quasi-político en el interior mismo de la comunidad eclesial), cultural, social, etc., encaja a la Iglesia inexorablemente en la dialéctica del amo y el esclavo y la hace necesariamente solidaria (en formas más o menos complejas y embozadas) con las fuerzas históricas que representan al «amo».

Las tres tentaciones del pan, del prodigio y del poder se articulan en relaciones complejas y en mutuos influjos. Pero, según la primera Carta de San Pablo a Timoteo, la que tiene un papel más radical es la del pan. Se habla en esa carta de maestros religiosos «que están privados de la verdad y que piensan que la verdad es un negocio». Frente a ellos afirma Pablo: «Y ciertamente es un gran negocio la piedad, con tal de que se contente con lo que tiene. Porque nosotros no hemos traído nada al mundo y nada podemos llevarnos de él. Teniendo, pues, comida y vestido sepamos contentarnos. Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición. Porque la raíz de todos los males es el amor al dinero (*philargyria*), y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe y se apuñalaron a sí mismos con muchos tormentos» (1 Timoteo 6, 5-10).

³ Editado en Friburgo de B.. 1955.

7. *El cristianismo y el dinero*

El curso 1936-1937 estudiaba yo ética, haciendo el tercer año de estudios filosóficos en una Facultad eclesiástica organizada en Bélgica por los jesuitas españoles en 1933. La doctrina que afirmaba que la propiedad privada, incluso la de los medios de producción, es «de derecho natural» se consideraba obligatoria para los católicos, por el hecho de ser reiteradamente proclamada por las Encíclicas papales.

Ya desde entonces, relativamente a la situación del tiempo y a mis posibilidades concretas de reflexión crítica, adopté una posición de cierta reserva frente a aquella doctrina.

Los argumentos no me convencían.

Como trabajo escrito de seminario, un trabajo que era trámite obligado para obtener la Licenciatura, escogí el tema de la doctrina del derecho de gentes en Santo Tomás de Aquino. Mi intención era demostrar que, para Tomás de Aquino, el derecho de gentes no equivalía a lo que se llama «derecho natural», sino a un derecho positivo. Por consiguiente Santo Tomás no afirmaba que la propiedad privada fuese de derecho natural, sino de derecho positivo (de gentes). Creo que llevé adelante mi trabajo con bastante rigor metodológico, y que mi conclusión quedaba establecida de manera suficientemente sólida.

Había en mí, ya desde entonces, una confusa intuición de que la doctrina del Magisterio sobre la propiedad privada de los medios de producción ligaba poderosamente a la Iglesia con el capitalismo, la enfrentaba radicalmente con el socialismo (sobre un tema que nada tenía que ver con la fe), y hacía servir a la Iglesia a la causa del conservatismo social, poniéndola enfrente de las ansias de liberación de los oprimidos.

Esta situación de espíritu se mantuvo más o menos en el mismo estado hasta que, en 1947, después de terminar las pruebas para el Doctorado en Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma, comencé a explicar ética en el tercer curso de la Facultad filosófica de los Jesuitas, que radicaba entonces en Madrid.

Las tareas de profesor de ética, me volvieron a enfrentar con el problema de la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad privada.

Fui haciendo descubrimientos, ayudado por mis alumnos, que trabajaban entusiastas en un seminario de ética, dirigido por mí.

Pude comprobar mejor el hecho de que los grandes escolásticos del siglo XVI y primera mitad del XVII afirmaban que la propiedad privada era de derecho positivo y no de derecho natural.

Descubrí ulteriormente que el punto de partida del problema de la propiedad privada, tal como se planteaba a los teólogos medievales, era que la comunidad de bienes es, en una u otra forma, de derecho natural. Dado que estos teólogos aceptaban el sistema de propiedad de su mundo (sustancialmente el régimen agrario feudal), su dificultad era mostrar que cierta forma de propiedad privada pueda ser admitida. Buscaban la solución por diversas vías.

La idea de que la comunidad de bienes sea de derecho natural era la herencia que la teología medieval había recibido de los Padres de la Iglesia, a través de San Isidoro de Sevilla (*Etimologías* 5,4) y del Decreto de Graciano (en la primera parte, inít., D. VIII).

Efectivamente, pude darme cuenta ampliamente de que los Padres de la Iglesia afirman continuamente y con unanimidad que la comunidad de bienes es el principio básico del orden socioeconómico de la creación: Dios ha hecho los bienes para todos los hombres. Afirman también reiteradamente que la acumulación de riquezas es fruto de un despojo. No condenan absolutamente la

propiedad privada, con tal de que se haga de ella un uso justo. No plantean ningún análisis de las estructuras económico-sociales ni prevén posibles cambios cualitativos de estructuras. Por eso, como justo uso de las riquezas y factor de realización de la justicia social, contemplan sólo la limosna. Pero afirman continuamente que el deber de la limosna es un deber «de justicia».

La idea de que la propiedad privada de los medios de producción sea de derecho natural es ajena a la mente de los Santos Padres.

El Doctor Restituto Sierra Bravo publicó en 1967 un voluminoso enquiridión: «Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia. Colección general de documentos y textos», Madrid). Con su trabajo, se proponía salir al paso a posibles exageraciones en la interpretación de las posiciones de los Santos Padres. Pues bien, sólo ha encontrado cuatro textos que hablan de la «necesidad» de la propiedad privada: dos de Clemente de Alejandría (nn. 69 y 92 del Enquiridión), uno de Teodoreto de Ciro (n. 1184) y uno de San Epifanio (n. 1220).

De éstos, el primer texto de Clemente y el de Epifanio se limitan a defender la licitud de la propiedad privada frente a herejes que propugnaban la comunidad de bienes y la de mujeres. El segundo texto de Clemente defiende la licitud de la propiedad privada, en tanto en cuanto sea necesaria para proveer a las necesidades de la vida, e insiste en el deber de la limosna. Por otra parte, es Clemente uno de los que insisten con más fuerza en la idea de la radical comunidad de bienes: «Dispuso Dios nuestra naturaleza para la mutua comunión, empezando El mismo por comunicar sus propias cosas y por suministrar a todos los hombres su propio *logos*, haciendo todas las cosas para todos. Todas son, pues, comunes y no han de llevar ventaja los ricos. Eso, pues, que se dice —tengo y me sobra, ¿por qué no he de disfrutar?—, no es ni humano ni sociable; más afectuoso es, en cambio, aquello otro: —tengo, ¿por qué no repartirlo a los necesitados?» (*Pedagogo* 2, 12; ed. Stählin, I, p. 229).

Sólo el texto de Teodoreto (de la primera mitad del siglo V) es lamentable, al insistir en la necesidad de las desigualdades de clase, para que los desposeídos se vean obligados a trabajar en los trabajos serviles. Teodoreto anticipa aquí, en tono menor, la dialéctica del amo y el esclavo. Pero su voz no es suficiente para romper la unanimidad de orientación de los Padres de la Iglesia.

Expuse los resultados de mi estudio sobre el problema de la propiedad en los Santos Padres en una conferencia pronunciada en Barcelona, el 16 de abril de 1962 (publicada en mi obra «Actitudes cristianas ante los problemas sociales», Barcelona, 1967, págs. 9-43).

A partir de 1961, en mis cursos de «Doctrina social de la Iglesia», en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Gregoriana, me ocupé del problema de los bienes materiales en el Nuevo Testamento.

En el curso 1969-1970, llegué a una síntesis firme en este punto. Aparte mi estudio y reflexión de años, durante ese curso tuve ocasión de leer una tesis doctoral de Hans-Joachim Dagenhardt: «Lucas Evangelist der Armen» (Lucas Evangelista de los pobres)¹. Este libro me ayudó.

El principio fundamental del Nuevo Testamento acerca de los bienes materiales (de la actitud del cristiano ante los bienes materiales) es el principio de la «koinonía» (comunidad de bienes).

Este principio lo encontramos formulado en las descripciones que hacen los Hechos de los Apóstoles de la primera comunidad cristiana (2, 42, 44, 45; 4, 32, 34-35). Lucas dice de la primera comunidad cristiana que «estaban atentos a la comunidad de bienes», «tenían todas las cosas en común», repartían sus bienes «entre todos según la necesidad de cada uno», «tenían un solo corazón y una sola alma, nadie llamaba propios a sus bienes, sino todas las cosas eran comunes», «no había entre ellos ningún necesitado», porque «se repartía a cada uno según sus necesidades».

¹ Editado en Stuttgart 1965

No hay duda de que Lucas aquí no quiere tanto hacer la crónica de la primera comunidad cristiana, sino sobre todo presentar un principio ético-profético, una dirección de valor: la comunidad de bienes y el «a cada uno según sus necesidades».

En una conferencia pronunciada en Asís, el 30 de diciembre de 1967, me refería yo a estos pasajes de los Hechos de los Apóstoles en los términos siguientes:

Para ver claro en esta cuestión, de capital importancia para la vida cristiana, quiero referirme a la primitiva catequesis apostólica, tal como se nos conserva en los primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles. Especial interés tiene el discurso de Pedro al grupo que había sido atraído por el prodigio de Pentecostés (Hechos 2, 14-36), y el discurso del mismo al pueblo (3, 12-26) y a los jefes de los judíos (4, 8-12), con ocasión de la curación de un parálítico a la puerta del Templo.

En estos textos de Lucas, veo un dato que me parece importante para mi punto de partida. Los elementos esenciales de la catequesis apostólica son éstos: venida de Jesús de Nazaret de parte de Dios, muerte redentora en la cruz, glorificación, don del Espíritu Santo. En ambos textos, Lucas, significativamente, une esta recensión de los puntos esenciales de la catequesis apostólica con la descripción de aquella primera experiencia de vida cristiana de la comunidad primitiva (2, 42 y 44-45; 4, 32 y 34-35): tenían «comunidad» (*koinonía*) de corazones y de bienes, y ninguno tenía necesidad, porque los bienes de todos estaban a disposición de todos.

Aquí hay algo muy importante. Nuestra salvación es Cristo vivo. No una enunciación abstracta de cuatro puntos de catequesis: encarnación, crucifixión, resurrección, ascensión; sino fe viva en Cristo vivo. Una fe que es incorporación, que es salvación, y que se realiza en el don del Espíritu. Cornelio y sus gentes escuchan de corazón el anuncio de Pedro y escuchándolo reciben el Espíritu Santo (Hechos 10, 44). Pero el don del Espíritu Santo es inseparable de aquella *koinonía* de corazones y de bienes que es signo y fruto del Espíritu, tal como se presenta en su primera epifanía de Pentecostés. De esto no hay duda, si se quiere permanecer fiel al mensaje de Lucas (.....)

Aquí tenemos algo, que es muy profundo. El cristianismo, como vida vivida, es amor de la fraternidad y es «comunidad de corazones y de bienes» (*koinonía*). Evidentemente, esta afirmación del *kerigma* (anuncio) primitivo —la comunidad de bienes—, no es positivamente una afirmación de tipo jurídico. No se propugna una ley cristiana que proscriba jurídicamente la propiedad privada. La exigencia de «comunidad» de corazones y de bienes es de tipo ético-religioso, pero efectivo. No hay cristianismo sin comunidad de corazones, y no hay comunidad de corazones sin efectiva comunidad de bienes. Un modelo jurídico de organización del derecho del Estado, el Nuevo Testamento no lo da. Una norma religiosa perentoria sí la da: «Comunicarás en todas las cosas con tu prójimo y no dirás que algo es propio tuyo; porque si en lo incorruptible sois copartícipes, ¿cuánto más en las cosas corruptibles?» Este texto se encuentra reproducido a la letra en dos monumentos antíguísimos (de la primera mitad del siglo II), la llamada carta de Bernabé, (procedente probablemente de Alejandría), y la Didaché (procedente probablemente de Siria). Estas palabras proceden, sin duda, de una fuente anterior, que puede ser considerada como la obra cristiana más antigua de la edad apostólica. De aquí la enorme importancia de este documento, que nos hace comprender el valor normativo de las descripciones de Lucas.

Dos nuevas referencias a la *koinonía* encontramos en la carta a los Hebreos y en un pasaje de la segunda carta de San Pablo a los Corintios.

La carta a los Hebreos (13, 16) recomienda a los cristianos: «No os olvidéis de la beneficencia y de la comunidad de bienes (*koinonía*); éstos son los sacrificios que agradan a Dios».

El texto de Pablo a los Corintios es particularmente importante, porque nos muestra cómo el principio de la *koinonía* es siempre válido, aunque las circunstancias sociales y el modo de aplicación puedan variar. Pablo no piensa en una venta de los bienes raíces para repartir su precio y consumirlo atendiendo a las necesidades de cada uno. Pablo se refiere a una práctica puesta en común de los réditos, repartiendo unos con otros según las necesidades. Pero el principio de la *koinonía* permanece.

En el contexto exhorta San Pablo a los Corintios a contribuir generosamente a la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén. Y añade: «Si la voluntad está pronta, se recibe con agrado conforme a lo que tiene, no se trata de (dar) lo que no tiene. No que paséis vosotros apuros para que otros ten-

gan abundancia, sino con igualdad. En la presente coyuntura, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que también (un día) la abundancia de ellos venga a remediar vuestra necesidad, y de este modo se produzca la igualdad» (2 Corintios 8, 12-14).

Aquí aparece cómo en la comunidad de bienes (en una realización eficaz del principio de *koinonía*), entra en juego el sentido mismo de la vida cristiana y de la comunidad de fe de los cristianos.

En la carta a los Romanos, el mismo Pablo dice que las comunidades cristianas de origen gentil tenían el deber de reunir socorros en favor de los pobres de la comunidad cristiana de Jerusalén, porque de aquella comunidad habían recibido los bienes de la fe (Romanos 15, 26-27). En esta segunda carta a los Corintios, la perspectiva es distinta: el haber socorrido a los necesitados será el título que los libre de verse desvalidos ante el juicio de Dios. Es una idea que se encuentra subrayada con fuerza en el evangelio de Lucas (14, 12-14 y 16, 9) y sobre todo en la parábola del juicio final del evangelio de San Mateo (25, 31-46).

Sobre esta parábola, escribía yo esto el año 1967, en mi libro «Actitudes cristianas ante los problemas sociales» (págs. 207-208):

El «sentido» de la «existencia» cristiana es fe, en el sentido de verdad vivida en fuerza de la caridad, a la que le es esencial la realización personal de la justicia con una dimensión social. Este «sentido» último de la vida cristiana aparece con claridad impresionante en la parábola del juicio final, de Jesús, que nos transmite Mateo (25, 31-46). El juicio de la existencia humana, es decir, la manifestación de su sentido profundo, que ha sido realizado por los benditos y traicionado por los malditos, se centra exclusivamente, en la parábola, sobre el dinamismo de una caridad que llega a realizar de hecho la justicia, dar de comer al hambriento, de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al desnudo, atender al enfermo, ocuparse del prisionero. Estos actos de solidaridad y de justicia humana y social son los que dan su significación última y definitiva a la existencia humana ante el juicio de Dios. Pero —punto esencial en esta enseñanza de Jesucristo— esos actos aparentemente de orden temporal, realizan la máxima dimensión religiosa, la relación personal inmediata con Cristo, que es el camino único para Dios. Esta es la originalidad de la doctrina de Jesús en esta enseñanza profética sobre el juicio de Dios. La idea de que Dios premia las obras de misericordia hechas a los necesitados se encuentra tanto en la literatura rabínica como en la sabiduría egipcia. Pero Jesús nos revela aquí un misterio incomparablemente más profundo, el de su identificación real con los necesitados y oprimidos, y la realidad de un encuentro religioso supremo con Él, cuando se practica amorosamente la justicia y la misericordia con el desvalido. Esto viene demostrado por el asombro con que la sentencia es recibida, tanto por los condenados como por los premiados. Asombro que se hace vívido en su pregunta estupefacta: «Entonces los justos le responderán: —Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, extranjero y te acogimos, desnudo y te vestimos, enfermo y prisionero y te visitamos? Y el Rey les dará esta respuesta: —En verdad os lo digo, en la medida en que lo habéis hecho a uno de los más pequeños de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (Mateo 25, 37-40). Y de la misma manera los condenados preguntan: —«Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, extranjero o desnudo, enfermo o prisionero y no te socorrimos? Entonces les responderá: —En verdad os lo digo, en la medida en que no se lo habéis hecho a uno de los más pequeños, tampoco a mí me lo habéis hecho» (Ibíd. 44-45).

Establecido el principio de la *koinonía* como fundamental, encontramos en el Nuevo Testamento estas otras referencias relativas al problema de la propiedad privada de riquezas:

La posesión de riquezas privadas es un peligro para la vida cristiana, para la actitud de abertura al Reino de Dios predicado por Jesús. Esto aparece claro en la versión que nos da Lucas de las bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis». Y correlativamente: «Pero ¡ay de vosotros los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que reís ahora!, porque tendréis aflicción y llanto» (Lucas 6, 20-21 y 24-25). Mateo (5, 3 y 6) tiene una matización diversa, pero no contradice a Lucas. Precisamente es él el único en transmitirnos la parábola del juicio final, que acentúa la realización de la *koinonía* como la cuestión capital para la «salvación» (el logro) de la existencia humana en la coyuntura definitiva.

Que Jesús puso en guardia contra el peligro que supone la propiedad privada de riquezas, nos lo refieren los tres sinópticos en un texto impresionante, del que la Iglesia Católica se ha desentendido *prácticamente* desde hace siglos.

He aquí la versión de Marcos:

Entonces Jesús, mirando a su alrededor, dice a sus discípulos: «¡Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!». Los discípulos quedaron atónitos ante estas palabras. Mas Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dijo: ¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios». Pero ellos se asombraban aún más y se decían: «Pues ¿quién se podrá salvar?». Jesús, miránolos fijamente, dijo: «Para los hombres es imposible, pero no para Dios, porque todo es posible para Dios».

(Marcos 10, 23-27).

Sin embargo, ese peligro de las riquezas no es invencible. En el evangelio de San Lucas (19, 1-9), encontramos el pasaje de Zaqueo, a quien Jesús declara «hijo de Abrahán». Pero sólo después que ha renunciado a la mitad de sus bienes en favor de los pobres y ofrece hacer restitución cuadruplicada de lo que haya podido defraudar.

Según el Nuevo Testamento no hay entrada en el Reino sin una *koinonía* efectiva que es incompatible con una cristalización clasista, fundada en la acumulación de riqueza privada.

El punto fundamental es la incompatibilidad entre codicia de dinero y cristianismo. Lucas 16,13) y Mateo (6, 24) nos transmite estas palabras, que son una condena de nuestra llamada «civilización occidental y cristiana»: «Ninguno puede servir a dos señores: porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero».

Las cartas de Pablo a los Colosenses (3, 5) y los Efesios (5, 5) nos dicen que la codicia es «idolatría» y que el codicioso es «idólatra».

En fin, la primera carta a Timoteo, en un texto que ya he referido antes (6, 5-10) nos presenta el ideal cristiano de la «autarkeía», que es correlativo al de la «*koinonía*».

El texto literal de Pablo a Timoteo suena así: «Y ciertamente es grande ganancia la piedad con autarquía (he eusébeia metá autarkeías). Porque nosotros nada hemos traído al mundo y nada podemos llevarnos de él. Teniendo, pues, comida y vestido, sepamos contentarnos. Los que quieren enriquecerse caen en la tentación», etc.

En mi conferencia de Asís, del 30 de diciembre de 1967, sobre cristianos y revolución, hice un breve comentario de este texto, en los términos siguientes:

Es interesante, en este texto, ante todo, la expresión *autarkeía*. Es aquí una palabra de significado muy rico, que no nos es sugerido por el uso de la palabra «autarquía» en las lenguas modernas.

En el presente texto de San Pablo, «autarquía» tiene, a la vez, un doble significado. Significa, por una parte, «suficiencia de bienes», lo que, en lenguaje de hoy, traduciríamos: nivel de vida humano. En este primer sentido, es empleada la palabra «autarquía» por el mismo San Pablo en su segunda carta a los Corintios (9, 8). Pero, en el pasaje de la primera carta a Timoteo que estamos examinando, autarquía significa, *además*, «contentarse con lo que se tiene sin pretender tener más».

El sentido de la «autarquía», presentada aquí como elemento sustantivo del ideal de vida cristiano, es: *procurarse justamente un nivel de vida verdaderamente humano y contentarse con eso, excluyendo la actitud de «codicia» ilimitada de «tener más»*. San Pablo lo explica expresamente, como hemos leído: «Teniendo alimento y vestido, sepamos contentarnos». Y, a continuación, condena de manera inequívoca, y con la mayor energía, el deseo ilimitado de lucro: «los que quieren acumular riquezas, caen en la tentación, en el lazo, en una multitud de codicias insensatas y funestas, que sumergen a los hombres en la ruina y en la perdición. Porque la raíz de todos los males es el amor al dinero».

Este texto de la Escritura plantea un problema muy profundo a la conciencia cristiana. Y me parece que una

de las manifestaciones más típicas de la gravedad de la situación (del sentido profundo de la «crisis»), en que los cristianos se encuentran, es el hecho de que, desde hace casi dos siglos muestran tan poca conciencia de este problema.

Se trata de la oposición radical del «espíritu» del capitalismo (de la «ideología» básica del capitalismo), a la doctrina de la Escritura (a la Palabra de Dios). Porque todo el capitalismo moderno está montado sobre la negación de la *autarkeía* y la apasionada afirmación del deseo ilimitado de lucro, de la aspiración ilimitada a «tener» siempre más «cosas».

En San Pablo, este ideal (valor) de la «autarkeía» está vinculado al valor del trabajo, como servicio, con una marcada dimensión social.

De la doctrina paulina del trabajo (humano, profesional), y de su valor dentro de la existencia cristiana, me ocupé en un trabajo: «La perfección de la caridad y la actividad económica y social», publicado en francés en 1965, en Roma (Herder), y en español en 1969, como colaboración a la obra colectiva «Santidad y vida en el siglo» (Barcelona, Herder).

Insistí en mi reflexión, a propósito del problema de los sacerdotes obreros y en otras ocasiones.

Especial importancia tienen los textos paulinos de la primera carta a los Tesalonicenses (4, 9-12), segunda carta a los mismos (3, 6-15), discurso a los presbíteros de Éfeso (Hechos 20, 33-35), carta a los Efesios (4, 28) y primera carta a Timoteo (6, 17-19).

En mi trabajo de 1965 a que acabo de referirme, he sintetizado el pensamiento de Pablo. Transcribo algunos puntos del texto español:

La doctrina de Pablo en las dos epístolas a los fieles de Tesalónica, por lo que respecta a la relación entre trabajo profesional y perfección de la caridad, puede sintetizarse así: la perfección de la caridad es inseparable de un espíritu de solidaridad y de servicio, que es incompatible con el hecho de que uno se aprovecha del trabajo de otros sin prestarles la contrapartida de sus propios servicios.

(.....)

El punto de vista de Pablo es expuesto con singular relieve ante los presbíteros de Éfeso, reunidos en Mileto para despedirse del Apóstol, que viajaba hacia Jerusalén:

«De ninguno he codiciado plata, oro o vestidos. Vosotros mismos sabéis que a mis necesidades y a las de mis compañeros proveí estas manos que veis. Os he mostrado de todas las maneras posibles que es trabajando de este modo, cómo hay que venir en ayuda de los débiles, acordándonos de las palabras del Señor Jesús, pues él mismo lo dijo: más felicidad hay en dar que en recibir» (Hechos 20, 33-35).

Este texto emocionante nos lleva de nuevo a la doctrina de las dos cartas a los Tesalonicenses. San Pablo repueba en ellas, como vimos, a los que, viviendo ociosos, se sustentan a costa del trabajo de los demás. No se refiere allí a gente rica, que viva ociosamente de sus rentas, porque no era ése el caso de la cristiandad de Tesalónica. Pero la doctrina debe extenderse a todo cristiano. El rico que vive ociosamente, es gravoso a los demás. Aunque en un plano microeconómico individualista no lo sea del mismo modo que el pobre que come a costa de otro (puesto que él paga a los que trabajan para él), en un plano social comunitario es ciertamente un parásito, en el sentido de que se beneficia del esfuerzo común sin aportar su propia actividad a ese esfuerzo (trabajo) común, necesario para que todos puedan vivir.

Del problema del ideal (valor y deber) cristiano del trabajo, que concierne a todos, ricos y pobres, me volví a ocupar más sintéticamente en un trabajo, publicado en Asís en 1966: «Lavoro, carità e giustizia», colaboración a la obra colectiva: «Laici sulla via del Concilio».

El deber del trabajo, en espíritu de solidaridad social, se extiende para San Pablo lo mismo a los ricos que a los pobres. En la primera carta a Timoteo, escrita en los últimos años de su vida, quizá cuando en las comunidades cristianas empezaban a ser menos raros los fieles ricos, Pablo escribe estas palabras: «A los que son ricos en este mundo encomiéndales que no juzguen con altanería ni pongan su confianza en riquezas precarias, sino en Dios que nos provee abundantemente de todo para que disfrutemos. Que obren el bien, se enriquezcan de bue-

nas obras, den de buena gana, sepan repartir, atesorando para sí mismos un buen fondo con vistas al futuro, a fin de poder adquirir la verdadera vida» (I Timoteo 6, 17-19). En este texto, «hacer el bien» no significa «dar de buena gana» (ésta es otra cosa que se añade a la primera), sino significa sobre todo trabajar personalmente en provecho de los demás (con espíritu desinteresado), «enriquecerse de buenas obras». Hacer el bien es, según la bella fórmula de la carta a los Efesios, «tomarse la molestia de trabajar con sus manos honestamente, para poder ayudar al que está en necesidad» (Efesios 4,28). Esta misma expresión, «obrar el bien», es empleada en un discurso de Pablo, conservado en los Hechos, para indicar la acción bienhechora de Dios, «dando desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, saciando vuestros corazones de alimento y de dicha» (Hechos, 14, 16).

La concepción de Pablo, que tiene sus raíces en la tradición cultural y religiosa bíblico-semítica, es la de una espiritualidad del trabajo. La concepción greco-romana era la de una civilización esclavista de «ocio» aristocrático y refinado. El trabajo profesional y económico es el de los «siervos». El «ocio» literario es de los «señores». ¡Las ocupaciones «liberales»! En este punto, el cristiano ha sido perjudicado por su contacto por el clasicismo greco-romano. Es necesario volver a las fuentes bíblicas, a Pablo y a los profetas, y todavía más acercarse a Cristo (el Hijo de Dios) reconocido jurídica y socialmente en el mundo como «el hijo del carpintero» (Mateo 13, 55) y él mismo «el carpintero, el hijo de María» (Marcos 6, 3).

San Pablo concibe la humanidad como una gran fraternidad de trabajadores, ligada con vínculos de solidaridad. Por esto, quien no trabaja, pudiendo trabajar («el que no quiere trabajar» dice claramente San Pablo), vive a costa de los demás, porque está integrado en una gran comunidad laborante (vocación genesiaca de la humanidad) y se beneficia de los bienes de la misma sin aportar su contribución solidaria de trabajo a la común finalidad. Esto implica, según San Pablo, que el rico debe trabajar como el pobre.

Sabido es que San Pablo no planteó el problema institucional de la esclavitud. Un planteamiento de este tipo estaba fuera de las posibilidades concretas de la Iglesia primitiva en la situación histórica y sociológica del tiempo. Pero Pablo, planteando exigencias espirituales y religiosas radicales en el campo de las relaciones entre amos y esclavos, había echado las bases de una superación. En cambio los cristianos, a lo largo de la historia, han sido muy infieles al espíritu de Pablo, que era fiel reflejo del espíritu de Cristo. Para San Pablo, lo mismo el esclavo que el amo deben trabajar con espíritu religioso en servicio del prójimo, que es miembro de Cristo: «Los esclavos —dice—, obedeced a vuestros amos terrenos con temor y temblor, con sencillez de corazón, como a Cristo, no con obediencia puramente externa como los que intentan halagar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que hacen animosamente la voluntad de Dios, sirviendo con buena voluntad, como se sirve al Señor y no a hombres, teniendo presente que cada uno, conforme a lo bueno que haya hecho, será pagado por el Señor, sea esclavo o libre. Y los amos haced exactamente lo mismo con ellos, dejándoos de amenazas, teniendo presente que, tanto respecto de ellos como respecto de vosotros, el Señor está en los cielos, y que con El no hay acepción de personas (Efesios 6, 5-9). Esta misma idea (amos y esclavos verdaderamente hermanados, trabajadores solidarios al servicio de la fraternidad) la expresa con inimitable concisión en la carta a los Gálatas: «servíos por amor los unos a los otros» (5, 13). San Pablo aquí está muy en línea con el profeta Sofonías, que describe la comunidad de la era mesiánica (3, 11-13).

Me he detenido a exponer con bastante amplitud mis reflexiones neotestamentarias sobre el cristianismo y el dinero, porque fue necesario este largo camino, para que llegase yo a librarme de la tremenda hipoteca que para mi conciencia de católico representaba la afirmación del magisterio de los Papas de que la propiedad privada de los medios de producción es «derecho natural». Una afirmación que procedía del liberalismo burgués decimonónico y no de la genuina tradición cristiana. Una afirmación, en último término, y hablando sin eufemismos, «falsa».

De siempre, había yo intentado interpretar la doctrina del magisterio de los Papas sobre la propiedad de una manera amplia, insistiendo en las afirmaciones más positivas y menos conservadoras y tratando de superar la colusión que objetivamente existía, en la concreta dialéctica histórica, entre la llamada doctrina social de la Iglesia (magisterio papal del último siglo) y la defensa del sistema capitalista contra el socialismo. Esto último ha sido (y es todavía en gran parte) un hecho histórico, no obstante ciertas declaraciones de palabra contra el capitalismo.

La promulgación por el Concilio Vaticano II de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, en la que (¡por fin!) se abandonaba la desdichada afirmación de que la propiedad privada de los medios de producción sea de «derecho natural», me dio pie para profundizar en mis análisis. Lo hice en 1967,

en mi libro «Actitudes cristianas ante los problemas sociales» y más maduramente en una ponencia, presentada en el III Congreso Nacional de los Moralistas Italianos, celebrado en Padua, del 31 de marzo al 4 de abril de 1970.

Mi actitud fue insistir en que la intención profunda de la afirmación del Magisterio, al decir que la propiedad privada de los medios de producción es de «derecho natural», era proclamar que la persona debe tener una participación verdaderamente personal en el dominio de los bienes y que, por tanto, formas de propiedad estatal totalitarias, dictatoriales, burocráticas, no son admisibles. Pero, a la vez, ponía de relieve los condicionamientos culturales anticristianos que afectaban a la doctrina de los Papas, los defectos de planteamiento, las ambigüedades y (esto había que decirlo de manera algo velada) los posibles elementos de error, en sentido propio.

Hoy, en esta confesión de mi fe cristiana, quiero decir esto mismo más sencilla y claramente.

La doctrina del Nuevo Testamento no nos da una fórmula socioeconómica o jurídico-política de organización del dominio de los bienes y concretamente de los medios de producción.

Pero, en el presente momento de evolución de la historia, la «vía al socialismo» (dejando abiertos todos los problemas que haya que dejar abiertos) representa una posibilidad de organizar la «ciudad humana» de manera que no esté en contradicción con los grandes valores evangélicos de koinonía, fraternidad (ágape), autarkeía y trabajo con espíritu de servicio social solidario.

El capitalismo (con todos sus camaleónticos «neos») no da una tal posibilidad.

Y, en esta situación histórica, la defensa de la propiedad privada de los medios de producción, por parte de la Iglesia Católica, no obstante ciertas veleidades de estar defendiendo «otra» propiedad privada muy distinta de ésta que existe, en la realidad de los hechos está defendiendo poderosamente la propiedad liberal burgués del capitalismo.

Aunque, después del Concilio Vaticano II, el Magisterio oficial ha abandonado la afirmación de que la propiedad privada de los medios de producción sea de derecho natural, todavía esta posición responde insuficientemente a la actitud «real». La Iglesia Católica, en conjunto (y en el conjunto de su «aparato»), no ha depuesto aún un «antisocialismo» visceral, que no es cristiano, sino burgués anti-cristiano. Y trata en vano de cubrir con el celo por Dios, una actitud que viene mucho más del interés por el Dinero, a quien Jesús había dicho que un cristiano no puede servir.

Un cristiano que haya llegado a ver o a rastrear estas cosas, no puede menos de sentirse libre, en este punto, frente al *establishment* de su Iglesia, y tratar de andar adelante en la historia, a la luz del Evangelio.

Por mi parte, modestamente, porque modestas son mis posibilidades, tomé decididamente posición con una intervención en el Congreso de estudios de Valleumbrosa, el 28 de agosto de 1970.

La comunidad cristiana cometió un pecado social e histórico en el siglo XIX: aceptó el concepto liberal burgués de la propiedad privada individualística como base del orden social, económico y político. La afirmación de que la propiedad privada de los medios de producción sea de «derecho natural» introdujo en la doctrina social de la Iglesia un equívoco (*aquí —añado hoy— juega aún un poco el procedimiento literario del eufemismo*) que impidió a la comunidad cristiana salir del pecado social del siglo XIX.

Hay que decir muy claro:

- 1) Que la propiedad privada de los medios de producción no es de «derecho natural».
- 2) Que es incompatible con el cristianismo un sistema de propiedad que no sea de veras social.
- 3) Que una propiedad estatal de los medios de producción puede no ser «social».
- 4) Que parece imposible (o, por lo menos, muy difícil) que un sistema de propiedad de los medios de producción prevalentemente privado pueda ser, a la vez, verdaderamente «social».

En una conferencia pronunciada en Oviedo, el 8 de octubre del mismo año, 1970, reiteraré estas afirmaciones, y añadí lo siguiente:

Esto nos lleva al problema del socialismo.

El concepto de socialismo no tiene un significado unívoco. Por tanto, cuando se habla de socialismo (*incluso de socialismo marxista o marxiano —añado hoy, para evitar equívocos—*), es necesario ver de qué se trata.

Se puede hablar de socialismo en el sentido de un orden económico-social fundado no en la propiedad privada de los medios de producción, sino en otras formas de dominio colectivo, que, por una parte, aseguren la participación de los trabajadores en la gestión de los medios de producción, y, por otra parte, eviten el dominio autoritario e incontrolado de una burocracia de Estado sobre la economía, asegurando la participación de los ciudadanos en las opciones fundamentales de la planificación.

Si se admite, como pienso que hay que admitir, (si se examina la realidad sin prejuicios), que parece prácticamente imposible que un sistema de propiedad de los medios de producción prevalentemente privado pueda ser auténticamente «social», hay que convenir en que la estructura de la sociedad debe ser fundamentalmente socialista, en el sentido explicado de un socialismo «de rostro humano». ¿Cómo conseguir esto? Habrá que trabajar con competencia y con imaginación. Con fuerte voluntad. Creo que un cristiano sincero y no viciado por condicionamientos históricos (de los que quizá podrá no ser personalmente culpable), estará muy disponible para un golpe de timón hacia el socialismo.

Un problema más complejo sería éste: ¿se debe aceptar una abolición sistemática y total (absoluta) de todo tipo de propiedad privada de medios de producción?

Un dogmatismo resultaría peligroso. Y creo que estaría en contradicción con la intención profunda del «socialismo científico».

Los principios cristianos no incluyen por sí mismos directamente la exigencia de la completa abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Pero una propuesta de este tipo puede ser el resultado de un análisis de la realidad histórica. Un cristiano o un grupo de cristianos puede llegar a ese resultado sin menoscabo de su fidelidad al cristianismo. De hecho, la abolición completa de la propiedad privada de los medios de producción no se opone, en sí misma, ni a los principios cristianos ni al llamado derecho natural, a condición de respetar el principio de la primacía del hombre (*añado hoy: un principio que el capitalismo, por su íntima estructura, es incapaz de respetar, y que el socialismo puede respetar*) y evitar los excesos de un poder centralizado dictatorial, burocrático e incontrolable. La Iglesia, pues, no podría condenar una tal opción político-social en nombre de la tutela de los valores cristianos.

Y, sin embargo, lo ha hecho. La doctrina del Magisterio sobre la propiedad privada (durante decenios y decenios) y su actitud en la dialéctica histórica entre capitalismo y socialismo, comparadas con los valores evangélicos referentes a los bienes de este mundo, son una degeneración. ¿Cómo se ha podido llegar a esto?

Porque el «aparato» eclesiástico, ya de antiguo, ha pactado con los ricos y potentes, traicionando el mensaje del Reino de Dios. Ha ofrecido a los ricos una versión adaptada del Evangelio, que suprimiese el «¡Ay de vosotros, los ricos!», y el «Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios». A cambio, ha entrado a participar de la riqueza y del poder. Y ha establecido, también hacia dentro de la Iglesia, un sistema humano de «poder» demasiado análogo al de la dialéctica del «amo» y el «esclavo».

Me impresionó profundamente encontrar en un exegeta tan excelso, y tan cristiano creyente, como el alemán Joaquín Jeremías, la increíble afirmación siguiente: «Jesús no pretende tomar posición sobre el problema de ricos y pobres» («Les parables de Jesús», traducción del alemán, 1962, pág. 175). Y la pintoresca interpretación de que los «amigos» que hay que hacerse dando limosna a los necesitados, de que nos habla Lucas (16, 2), tal vez sean los ángeles (obra citada, págs. 51 y 52, nota 12), porque no puede tratarse de los pobres.

Precisamente por la estima que tengo de Joaquín Jeremías, que me ha ayudado mucho en la comprensión del texto evangélico, esta inesperada e increíble caída, me resulta sintomática. Aquí el

excelente exegeta (protestante) es víctima de un condicionamiento, que le viene de su Iglesia, y que coincide con el que a los católicos nos viene de la nuestra.

No es verdad que Jesús no pretenda tomar posición sobre el problema de ricos y pobres. Son las grandes Iglesias cristianas las que no quieren tomar posición, porque se han aliado con los ricos. De ahí que pretendan *no tomar posición* (con las palabras), para estar, de hecho, históricamente, alineados con los ricos, en el conflicto de éstos con los pobres. De ahí la necesidad de vaciar de sentido la «Buena noticia para los pobres», que es el Evangelio, para convertirlo en un anuncio «espiritual», que no inquiete a los ricos.

En la Iglesia Católica, el problema de «riqueza» y «poder» constituye una especie de unidad estructural. Los hombres de Iglesia piensan (muchos de buena fe) que no pueden ejercer el oficio pastoral sin una plataforma humana de «poder». Para mantener ésta, necesitan el dinero. Pero para tener éste, acaban por renunciar al «Evangelio para los pobres», que era el de Jesús.

Una vuelta al Evangelio, renunciando al fetichismo del «dinero» - «poder», quizá nos daría resueltos problemas estructurales de la Iglesia, que hoy parecen encerrados en un callejón sin salida.

Como ejemplificación, quiero terminar aquí con una reflexión paradójica (si se quiere humorística), pero significativa, que he expuesto en conversaciones amistosas estos últimos años, y que a mí me deja pensativo.

¿Cómo debería funcionar en nuestros días el primado del Papa? ¿a qué nivel de «poder»?

Cuestión espinosa. El Vaticano tiende a pensar, supongamos que con entera buena fe, que toda la medida de poder y de centralismo que ahora tiene (y que celosamente quiere mantener, cuando inexorablemente empieza a escapársele), es de «derecho divino».

Las generaciones más jóvenes no aceptan tal concepción y estructura de «poder».

Muchos ecumenistas piensan que un cambio profundo en la manera concreta de entender y ejercitar el «primado» es indispensable.

Las discusiones teológicas parecen impotentes para resolver la cuestión.

¿No se podría intentar una vía, a la vez, más evangélica y más pragmática?

Esta sería mi propuesta. (Evidentemente, la propuesta de un infeliz, de un «idiota»).

Un punto de partida, más bien teórico, pero que aceptarían hasta los teólogos más conservadores, es éste: el Papa no tiene más primado del que tuvo Pedro. Se podría discutir si tiene menos. Pero es indiscutible que más no tiene.

Un punto histórico innegable: la concreción histórica y social de la función primacial era en Pedro infinitamente más discreta y modesta que en un Papa moderno, pongamos Pío XII.

Una consideración que cabe aceptar, para evitar ser tachados de «angelismo», de falta de «sentido histórico»: no se puede pretender que un Papa del siglo XX ejerza el «primado» literalmente en la misma forma en que lo ejercitaba Pedro, que casi se reducía a «no ejercitarlo».

Establecidas esas premisas sólidas, viene ahora la cuestión: entre el nivel de «ejercicio del primado» de Pedro y el nivel de Pío XII hay una distancia tan astronómica, que, sin pretender restablecer literalmente el minimismo de Pedro, se podría cambiar cualitativamente el maximalismo de Pío XII.

Pero, ¿dónde encontrar la medida, para establecer el nuevo «nivel»?

Aquí viene la propuesta paradójica. Un creyente tiene el derecho de reír, siempre que no lo haga sin amor.

Pensemos un momento, sin maldad e incluso sin «malicia», en la *vexata quaestione* del capital de la Santa Sede.

No hay modo de conocer el balance. Ya esto resulta poco evangélico.

Supongamos que ese capital esté entre quinientos y mil millones de dólares. Por ahí van los cálculos.

Que el sucesor de Pedro, el pescador, llamado, a partir de la Edad Media, «vicario» de Cristo, tenga un capital de 500.000.000 de dólares es desagradable e inquietante. Está cargado de consecuencias que no obran en favor de la posibilidad de un testimonio y de una libertad auténticamente evangélicos.

Pero, por otra parte, se dice, los Papas modernos son austeros y se gastan la renta de ese capital exclusivamente en financiar el ejercicio del primado, y todavía no les basta.

Aquí es donde viene mi «vuelta» paradójica.

¿Por qué no partir de lo económico para resolver el problema del nivel deseable hoy en el «ejercicio» del primado (un cierto equilibrio entre Pedro 0 y Pío XII)?

Seamos realistas y no pretendamos un Papa pobre como Pedro (materialmente hablando) y privado de oficinas.

Pero ¿por qué no atreverse a reducir el capital a 50 millones de dólares?

Un gesto tipo Zaqueo por parte del papado contemporáneo sería quizá hoy la única manera de ejercitar un Magisterio social de los Papas. Porque parece que las palabras están agotadas.

Se diría: pero con la renta de 50.000.000 de dólares no se puede ejercitar el «primado».

Y yo respondo (pero soy un «infeliz», un «idiota»): si el Papa se limitase a ejercitar el nivel de primado que se pueda ejercer sobre la base económica del rédito de cincuenta millones, es seguro que no traicionaría ni a Cristo ni a Pedro. Porque lo que no pudiera ejercitar por falta de mayor base económica, podemos estar ciertos de que no es de «derecho divino».

Hasta aquí el sueño de un humorista. Pero quizá no del todo indigno de las preocupaciones de un cristiano que cree en Jesús.

De todos modos, si conviene terminar más en serio, hagámoslo con un texto de la carta de Santiago. El nos demuestra impresionantemente, que la tentación de aliarse con los ricos, de dar de lado a los pobres, y de perder, en consecuencia, la verdad del Evangelio, ha acechado a la comunidad cristiana ya desde el principio:

Hermanos míos, no entre la acepción de personas en la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado. Supongamos que entra en vuestra asamblea un hombre con un anillo de oro y un vestido espléndido; y entra también un pobre con un vestido sucio; y que dirijís vuestra mirada al que lleva el vestido espléndido y le decís: «Tú, siéntate aquí, en un buen lugar»; y en cambio al pobre le decís: «Tú, quédate ahí de pie» o «siéntate en el suelo a mis pies». ¿No sería esto hacer distinciones entre vosotros y juzgar con criterios falsos?

Escuchad, hermanos míos queridos: ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¿En cambio vosotros habéis menospreciado al pobre! ¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros? Si cumplís plenamente la Ley regia según la Escritura: «Amaras a tu prójimo como a ti mismo», obráis bien; pero si tenéis acepción de personas, cometéis pecado y quedáis convictos de transgresión por la Ley.

(...) Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la Ley de la libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia; pero la misericordia se siente superior al juicio».

(Santiago 2, 1-9 y 12-13).

8. Desmitologización y recuperación de la esperanza

Ahora llego al punto crucial de mi reflexión de fe.

Para que mi religión cristiana, el cristianismo que yo vivo, sea religión verdadera, tiene que ser ético-profética. Pero para ser ético-profética, en el sentido bíblico y genuinamente cristiano, tiene que estar transida de esperanza mesiánica. Y la esperanza mesiánica es esperanza dentro de la historia y desde la historia.

Esto lo encontramos confirmado con la mayor fuerza en el testimonio que da Pablo, en su primera carta a los Corintios (capítulo 15) de la fe de las comunidades apostólicas en la resurrección de Jesús. La carta está escrita hacia el año 55. Es el testimonio más antiguo que tenemos de aquella fe.

Este pasaje capital del Nuevo Testamento contiene, junto con el testimonio de la fe en la realidad de la resurrección de Jesús, un testimonio del sentido que tenía esta fe de los cristianos, como fe en la victoria de Cristo sobre la muerte y en el señorío de Cristo sobre la historia.

Entre los cristianos de Corinto, a los que se dirige Pablo, algunos dudaban de que para los hombres haya una perspectiva de resurrección más allá de la muerte. El hombre griego no tenía gran dificultad en admitir la «inmortalidad del alma», pero se le hacía difícil admitir la resurrección, la reconstitución del hombre más allá de la muerte. Esto dependía sobre todo de su concepción negativa de la materia. Pero también de su concepción «circular» (pesimista, fatal), de la historia. Porque la idea de inmortalidad del alma «separada» apunta a una «salvación» totalmente ajena de la existencia y del destino histórico, mientras que la idea de «resurrección» nos refiere a una solución del problema del hombre histórico y de su existencia propiamente humana. Una solución trascendente, sí, pero no desligada ni desgajada de la existencia histórica.

La respuesta de Pablo se coloca, de hecho, en la perspectiva de unos cristianos que, por una parte, afirman la resurrección de Jesús, pero, por otra, niegan o ponen en duda la resurrección nuestra. Y es contundente: si no hay resurrección para nosotros, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, toda nuestra religión es falsa. Esto lo repite San Pablo con singular energía. O resucitó Cristo y también nosotros resucitaremos, o, si no hemos de resucitar nosotros, tampoco Cristo resucitó, y toda la fe cristiana es una vana ilusión (1 Corintios 15, 12-19).

Para un hombre occidental moderno, este planteamiento de Pablo no es lógico. Pero tampoco Pablo pretende fundarse aquí en un razonamiento lógico. El pensamiento de Pablo se mueve aquí en una dialéctica de fe. Lo que hay en este nexo entre la resurrección, ya realizada, de Jesús (objeto de nuestra fe) y la resurrección futura nuestra (objeto de nuestra esperanza), es la afirmación de un vínculo de solidaridad, que es la entraña misma del cristianismo: Jesús nació, vivió, murió y resucitó *para nosotros*. Y esto es verdad para el creyente con una profundidad y una realidad inimaginables.

El nexo inseparable entre resurrección de Jesús y resurrección nuestra representa también para San Pablo la afirmación irrenunciable de que Jesús, el Cristo, es realmente el «Alfa y Omega» de la historia de la humanidad en el cosmos. Esto último lo expresó más tarde enérgicamente en la carta a los Romanos, donde nuestra resurrección es presentada como cumplimiento liberador de la historia del hombre y, con él, del entero dinamismo o dialéctica de la «creación» (del cosmos en que el hombre existe históricamente). (Romanos 8, 19-24).

Si la resurrección de Jesús no va ligada (como «primicias») a la resurrección nuestra, y si esta resurrección no es verdaderamente cumplimiento de la historia, entonces Jesús no es el Cristo de Dios, el Cristo para la humanidad y para la historia. Pero si Jesús no es el Cristo, en ese supuesto, la resurrección de Jesús es pura ilusión, y el cristianismo puro mito.

Esta es la idea de San Pablo, cuando afirma y repite que si no hay resurrección para nosotros tampoco la ha podido haber para Cristo. Pero, inmediatamente después, Pablo pasa a proclamar con energía explosiva, que, en realidad, Cristo Jesús resucitó: «¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (1 Corintios 15, 21). A continuación, explica Pablo que entre la resurrección de Jesús, al tercer día de la pascua, y la nuestra, en la hora de la parusía de Jesús, al fin de los tiempos, transcurre toda la historia humana. Esta historia está, para Pablo, en función de la resurrección de Jesús, que es una victoria potencial sobre el mal y sobre la muerte: «todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la muerte» (1 Corintios 15, 22-26).

¿Qué quieren decir estas palabras?

Lo que Pablo dice es esto: Jesús, muerto y resucitado, recibe una investidura, un reino, que tiene un sentido dinámico. Cristo resucitado es constituido Señor para que realice en la historia un proceso de debelación de las potencias del mal. Conforme a la angelología del judaísmo de su tiempo, San Pablo piensa en potencias angélicas malignas, cuya acción se manifiesta en la trama fenoménica del mal, que aparece en la historia. Para el creyente contemporáneo me parece del todo accidental (no obstante la opinión de Oscar Cullmann), que esas potestades hayan de entenderse en sentido literal o en sentido simbólico. Lo importante es que la debelación de esas «potencias» es debelación real del mal y de las estructuras malvadas en la historia, a través de la historia. Este proceso, paulatino y victorioso, tiene como coronación el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte en el día de la venida de Jesús, que es el tiempo de nuestra resurrección.

Las potencias del mal de que habla San Pablo representan lo que es egoísmo, opresión, injusticia, desamor. (En contraposición al bien, que, para Pablo, como hemos visto, se reduce al amor que hace la justicia y que no obra el mal). Ese mal ha de ser vencido, paso a paso, a través de la historia. El Cristo misterioso, Jesús, muerto y resucitado, es ocultamente, porque permanece en el misterio del Padre, una garantía de que la lucha tiene «sentido» y da su «sentido» a la historia. Es decir, no sólo tiene sentido en la existencia del que, por amor, se compromete en la lucha contra la opresión (la injusticia), sino que tiene sentido en la historia y respecto a la marcha de la historia. Todas las fuerzas de intereses bastardos, de conformismo, de cobardía, de pesimismo histórico, que tratan de ahogar cuanto es contestación en nombre de la liberación y de la justicia, serán impotentes para eliminar de la historia la resistencia contra el egoísmo, la injusticia y la opresión. Esta lucha, con todas sus complejidades históricas, con sus incertidumbres, sus riesgos y sus temporales retrocesos, es un dinamismo en marcha hacia el fin, hacia la venida de Jesús, que será la consumación y el triunfo definitivo.

Esta es la esperanza cristiana. Este es el contenido de la fe en la resurrección de Jesús, garantía («prenda») de nuestra final resurrección.

Yo creo en esta esperanza. Y para proclamar mi fe en esta esperanza, escribo este libro.

Contra todos los que, fuera y dentro de la Iglesia, se esfuerzan en convencernos de que hay que renunciar a la esperanza en nombre de la prudencia o de la sensatez o de la ciencia o, tal vez, del «espíritu sobrenatural», que sería como decir: «en nombre de Dios».

¡Qué irrisión!

Pero volvamos todavía un momento a San Pablo.

San Pablo establece esta dialéctica. 1.—Cristo resucita; 2.—está en marcha la lucha (destinada a triunfar) contra las potencias del mal; 3.—ligada con esta lucha y con su dinámica victoriosa está, como coronamiento, nuestra resurrección.

Pablo dice taxativamente que no se puede creer con verdadera fe en la resurrección de Cristo, si no se espera (se cree en) nuestra resurrección. Pero, al explicarnos la relación dinámica entre la resurrección de Jesús y la nuestra, intercala, en función de Cristo, toda la trama de la historia, como lucha contra las potencias del mal.

«El último enemigo en ser destruido será la muerte». Por tanto, si la lucha contra los enemigos de la fraternidad, de la liberación, del amor verdadero y de la justicia, no es una lucha en marcha hacia la victoria, a lo largo de la historia, es quimérico creer que la muerte será destruida, al final.

Podemos, pues, explicitar así plenamente la visión de Pablo: si no hay lucha victoriosa en marcha, dentro de la historia, contra las potencias del mal, no hay resurrección nuestra. Y si no hay resurrección nuestra, no hay, no ha habido resurrección de Jesús, y el cristianismo es una quimera.

No se puede tener fe genuina en la resurrección, sin tener una esperanza escatológica *que se relaciona con la historia* y que, *por eso*, no puede servir como instrumento de evasión.

Pero muchísimos cristianos, con su actitud ontológico-culturalista y con su conservatismo social, funcionalmente ligados a una estructura no evangélica de «poder» clerical, parecen haber perdido de vista el sentido de la esperanza.

La perspectiva de Pablo, que es la expresión de la fe apostólica en la resurrección, les parece quizá una interpretación extrañamente nueva y contestable.

Y, sin embargo, la concepción paulina del vínculo dinámico que liga la resurrección de Jesús con la debelación progresiva de las «potencias» en la historia, no es ajena a la visión de los Evangelios sinópticos. Pues los sinópticos están más cercanos que Pablo mismo a la perspectiva mesiánica de los profetas de Israel. Marcos es el evangelista de la inminencia del Reino, que en Jesús se manifiesta con paradójica originalidad y soberana libertad. Y Lucas acentúa explícitamente el nexo del evangelio de Jesús con la esperanza mesiánico-bíblica: por ejemplo, en los dos cánticos, *Magnificat y Benedictus* (1, 46-55 y 68-79), en su peculiar narración de la visita de Jesús a Nazaret (4, 16-21), y en la respuesta a los enviados de Juan Bautista, transmitida por Lucas (7, 18-23) y también por Mateo (11, 2-6).

El Evangelio de Mateo se cierra con estas palabras:

«Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra (...). Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28,18 y 20).

Son el equivalente de la afirmación de Pablo en su testimonio de la fe en la resurrección:

«Porque él debe reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies». —«Luego el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad» (1 Corintios 15, 25 y 24).

El sentido de ese texto de Mateo me parece prevalentemente (si no exclusivamente) mesiánico escatológico, en la misma línea que la concepción paulina del Cristo resucitado Señor de la historia. Pero ese sentido ha sido dejado en la sombra entre los católicos, en aras de una concepción jurídica de «absolutismo» jerárquico. También esto da qué pensar.

Con todo, lo que ahora nos importa es afrontar el problema más profundo que se plantea al cristiano creyente contemporáneo.

Porque, por una parte, mantener la fe apostólica en la resurrección de Jesús es mantener el contenido de esperanza mesiánica, la fe en Cristo constituido Señor de la historia, que son la entraña misma de la fe en la resurrección. Sin ese contenido de esperanza mesiánica, que incide en la historia, la fe en la resurrección es una mitología, análoga a la mitología de los misterios dionisiacos (sobre todo, como «actitud» y como «solución» religiosa).

Pero la manera como la Biblia nos presenta la esperanza mesiánico-escatológica ¿no es a su vez

mitológica? Y la manera como, después de Jesús, la fe cristiana apostólica reasume la vieja esperanza profética ¿no se revela ella misma mitológica?

¿Podemos desmitologizar la esperanza mesiánica, inseparable de la fe cristiana genuina en la resurrección, sin dejarla perder con ello, antes al contrario, recuperándola en un sentido más profundo?

Personalmente yo he hecho algo así. Y tengo conciencia de que sólo de este modo he llegado genuinamente (según espero) y profundamente al verdadero plano de la «fe».

Trataré de exponer cómo vivo mi esperanza mesiánica, mi fe en Cristo resucitado, Señor de la historia.

Pero antes quiero insistir en que esta profundización de la fe (esta desmitologización), que nos lleva al plano auténtico de la «fe» desnuda y de la «esperanza» que se «cree», nos aleja de toda pretensión apologética de «demostrar» la fe, para que así la gente la acepte. Abrahán «contra (toda) esperanza creyó en la esperanza» («par' elpída ep'elpídi epísteusen») —afirma Pablo en la carta a los Romanos (4, 18)—. Pero una «fe» así en la «esperanza», sin ninguna apoyatura humana de esperanza («contra toda esperanza»), es una especie de creación de la gracia en el interior del hombre, un acacimiento originario, un misterio existencial.

El creyente debe llevar adelante su «fe en la esperanza» más con su total actitud que con proclamaciones verbales. Debe dar testimonio.

Pero con enorme respeto a los demás. Sin proselitismo. Sin triunfalismo. Porque él mismo siente la «locura», o quizá mejor la «gratuidad» de su esperanza. Pero esa «locura» es vivida por él como «sabiduría de Dios». Y la «sabiduría de Dios» libera de sectarismos y supersticiones, nos deja libres para afrontar sinceramente la realidad, desde el misterio de la esperanza, pero sin dogmatismos mitologizantes, que requieran, para poder mantenerse, cerrar los ojos ante esa realidad. Porque también la realidad es un misterio, que hay que respetar.

Con esta actitud, trataré de explicar cómo he desmitologizado y recuperado mi esperanza mesiánico-escatológica de cara a la realidad de la historia.

Los profetas de Israel esperaban la instauración de la justicia en el mundo histórico, mediante una intervención manifiesta, visible, de Yahvé, como la que la tradición religiosa de Israel contemplaba en el éxodo de Egipto y en el paso prodigioso a través del Mar Rojo.

Se esperaba el nuevo Moisés, de que habla el Deuteronomio (18,15). El vástago de David, que realizase directamente, políticamente, la liberación, como Cristo (Ungido) de Yahvé. Esta es, por ejemplo, la perspectiva del Salmo 72, en que los augurios cantados en ocasión, tal vez, de una coronación regia, se desbordan hacia el horizonte de la esperanza mesiánica:

Oh Dios, da al rey tu juicio,
al hijo de rey tu justicia:
que con justicia gobierne a tu pueblo,
con equidad a tus humildes.
Traerán los montes paz al pueblo,
y justicia los collados.
El hará justicia a los humildes del pueblo,
salvará a los hijos de los pobres,
y aplastará al opresor.
Durará tanto como el sol,
como la luna de edad en edad;

caerá como la lluvia en el retoño,
 como el rocío que humedece la tierra.
 En sus días florecerá la justicia,
 y dilatada paz hasta que no haya luna;
 dominará de mar a mar,
 desde el Río hasta los confines de la tierra.
 Ante él se doblará la Bestia,
 sus enemigos morderán el polvo;
 los reyes de Tarsis y las islas
 traerán tributo.
 Los reyes de Sabá y de Seba
 pagarán impuestos;
 todos los reyes se postrarán ante él,
 le servirán todas las naciones.
 Porque él liberará al pobre suplicante,
 al desdichado y al que nadie ampara;
 se apiadará del débil y del pobre,
 el alma de los pobres salvará.
 De la opresión, de la violencia, rescatará su alma,
 su sangre será preciosa ante sus ojos.
 Sin cesar se rogará por él,
 todo el día se le bendecirá.
 Habrá profusión de trigo en la tierra,
 en la cima de los montes ondeará;
 como el Líbano, al despertar
 sus frutos, y sus flores
 cual hierba de la tierra.
 ¡Sea su nombre bendito para siempre,
 que dure tanto como el sol!
 ¡En él se bendigan todas las familias de la tierra,
 dichoso le llamen todas las naciones!

En este modo de concebir la esperanza mesiánica, había un elemento «mitológico», que es necesario reducir, para que el «mito» (expresión simbólica que puede ser legítima) no se convierta en caduca «mitología» (entendimiento realístico, y por ello falso, del «mito»).

Dios no interviene en la historia de la manera fenoménica que suponían ingenuamente los videntes de Israel.

Para un cristiano, tiene un sentido perenne la palabra evangélica: «¿No se venden cinco pajarillos por dos cuartos? Pues ni de uno solo de ellos se olvida Dios. Y hasta los pelos de vuestra cabeza están todos contados. Así que no tengáis miedo: valéis más que muchos pajarillos» (Lucas 12, 6-7; igual Mateo 10, 29-31). Y tiene también sentido siempre la plegaria de Jesús: «Padre nuestro (...) el pan nuestro de cada día dánoslo hoy» (Mateo 6, 9 y 11).

Pero esta «providencia» debe ser entendida como misterio, no como una especie de factor, que pueda entrar en el cálculo de las posibilidades históricas en un plano fenoménico.

Si la omnipotencia de Dios se interpreta en términos de inserción inmediata en el plano empírico (se cae un pelo porque Dios lo ha querido determinadamente con una voluntad causal en el plano

empírico), se hace imposible atribuir a Dios Padre la bondad que Jesús nos reveló de Él. Hay demasiado mal en el cosmos.

La «mediación» entre omnipotencia creativa e inmanencia evolutiva del cosmos o dialéctica de la historia, es un estricto misterio.

Para el creyente, Dios es un foco de esperanza y, en el sentido del misterio (misterio de la existencia y misterio de la fe), a Él se dirige nuestra plegaria. Incluso cabe el hecho imprevisible, que puede ser vivido por el creyente en el plano religioso de la fe, como «respuesta» de Dios (en función de una «llamada» carismática del creyente a Dios). Estos «acontecimientos» acaecen en aquel margen en que la realidad empírica y fenoménica (sea cósmica, sea histórica), no puede ser reducida a pura determinación cientifista de posibilidades; en aquel «horizonte» abierto que impide materializar por completo lo que es «posible» en realidad.

Pero esto es del todo diverso de una concepción de providencia que mezcla el inmanente con el trascendente y pone a Dios como un jugador de ajedrez que mueve las fichas en el tablero del cosmos.

Es mucho más conforme con una «fe» auténtica decir que no sabemos nada del «cómo» de la inserción de la omnipotencia en la realidad empírica.

Donde el creyente puede ver una posibilidad de vinculación directa de la omnipotencia del Padre en el acontecer existencial de la vida histórica es en el misterio del corazón del hombre. Allí sí hay posibilidad de «golpes de mano» de Dios. Hay una abertura a las posibilidades de la gracia (cháris), del «don», del soplo del Espíritu.

Pero esto pertenece a un plano de «misterio de fe», que está más allá del plano de posibilidades de análisis de la psicología profunda. El hombre, más que el cosmos, existe en un horizonte abierto a lo insondable. En esa abertura se sitúan la plegaria y la esperanza del creyente.

Respecto a la «mitologización» política que tenía la esperanza mesiánica en la tradición de Israel, Jesús, en su vida histórica sobre la tierra, actuó como elemento de «desmitologización». Esto por su vocación de profeta y por su actitud frente a la política.

Fundamentalmente, me parece que tiene razón Oscar Cullmann en el análisis que hace en: «Jésus et les révolutionnaires de son temps» (Neuchatel, 1970).

Jesús declinó entrar en el plano de la acción política y desilusionó con eso a los zelotes, que significaban la pervivencia de la esperanza mesiánica en su forma más política y con una tendencia a la acción violenta.

¿Por qué no planteó Jesús el problema político?

Por dos razones: Primero, porque su vocación era absorbentemente profética y porque su idea del Reino se apoyaba radicalmente en la con versión personal (metanoía), con una acentuación de la pureza ética del Reino, que no puede ser identificado con los avatares de la política. Segundo, porque, muy probablemente, Jesús en su vida histórica participó de la idea, muy común en su tiempo y en su medio, de que la parusía era temporalmente inminente. Y así no había tiempo para la política, sino para una decisión radical de tipo personal, en vista de la inminencia de la hora definitiva. También Joaquín Jeremías piensa que todas o casi todas las parábolas, en la forma originaria que tuvieron en labios de Jesús, respondían a esa perspectiva de inminencia escatológica.

Pero Jesús, «profeta» y no «hombre político», no fue por ello un «apolítico». Su actitud ético-profética, llevada a sus últimas consecuencias, y su independencia ante los poderes de su tiempo (correlativamente, su agresividad frente a los ricos), lo llevaron a un conflicto; que acabó por conducirlo ante el tribunal romano, que lo condenó como cabecilla zelote. Y es que había una convergencia entre él y los zelotes, aunque los planos eran diversos.

Lo que ahora me interesa es esto. El hecho de que Jesús no entrara directamente en el juego político de su tiempo histórico, junto con la fe de la generación apostólica de que El era en verdad el Mesías, llevaron necesariamente a los cristianos a la «desmitologización» del aspecto directamente político que la obra mesiánica había cobrado en la perspectiva de los profetas.

Pero esta primera «desmitologización», en el Nuevo Testamento, va acompañada, según creo yo, de una nueva forma de «mitologización», que es necesario reducir, sin perder por ello el contenido esencial de la fe de los apóstoles.

Los escritores neotestamentarios, quizá de una manera no demasiado monolítica, y con diversidad de matices, participan también, indudablemente, de la perspectiva de una parusía inminente.

Esto, junto con el esplendor del Espíritu de Pentecostés, que deslumbraba en cierto modo los ojos de los primeros creyentes, les llevó, poco más o menos, a la siguiente concepción:

Jesús resucitado, el Cristo glorioso, Señor de la historia, es «ya» el fin de los tiempos. Pero, a la vez, ha de volver: se espera su «parusía», que es la «plenitud» del fin. Esta «parusía» (segunda venida) es inminente. Entre la resurrección y la efusión del Espíritu, por una parte, y la parusía, por otra, está el «tiempo de la Iglesia», que es pura continuidad de la resurrección. La Iglesia visible, históricamente existente, es la presencia visible del Cristo glorioso en la historia. El Cristo glorioso, Señor de la historia, es el Cristo presente en la Iglesia. De aquí que la mediación de la Iglesia tenga, en esta concepción, una esencialidad y una necesidad insoslayables. Sólo por la fe explícita, históricamente existente y constatable en la comunidad de creyentes y en la conciencia empírica de cada creyente, puede ser realizada la obra redentora. Sólo en esa fe y a través de ella (o a partir de ella) avanza el señorío del Cristo glorioso sobre la historia.

Después de años de reflexión, de plegaria y de esfuerzo por ser sincero, he llegado al convencimiento de que esta concepción, que (poco más o menos) está latente en el Nuevo Testamento y condiciona su lenguaje, incluye un elemento «mitológico» que es necesario reducir, para no perder el núcleo esencial y perenne: que Cristo es el mediador único y el único y universal redentor.

Trataré de explicar brevemente cómo vivo yo esta fe en el Cristo salvador y cómo, no obstante la inexcusable «desmitologización» de la Iglesia, queda la Iglesia en el horizonte de la fe en Cristo redentor.

Por dos vías se plantea la necesidad de esta «desmitologización». La primera es la constatación del fracaso sustancial de la Iglesia como «epifanía perenne» de Cristo resucitado en el mundo. La segunda es la toma de conciencia de que, no sólo la vida histórica de Cristo, sino también la vida histórica de la Iglesia (la realidad histórica de las comunidades cristianas) es algo tan insignificante (en el plano histórico-empírico) en comparación del flujo total de la humanidad, desde sus orígenes hasta su fin, que, si Cristo es realmente redentor universal, forzosamente su redención se realiza con gran independencia de cualquier concreta mediación de tipo histórico, fenoménicamente designable. No sólo no puede ser la Iglesia (entendida en su corporeidad histórica) una mediación necesaria, sino ni siquiera puede serlo el conocimiento y el «reconocimiento» de Cristo en una fe explícita, cuya realidad sea históricamente designable y constatable en la Historia de las religiones o de las Iglesias.

El misterio de la redención de Cristo es «misterio de fe», como lo es el «señorío» de Cristo y la «historia de la salvación». Pretender «corporizar» excesivamente ese misterio en la Iglesia que se ve y en la fe que se oye, es hacer «mitología» y comprometer la profundidad desnuda de la fe.

No que la Iglesia que se ve y la fe que se oye no pertenezcan al misterio de Cristo Señor, sino que el misterio de Cristo Señor es mucho más grande que la Iglesia y que la comunidad de los que concebimos y expresamos audiblemente la fe.

Si las Iglesias y los creyentes-testigos somos verdaderamente humildes ¿qué dificultad tendremos en decir como Juan Bautista: «es preciso que El crezca y que yo disminuya» (Juan 3,30)?

Los teólogos contemporáneos han explicado que el drama de la fe («llamada» de Dios, «respuesta» del hombre) tiene lugar mucho más en la profundidad de una opción de conciencia, que elige con plenitud de «acto existencial» la ágape en vez del egoísmo, que en el acto intelectual de un «sí» de fe concebido y expresado conceptualmente y en forma de «juicio».

En esa opción existencial, que se hace bajo una «gracia», de la que el hombre no necesita ser consciente, hay existencialmente una «respuesta». En ella se realiza, preconceptualmente, un «sí» de fe, no «dicho», sino «vivido».

Un hombre conceptualmente y culturalmente ateo, puede ser creyente en esa profundidad existencial. Todo depende de su actitud frente al prójimo.

Hacia ahí me parece que apunta la extraordinaria parábola del buen samaritano. Para los judíos del tiempo de Jesús, samaritano era sinónimo de impío, de «renegado», de demoníaco. Y, sin embargo, el modelo que pone Jesús de cumplimiento de la Ley en el auténtico amor al prójimo, es un samaritano que, sin abjurar del «samaritanismo» para convertirse a la ortodoxia judía, es capaz de amar en serio a su enemigo. El sacerdote y el levita son descalificados en la parábola (Lucas 10, 25-37).

Como en tiempo de Jesús podía un samaritano ser modelo de recepción del Reino de Dios, así hoy puede serlo un ateo. Y un sacerdote, correctamente ortodoxo, puede quedar fuera.

Para mí, que creo que Cristo es el redentor de los hombres, la ágape vivida en autenticidad es siempre «gracia», es siempre misteriosa identificación con Cristo, es siempre fruto de la entrega que Jesús hizo de sí mismo.

Para esto no es necesario que el hombre conozca (en el plano de la conciencia conceptualizable) a Dios y a su Cristo. Lo importante aquí no es que nosotros conozcamos a Dios, sino que Dios nos «conozca» a nosotros, como dice San Pablo (Romanos 8, 29).

Algunos no creyentes se sienten irritados ante este esfuerzo de la teología contemporánea por explicar cómo el influjo redentor de Cristo puede extenderse más allá de los límites de las Iglesias cristianas y de la fe cristiana explícita y confesada.

La razón de esa irritación es que ven en ese paso de la teología moderna un intento triunfalístico de «recuperación» por parte de la Iglesia del terreno mercedamente perdido por ella.

Pero mi fe nada tiene de ese triunfalismo. Al contrario, acentúa la pequeñez de la Iglesia y la soberana independencia del misterio de salvación de Cristo.

Por otra parte, la fe ni se impone ni se demuestra. Yo, con los ojos de mi fe, veo al no creyente que ama al prójimo y se compromete de veras en la obra de liberación y de fraternidad, como «conocido» de Dios y «tocado» de la gracia de la redención. Pero no me siento con ninguna suerte de dominio sobre él.

El don de la «gracia» pertenece al misterio y queda en el misterio de la fe.

No se trata de perturbar el mundo interior del que no se siente ni se proclama creyente. Este era ya, en la Biblia, el sentido profundo de un estribillo que se repite en «El Cantar de los Cantares»:

Muchachas de Jerusalén,
por las ciervas y las gacelas
de los campos,
os conjuro,
que no vayáis a molestar,

que no despertéis al amor,
 hasta que él quiera!
 (Cantar 2,7; 3,5; 8,4)

Dios mismo respeta la libertad y la coherencia interior del no creyente. Y el no creyente, si es sincero, tiene derecho a no creer en Dios. Como el creyente, si es sincero, tiene derecho a creer.

Después de estas explicaciones de la teología y de la necesaria «desmitologización» del triunfalismo eclesial, que tiñe las perspectivas escatológicas del Nuevo Testamento, ¿cómo reafirmo yo la fe en Cristo Señor (Kyrios), salvador del mundo?

Aquí es donde pueden insertarse una teología de la liberación y una teología de la secularización bien entendidas, que de ningún modo evacuan la sustancia de la fe apostólica.

El Reino de Dios es:
 que fluya el derecho como agua,
 la justicia como un torrente inagotable
 (Amós 5, 24)

Justicia y derecho,
 amor y compasión
 (Oseas 2, 21)

hacer justicia cada mañana
 y salvar al oprimido de la mano del opresor
 (Jeremías 21, 11)

abrir las prisiones injustas,
 hacer saltar los cerrojos de los cepos,
 dejar libres a los oprimidos,
 romper todos los cepos,
 partir tu pan con el hambriento,
 hospedar a los pobres sin techo,
 vestir al que ves desnudo,
 y no cerrarte a tu propia carne;
 (Isaías 58, 6-7)

hacer justicia al huérfano, al vejado,
 para que cese la tiranía del hombre salido de la tierra
 (Salmo 10, 18)

librar al débil del más fuerte,
 al pobre de su expoliador
 (Salmo 35, 10)

dar a los desvalidos el cobijo de una casa,
 abrir a los cautivos la puerta de la dicha
 (Salmo 68, 7)

derribar del trono a los poderosos
 y enaltecer a los humildes,
 colmar de bienes a los hambrientos
 y mandar a los ricos vacíos
 (Lucas 1, 52-53)

vender lo que tienes y dárselo a los pobres
 (Marcos 10, 21; Lucas 12, 33)

amar al único Señor, tu Dios,
 con todo tu corazón
 y amar al prójimo como a ti mismo
 (cosa que) vale más que todos los holocaustos y sacrificios,
 ni existe otro mandamiento mayor que éstos
 (Marcos 12, 28-34)

no acumular riquezas (privadas) para sí
 (Santiago 5, 3; Lucas 12, 21)

hacerles a los hombres
 lo que queremos que ellos nos hagan
 (Mateo 7, 12)

aprender qué significa aquello:
 «quiero misericordia y no sacrificio»
 (Oseas 6,6; Mateo 9, 13)

no descuidar lo más importante de la ley:
 la justicia, la misericordia y la fe
 (Mateo 23, 23)

no ser egoísta;
 no alegrarse de la injusticia
 (1 Corintios 13, 5-6)

ser libres;
 servir por amor los unos a los otros
 (Gálatas 5, 1 y 13)

amar al prójimo
 cumpliendo la ley en plenitud
 con el amor (ágape) que no hace mal al prójimo
 (Romanos 13, 8-10)

Visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación
 y conservarse incontaminado del mundo, (cosa) ésta
 (que) es la religión pura e intachable ante Dios Padre
 (Santiago 1, 27)

obrar como hombres libres,
no como quienes hacen de la libertad
un pretexto para la maldad
(1 Pedro 2, 16)

vivir para la justicia
(1 Pedro 2, 24)

no devolver mal por mal ni insulto por insulto;
no tener miedo a sufrir por causa de la justicia;
preferir padecer por obrar el bien que por obrar el mal
(1 Pedro 3, 9, 14 y 17)

pasar de la muerte a la vida
porque amamos a los hermanos
(1 Juan 3, 14)

no amar de palabra ni de boca,
sino con obras y de verdad
(1 Juan 3, 18)

amar al hermano a quien uno ve
para poder amar a Dios a quien no ve
(1 Juan 4, 20)

no olvidarse del bien obrar
y de la comunidad de bienes (koinonía);
tales son los sacrificios que agradan a Dios
(Hebreos 13, 16)

Esta visión del Reino de Dios, que aparece sin solución de continuidad en todo el Antiguo Testamento y en todo el Nuevo Testamento, da un soporte incondicional a la teología de la liberación.

Pretender que la liberación evangélica es «interior» y «espiritual» y no social y política, es una trampa para mantener una forma de religión socialmente conservadora, traicionando la Biblia. El Reino de Dios se refiere al hombre en su inseparable bidimensión, personal y social. Ni hay liberación del corazón del pecado, sin planteamiento del problema político de la liberación. Porque el gran pecado del que hay que liberar al corazón es el pecado del egoísmo, de la colaboración con la injusticia, del apego a la riqueza privada, de la falta de amor generoso, realizador de justicia, que empuja a trabajar (a luchar, a comprometerse) por la liberación.

La esperanza cristiana, contenido inseparable de la fe en Cristo resucitado, ¿qué espera respecto a la liberación?

La esperanza cristiana espera que la «liberación» del corazón del hombre (de muchos hombres, quizá de todos...) se irá realizando en dialéctica vinculación con la liberación socioeconómico-política, que será obra de los mismos hombres (no de intervenciones apocalípticas), nunca cerrados a influjos de «gracia» en la profundidad de su ser, pero sin necesaria vinculación de esta acción de «gracia» con estructuras de Iglesia ni con actitudes fenoménicamente religiosas de la persona gratifi-

cada, en el fondo de su ser, por el don («inenarrable», como dice San Pablo), del Espíritu del Señor Jesús.

La esperanza cristiana es profética y nada nos dice del «cómo» se podrá ir realizando en la historia.

Desde luego, la historia nos ha enseñado que los sistemas de «cristiandad» no son el modo de realización creciente, a través de la historia, de la liberación mesiánica.

Son incompatibles con una autenticidad ético-profética de la realización del cristianismo visible. Por ello, actúan más bien en contra del avance del Reino de Dios.

El régimen de «cristiandad» y todas las formas de «integrismo» religioso son formas «mitológicas» de concebir la realización del Reino de Dios. Por eso, cuando han sido realizadas, han ido contra la corriente auténticamente escatológica. Han sido un «obstáculo». Y es un pecado contra el Reino tratar de mantenerlas o restaurarlas en formas más embozadas.

Para comprender lo que es y lo que no es (lo que nos da y lo que no nos da a los creyentes) la esperanza escatológica, puede ayudar la distinción entre esperanza escatológica y esperanza histórica. Son dos formas de esperanza que el cristiano de actitud ético-profética debe llevar adelante a la vez, sin confundirlas.

En un prólogo, escrito en el verano de 1971, para la edición española de un libro de Julio Girardi («Amor cristiano y lucha de clases»¹), traté de iluminar esta distinción:

Erich Fromm ha tratado con profundidad el tema de la esperanza histórica² (2).

La auténtica esperanza histórica se contrapone a tipos de falsa esperanza, que pueden ser formas mixtificadas de desesperanza o de desesperación. Una forma de falsa esperanza es la espera pasiva de una solución, que vendrá por sí sola. Esta esperanza pasiva lleva consigo una idolatría del futuro. Como si el futuro, por el mero hecho de ser futuro, fuera a resolver lo que en el presente no se resuelve ni se pone en vías de solución. Esta forma de falsa esperanza viene a ser una cobertura de la desesperanza. Ponerlo todo a cargo del futuro, cuando no se espera nada del presente, es crearse un puro «mito», sin contenido real, sin fuerza creadora.

Otra forma de falsa esperanza es el aventurerismo irreal (arbitrario) de una acción irracional. Esta falsa esperanza puede ser cobertura de desesperación. No se tiene realmente esperanza, pero tampoco se acepta la desesperanza. Ni se puede aceptar el «mito» estéril del futurismo idolátrico. Entonces la gente se lanza a la acción sin esperanza. Esta acción tiende a ser violenta, porque la desesperación lleva a eso.

La forma más conmovedora de este tipo de acción sin esperanza, es el suicidio por no poder resistir la injusticia del mundo y por sentir la impotencia propia para hacer que las cosas cambien. A veces, en estos tipos de suicidio, se da la esperanza de que ayuden a crear un estado de conciencia y de opinión que pueda resultar fecundo. Pero, otras veces, se da el suicidio como puro repudio frente a una situación que se juzga sin salida, y en la que uno siente que no puede permanecer.

Frente a esas formas de desesperanza o desesperación encubierta, coloca Fromm la esperanza auténtica, intrahistórica.

Es una esperanza activa (frente a las formas de esperanza pasiva) y es una esperanza potencial (frente al aventurerismo irreal). Este tipo de esperanza tiene como presupuesto una cierta fe humana racional. Describiendo esta fe, que no hay que confundir con la fe religiosa cristiana, Fromm nos habla de «conocimiento de la posibilidad real» y de «certeza de la incertidumbre». Quiere decir esto: la realidad de tipo social e histórico no es reducible a un cientifismo cerrado, en que todo está ya previsto y en que sólo puede repetirse el pasado. La realidad social e histórica y, en su base, la realidad humana, es esencialmente abierta. Hay posibilidades de novedad hacia el futuro. Pero novedades «desde» el presente. Se trata, por eso, de posibilidades «reales».

Lo que llama Fromm «certeza de la incertidumbre» es la certeza de que es posible otra cosa. No es cierto que sea imposible un cambio cualitativo. *Es cierto que no es cierto*. No estamos inexorablemente condenados a dar vuel-

¹ Editado en Salamanca, 1971.

² E. Fromm, «La revolución de la esperanza». Fondo de Cultura Económica, México 1970. — *Yo había utilizado la traducción italiana del americano*. Milán. Etas Kompass. 1969.

tas en este mundo de egoísmos y opresiones, sin posibilidades de salida.

Sobre el «conocimiento de la posibilidad real» y sobre la «certeza de la incertidumbre» apoya Fromm su concepción de la «fe racional». Es una «fe», porque se empeña en construir para el futuro, en ir construyendo un mundo solidario sin opresión, siendo así que no podemos tener una certeza científica rigurosa de que la empresa tendrá éxito. Pero es «racional» porque se apoya constantemente en la búsqueda de posibilidades reales, cuidándose de evitar el aventurerismo irreal, pero sin eludir el riesgo histórico. De esta manera, la «fe racional» es un poder creador.

¿En qué relación se pueden poner la fe y la esperanza cristianas con esta esperanza histórica y con esta fe racional, de que nos habla Fromm?

La esperanza cristiana y la fe, mal entendidas, pueden conducir a una actitud de espera pasiva en el mundo y en la historia. Mejor dicho, el cristiano socialmente conservador carece de genuina esperanza histórica y vive en la aceptación pasiva del mundo presente, de manera semejante a la actitud de espera pasiva del futuro descrita por Erich Fromm. Pero, para este tipo de cristiano, el futuro que se espera pasivamente está fuera del horizonte histórico y desconectado de él. Es un «cielo» de espectáculo («ver» a Dios) y de «música» («cantar» a Dios), que el hombre conquista individualmente, y que nada tiene que ver con lo que ha sido el quehacer histórico de la humanidad.

¿Es aceptable este modo de vivir la esperanza cristiana?

Los actuales cristianos progresistas (no conservadores socialmente, y esto en fuerza de su inteligencia de la fe cristiana) piensan (pensamos) que una concepción de la esperanza cristiana totalmente desligada de la esperanza histórica es falsa, desde el punto de vista del genuino cristianismo.

Pero podemos proceder a algunas precisiones.

Los cristianos socialmente conservadores desligan su esperanza cristiana de la esperanza histórica de manera positiva y radical. No tienen esperanza histórica, y su modo de entender la esperanza cristiana confirma su desesperanza histórica. De aquí que, para ellos, el conservadorismo social y el modo como ellos entienden el cristianismo están ligados funcional y recíprocamente, al menos en concreto. El cristianismo así vivido y entendido, es «opio del pueblo». Nos parece que esta manera de concebir el cristianismo es falsa.

Pero ¿no encontrará esa concepción algún fundamento en la actitud de Jesús y de la primera generación cristiana, respecto a la realidad terrestre?

Porque es verdad que el escatologismo del cristianismo primitivo se plantea en la perspectiva de una expectación apocalíptica inminente. Sin decir de una manera dogmática y monolítica que el fin del mundo es inmediato, los textos neotestamentarios están situados en la perspectiva (en el supuesto) de un fin muy próximo.

Evidentemente, ésa es una de las razones por las que, en el Nuevo Testamento, en el mensaje evangélico, no está planteada directa e inmediatamente una exigencia de cambio estructural de la sociedad humana.

Pero esto no significa que el escatologismo cristiano primitivo justifique la simbiosis posterior de esperanza escatológica transhistórica y conservadorismo social.

La esperanza escatológica del cristianismo primitivo no se conjugaba con una actitud de espera pasiva dentro de la historia, sino con una actitud de esperanza activa, bien que no se plantease en un plano político de revolución de estructuras, sino en un plano de revolución personal efectiva, que resultaba incisiva en el plano mismo de la estructura social.

El caso de Zaqueo, narrado por Lucas (19, 1-9), es típico a este respecto. La conversión de Zaqueo es personal, y Jesús no le exige una opción de tipo político revolucionario, para declararlo «hijo de Abraham». Pero su conversión personal va, con una tremenda efectividad, a las raíces (y a las raíces económico-sociales) de su situación personal en la sociedad: «Daré, Señor, la mitad de los bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo». Si el cristianismo posterior hubiese seguido planteando la conversión personal en estos términos, el cristianismo socialmente conservador no habría existido, y los cristianos, en fuerza de su fe cristiana, hubieran estado disponibles para el cambio cualitativo de las estructuras sociales, en cuanto los «signos de los tiempos» hubieran señalado la hora histórica de la posibilidad revolucionaria.

Pero una vez rechazado el equívoco del cristianismo socialmente conservador, nos quedan aún algunas cuestiones que esclarecer.

Decíamos que los cristianos socialmente conservadores desligan su esperanza cristiana de la esperanza histórica de manera positiva y radical. Esto lo hemos rechazado. Pero ¿no debemos desligar la esperanza cristiana de la esperanza histórica, de una manera, por decirlo así, negativa?

Me explico. La esperanza cristiana no excluye la esperanza histórica. Es más, el amor cristiano, sin el cual la fe está muerta y la esperanza cristiana carece de fundamento, nos empuja hacia la búsqueda de los caminos de

una esperanza histórica. Pero ¿se puede decir que la esperanza cristiana sea positivamente garantía y apoyo de la actitud abierta a la esperanza histórica? ¿O hay que decir que el problema de tener o no esperanza histórica es un problema distinto, que no tiene nada que ver con la esperanza cristiana?

En otros términos: establecido que la esperanza cristiana no excluye la esperanza histórica, y que la simbiosis de cristianismo y conservadorismo social falsea el cristianismo, ¿podemos dar un paso más? ¿Podemos afirmar que la esperanza cristiana incluye una actitud radical e irrenunciable de apertura a la esperanza histórica?

A primera vista, parece que Girardi, en los párrafos conclusivos de su trabajo «Amor cristiano y violencia revolucionaria», excluye cualquier simbiosis de esperanza cristiana y esperanza histórica. «Se oye a veces —escribe Girardi— establecer un nexo necesario entre providencia divina y esperanza terrestre. ¿Cómo podría Dios —se dice— permitir el perpetuarse tanto mal en la historia y, por tanto, el fracaso de la empresa que él mismo ha confiado a los hombres? Por nuestra parte responderemos de este modo: podría permitirlo como lo ha permitido hasta ahora, por las mismas razones incomprensibles para nosotros... No es lícito pasar de un providencialismo conservador a uno progresista, de un integrista de derechas a uno de izquierdas. El error de fondo de ambas soluciones es el mismo: esperar de Dios la solución de problemas que él nos ha confiado a nosotros, buscar en Dios una tutela y una seguridad que no pretende darnos».

A mí me parece que se puede profundizar en este punto.

Girardi rechaza aquí, con razón, una esperanza histórica fundada en una «teodicea» (en el sentido originario de la teodicea de Leibniz), como si la razón humana pudiera determinar lo que Dios puede o no puede permitir. Decir que Dios no puede permitir en el futuro lo que permitió en el pasado, es recaer en la falsa forma de esperanza, señalada arriba, que es espera pasiva del futuro, mitología del futuro.

La esperanza cristiana no se resuelve ni en providencialismo conservador ni en providencialismo progresista. No nos da, en el plano histórico, la solución del problema de la historia.

La esperanza histórica ha de ser planteada y vivida como esfuerzo realizador de posibilidades presentes hacia el futuro. Es una actitud activa y potencial que, como tal, no se apoya en ninguna afirmación dogmática, sino en el conocimiento de la posibilidad real (existente «ahora» hacia el «futuro»), en la certeza de que no es cierto que haya que renunciar a la búsqueda.

De aquí que sea un error —como dice bien Girardi— «esperar de Dios la solución de problemas que él nos ha confiado a nosotros».

Pero el reconocimiento de que la esperanza histórica no se puede plantear sobre la base de una fe dogmática acerca de la configuración del futuro histórico (fuese ese dogmatismo de tipo religioso, fuese de tipo marxístico), ¿excluye la posibilidad de encontrar en la fe cristiana, fundada en la palabra de Dios, elementos que incidan en nuestra actitud de esperanza histórica?

La esperanza escatológica cristiana, en la perspectiva actual, superado el espejismo de un escatologismo inminente y apocalíptico, no se confunde con la esperanza histórica (fe racional en la posibilidad real) ni se sustituye a ella. Pero tiene una convergencia con la actitud de esperanza histórica. El cristiano, como cristiano, no sólo sabe «que el hombre es más grande que la tierra y la esperanza más fuerte que la muerte», y que «en definitiva el amor no fracasa jamás, ni es jamás malgastado». El cristiano, en fuerza de su esperanza cristiana, queda irrenunciablemente abierto a la esperanza histórica: disponible para la esperanza histórica, fortalecido contra la tentación de renuncia a la esperanza histórica.

Naturalmente, a condición de que su esperanza cristiana sea genuina y corresponda en profundidad a la palabra de Dios.

(Aquí mi Prólogo da la explicación del testimonio de Pablo sobre la fe en la resurrección del capítulo 15 de la primera carta a los Corintios, que ha quedado expuesta ya. Después prosigue):

La renuncia a la esperanza histórica es incompatible con el mantenimiento de una esperanza escatológica genuinamente cristiana.

Pero la esperanza escatológica no es, en sí misma, esperanza histórica, porque se plantea en el plano de una fe sobrenatural (suprarracional) y de una perspectiva profética, mientras que el plano de la esperanza histórica es el de una fe racional (de «certeza de la incertidumbre»), apoyada en el conocimiento (en la búsqueda irrenunciable) de las posibilidades «reales», que puedan ser descubiertas en la trama fenoménica de la historia.

Concluimos.

La esperanza cristiana nos dice que «tiene sentido» mantener la esperanza histórica; que la esperanza histórica es irrenunciable. Pero no nos dice el «cómo» (la configuración) de la esperanza histórica. El creyente tiene que ir construyendo, lo mismo que el no creyente, y con los mismos instrumentos, la perspectiva concreta de la esperanza histórica.

Pablo nos dice que el triunfo sobre la muerte (resurrección) es coronamiento de la victoria sobre las demás potencias del mal. La muerte es la «última» potencia vencida. Pero no sabemos si el «antes» y el «después» se refieren a un orden estrictamente temporal y fenoménico.

La esperanza escatológica deja a nuestro riesgo, a nuestra responsabilidad y a nuestra búsqueda, el proyecto y la realización de la esperanza histórica, que es y tiene que ser una potencialidad creativa del hombre en el tiempo, un alumbramiento trabajoso.

La señoría activa y victoriosa de Cristo sobre la historia no es un dato fenoménico. Podemos decir, muy justamente, que no es histórica. No se puede contar con ella al hacer el cálculo histórico de las posibilidades de futuro. Pero, por otra parte, esa señoría, tal como el cristiano la afirma por fe, no está desligada de la historia.

La acción de Jesús, el Cristo resucitado, en el tiempo, no se ejerce por intervenciones apocalípticas. No hay caballos blancos de Santiago. La providencia de Dios sobre la historia es inconmensurable.

La acción de Jesús se ejerce en el misterio del corazón del hombre. Allí sí hay una abertura a las posibilidades de la gracia (*cháris*), del don, del soplo del Espíritu. Pero en la historia tiene que actuar el hombre y sólo él.

Por eso, un cristiano genuino se hallará codo con codo con aquellos que viven el proceso histórico con esperanza creadora. En el misterio de su existencia personal, abierta a la fe y al amor de Jesús muerto y resucitado, la esperanza escatológica, que comparte con los primeros cristianos, le sostendrá la mente y el corazón, para mantener, en el riesgo y la incertidumbre del tiempo, la certeza de que se puede y se debe «humanamente» esperar.

Esto nos lleva de nuevo al tema de la teología de la secularización.

Esta teología no quiere negar el cristianismo. Dietrich Bonhoeffer, cuyas cartas y notas escritas desde la prisión están a la base de la dirección teológica así llamada, fue uno de los más grandes cristianos y de los más genuinos creyentes en Cristo que han vivido en nuestro tiempo.

Sin embargo, los más radicales entre los teólogos de la secularización o entre los cristianos de esta orientación, parecen pensar que cualquier forma de explicitación de la dimensión religiosa, aunque se trate de la fe en Jesucristo y del sentido más sustancial de la «redención», de la «gracia» y de la «plegaria», conduce necesariamente a la actitud ontológico-culturalista y debe ser descartada.

Estos cristianos piensan que, en el futuro, el cristianismo será sólo posible como vida arreligiosa, vivida secularmente en el servicio y en el amor al prójimo (en el compromiso sincero por la justicia y la fraternidad), realizando así los valores cristianos (el Evangelio), pero sin ninguna forma explícita de confesión de la fe.

La posición de estos cristianos es comprensible. Porque el peso de la desviación ontológico-culturalista a través de la historia del cristianismo es sencillamente abrumador.

Con todo, para el creyente, la figura de Jesús es suficiente para librarnos de la tentación de afirmar absolutamente que es imposible una actitud religiosa ético-profética.

Nuestra vocación de cristianos, y la vocación de la Iglesia en la historia, es realizar la profesión del amor al prójimo, de la esperanza escatológica y de la fe en Cristo Señor, en actitud ético-profética, depurada de toda ambigüedad ontológico-culturalista.

¿Qué pasará históricamente si la Iglesia (concretamente nuestra Iglesia Católica Romana) se obstina en no salir de una actitud ontológico-culturalista? ¿La dejará Dios de lado, arrumbada en una vía muerta, mientras el movimiento de la «historia de la salvación» y el avance del Reino van por otras vías?

Esto no lo sabemos.

Donde se avanza hacia justicia, liberación de la opresión, cobertura de las necesidades, tomar en mano el problema de los desvalidos, destrucción de privilegios opresivos y de discriminaciones de clase, aborrecimiento de la injusticia y de sus estructuras, amor al prójimo y verdadera libertad, allí está en marcha el Reino de Dios y hay un acercamiento escatológico a la parusía.

Donde esas cosas vienen negadas, desconocidas, obstaculizadas, allí no avanza el Reino de Dios.

Para quien tiene una actitud religiosa ontológico-culturalista, sobre todo si es muy rígida, resulta evidente que en Roma actúa el Reino de Dios y que Pekín representa lo que va contra el Reino. Pero para quien se mueve de veras en una actitud religiosa ético-profética, tal evidencia no existe.

¿Quién se atreve a asegurar que la China actual no es una fermentación de la levadura del Reino y que el Estado Ciudad del Vaticano no es una costra dura rebelde a aquellos fermentos?

San Pablo recomendaba a la comunidad cristiana de Roma, cuya continuación histórica es la Iglesia Católica Romana contemporánea, una actitud de profunda humildad:

«No te engrías contra las ramas (que fueron desgajadas: *se refiere* a los israelitas que se endurecieron). Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz quien te sostiene. Pero dirás: las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras tú por la fe te mantienes. ¡No te engrías! Más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así, pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás cortado».

(Romanos 11, 18-22).

La Iglesia se mantendrá viviente en la raíz del Reino, si mantiene la fe y si se mantiene en la bondad. Es decir, si vive la fe en actitud ético-profética. Si no, será cortada. Puede ser cortada. ¿Cómo? Dios lo sabe. «Poderoso es Dios» —dice allí San Pablo (v. 23).

La misma llamada a la humildad, a buscar en la actitud ético-profética (y sólo en ella) la garantía de pervivencia de la Iglesia, la encontramos en estas palabras del Evangelio de San Mateo, con que termina el Sermón de la Montaña:

Así, pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, se asemejará a un hombre prudente que edificó su casa sobre roca: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y dieron contra aquella casa; pero no cayó, porque estaba cimentada sobre roca. Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, se asemejará a un hombre insensato que edificó su casa sobre la arena; cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, embistieron contra aquella casa y cayó, y fue grande su ruina.

(Mateo 7, 24-27).

Lo que es indudable para mí, creyente en Jesucristo, es que llevar adelante esta fe, con actitud ético-profética y con insobornable oposición a la actitud ontológico-culturalista, es estar en la corriente escatológica del Reino de Dios que avanza. Aquí procuro yo mantenerme, a pesar de tantos defectos e incoherencias.

Por lo demás, la secularización radical (el abandono de toda «profesión» explícita de fe en Jesucristo, la pérdida de todo sentido de «gracia» y de «plegaria» —al menos en el campo de la conciencia conceptualizable y expresable como autoconciencia refleja—), no constituye por sí misma una garantía de que el secularizado vaya estar al servicio de la justicia y de la fraternidad y no de la opresión y el egoísmo.

Esa es otra razón por la que el deseo incondicionado de servir al Reino, en actitud ético-profética, no impone la opción de una secularización radical, es decir, la renuncia a la explícita «profesión» de la fe en Jesús.

Por otra parte, para quien mantiene esta fe en el Señor resucitado, como yo la mantengo, es un dato irrenunciable de la esperanza escatológica que los verdaderos «hijos del Reino» (los que lo son para el Cristo humano y misterioso), aunque en su existencia histórica hayan sido ateos o radicalmente secularizados, se encontrarán un día con el Cristo verdadero, que les dice: «¡Venid!» Este es el sentido de la parábola del juicio final en Mateo.

Así, la fe explícita, vivida en actitud ético-profética coherente, puede ser y debe ser, en todo caso, un «signo» escatológico.

Por encima de todas las incertidumbres de la historia, en diálogo abierto con los hombres, con deseo de ser fiel a la exigencia ético-profética que viene del Evangelio, con la libertad que El nos ganó, yo proclamo mi fe en Jesús, que es el Ungido (el Cristo) de Dios, el Resucitado, el Señor del tiempo y de la historia.

III. FE EN JESUCRISTO Y PERMANENCIA EN LA IGLESIA

1. *Qué es permanecer en la Iglesia*

Algunos jóvenes amigos, cuando les expongo el sentido de mi fe, me dicen: —Tu modo de vivir y concebir la fe en Jesucristo nos resulta del todo positivo. Pero, si ésta es tu fe, ¿cómo puedes permanecer en la Iglesia Católica?

A esa pregunta tengo que contestarme a mí mismo y a los demás. Con rigurosa sinceridad.

La expresión «permanecer en la Iglesia» tiene una cierta ambigüedad, porque el término mismo Iglesia tiene una polivalencia dialéctica (podríamos decir), que hace que los contornos de su significación resulten necesariamente algo fluidos. Incluso puedo decir esto: yo permanezco en la Iglesia permaneciendo en la Iglesia Católica Romana, pero esto no significa que las expresiones «permanecer en la Iglesia» y «permanecer en la Iglesia Católica Romana» sean estricta y adecuadamente intercambiables.

La Iglesia de Cristo es más que la Iglesia Católica Romana. Y la Iglesia Católica Romana no es en todo y por todo siempre Iglesia de Cristo.

Se podría decir, quizá (al menos con una notable aproximación), que la pequeña comunidad apostólica de Jerusalén, el día de Pentecostés, era la Iglesia de Cristo. Pero la Iglesia Católica Romana actual, las Iglesias ortodoxas orientales separadas de Roma y las Iglesias protestantes (unas más, otras menos, unas de un modo, otras de otro, Cristo juzgará en su día), están cualitativamente muy lejos de aquella primigenia comunidad apostólica. Por eso todas ellas (en diversos modos) «son» y «no son» Iglesia de Cristo. Y pertenecer a una de ellas no es, sin más ni más, pertenecer a la Iglesia de Cristo. Hay que ver no sólo cómo es la Iglesia (visible, social e históricamente designable), a la que uno pertenece, sino también cómo, (con qué actitud), pertenece uno a esa Iglesia.

Supuesto esto, una primera respuesta a la pregunta que se me ha hecho: —¿cómo puedes permanecer en la Iglesia Católica?—, sería la siguiente: Perteneciendo a la Iglesia Católica Romana, en actitud activa (autocrítica y eclesiocrítica), a la luz de la fe personal, vivida, en Jesucristo y del espíritu del Evangelio, yo me esfuerzo por permanecer en la Iglesia de Cristo. La «actitud activa» (que cuando es auténtica fácilmente pone nerviosa a la Jerarquía de la Iglesia Católica Romana), es irrenunciable. No se podría sacrificar la «actitud activa» a la permanencia jurídico-sociológica en la Iglesia Católica. Si a uno le dieran a elegir entre renunciar a la «actitud activa» (en auténtica sinceridad y libertad de conciencia, sobre la base de la fe interna y personalmente vivida), o ser excluido de la Iglesia Católica por un mecanismo jurídico de excomunión anatématica (una sentencia que hace del condenado un «excommunicatus vitandus»), uno, si cree en Jesucristo con fe genuina, tiene que elegir la «actitud activa», que no es otra cosa que la fe vivida personalmente en conciencia. La responsabilidad de su exclusión de la Iglesia Católica sería de aquellos que lo excluyen. No de él.

Esto parece haberlo entrevisto San Agustín en un texto digno de atención:

Permite también con frecuencia la divina providencia que también hombres buenos sean echados fuera de la congregación cristiana por una tempestuosa oposición de hombres demasiado carnales. Al soportar con gran paciencia semejante contumelia o injuria por la paz de la Iglesia, sin pretender introducir cisma o herejía, éstos enseñarán a los hombres con cuán verdadero afecto y con cuán sincera caridad hay que servir a Dios. El propósito de hombres de este temple es, o bien volver (a la Iglesia) cuando se hayan disipado las olas, o bien, en el caso de que no les dejen hacer esto, porque continúa la tormenta o porque su retorno provocaría otra mayor, mantener

la decisión de mirar incluso por aquellos mismos, cuyas gestiones y agitaciones les forzaron a marcharse, defendiendo hasta la muerte la fe que se predica en la Iglesia Católica, que ellos conocen absteniéndose de conventículos segregacionistas, y ayudando con su testimonio a aquella fe. A éstos los corona de una manera oculta el Padre que ve en lo oculto. Parece raro este tipo de hombres, y sin embargo no faltan ejemplos: más aún, su número es mayor de lo que se pensaría.

(San Agustín, «De vera religione» 6,11; P. L. 34, 128).

Ahora trataré de explicar más mi primera respuesta, que era ésta: «Perteneciendo a la Iglesia Católica Romana, en actitud activa (autocrítica y eclesiocrítica), a la luz de la fe personal, vivida, en Jesucristo y del Espíritu del Evangelio, yo me esfuerzo por permanecer en la Iglesia de Cristo».

¿Por qué «me esfuerzo por permanecer en la Iglesia de Cristo»?

¿Qué es, en su núcleo más íntimo, que está más allá de episodios y variaciones en el plano de la historia, la Iglesia de Cristo?

Pretender responder con una noción sería falsear la cuestión. Avanzo más bien algunos pasos.

Yo creo en Jesús, el Cristo Señor. He confesado y explicado esta fe mía.

Pero, si creo en Jesús, estoy en comunión con todos los que creen en Jesús con una fe genuina. Si mi fe es genuina (como espero y como mi conciencia me dice, aunque la última palabra es de Dios y de su Cristo), yo estoy en la comunión de todos los que creen en Jesús con fe genuina. Y esta comunión de fe es la Iglesia de Cristo. ¿Cómo podría yo, que creo en Jesús, el Hijo de Dios, no esforzarme por permanecer en la Iglesia de Cristo?

Si yo creo en Jesús y me encuentro con otro que cree en Jesús, ambos con fe personal y genuina, se establecerá connaturalmente un diálogo de fe, si circunstancias o condicionamientos adversos no lo impiden. Este potencial diálogo de fe en que estamos los que tenemos una fe genuina es también un elemento de nuestra comunión de fe, de nuestro «permanecer en la Iglesia de Cristo».

Otro paso más. La fe en Jesús es esencialmente eclesial. Por eso, es imposible creer en Jesús, el Ungido de Dios, sin asumir en el contenido de esa fe a la Iglesia de Cristo. Una Iglesia histórica y misteriosa a la vez, en una tensión inexorablemente dialéctica.

Hacer de la Iglesia una entelequia por encima de la historia y de los hombres es minar en sus cimientos la fe pascual, que es la fe de Pedro y de los Doce, que se origina en Jerusalén, en un momento determinado de la historia, cuando Jesús resucitado «se aparece» (ófhthe) a ellos, y ellos «creen» (en el sentido profundo de la «fe»).

Pero, a la vez, el hecho histórico de la fe pascual de los discípulos, y de la comunión de fe que hace de estos discípulos una comunidad, tiene una dimensión de misterio, que no puede ser reducida a términos de puro análisis empírico del orden del conocimiento histórico-científico.

Y esa dimensión de misterio es dimensión de «exigencia» y de «inacabamiento» de la Iglesia cristiana (o de las Iglesias cristianas) que existe (o existen) en la historia. «Exigencia», porque, la Iglesia cristiana que existe en la historia debe ser una comunidad perfecta en la comunión de una fe genuina (ético-profética). «Inacabamiento», porque ni es perfecta la comunidad ni suficientemente genuina la fe.

Por eso la Iglesia, en la historia, es un acontecimiento rigurosamente escatológico. «Ya» es pero «todavía no» es Iglesia de Cristo.

Ya es, porque viene de la comunidad de fe apostólica, en que lo que debe ser la Iglesia se manifiesta con una relativa plenitud. Pero todavía no es (no existe, no se realiza), por las enormes fallas de genuinidad de la fe de los cristianos a través de la historia.

Esta tensión escatológica de una Iglesia histórica que, al mismo tiempo, es y no es la Iglesia de Cristo, la expresa con máxima claridad San Agustín, en sus «Retractaciones», puntualizando escritos

anteriores, en que había supuesto demasiado alegremente la identidad pura y simple de la Iglesia Católica históricamente visible con la verdadera Iglesia de Cristo: aquella «resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, santa e inmaculada», a la que Cristo ama como a una esposa, descrita por Pablo en la carta a los Efesios (5, 25-27).

Dice San Agustín:

Contra los donatistas, que tratan de defenderse con la autoridad del beatísimo obispo y mártir Cipriano, escribí siete libros sobre el bautismo. En ellos enseñé que para refutar a los donatistas y para dejarlos de todo sin palabra en la defensa de su cisma contra la Católica, lo más eficaz son las cartas y la obra de Cipriano. Pero siempre que en aquellos libros (1,17; 3, 18; 4, 3-4) hice mención de *la Iglesia que no tiene mancha o arruga*, esto no hay que entenderlo en el sentido de que ya sea así, sino en el sentido de que se prepara para serlo, cuando se presentará también gloriosa. Porque ahora, a causa de ciertas ignorancias y debilidades de sus miembros, tiene motivo para decir toda ella: *Perdónanos nuestras deudas*.

(San Agustín, «Retractationum» lib. 2,18; P. L. 32, 637-638).

Ahora bien, si la Iglesia visible es y no es la verdadera Iglesia de Cristo (lo es y no lo es, al mismo tiempo), y si debe (en todo momento) llegar a serlo, pero no lo conseguirá con plenitud hasta la parusía, me parece que lo que pide Cristo de todos los que en El creen son dos cosas: permanencia en la Iglesia visible (en cuanto de uno dependa), pero permanencia activa y crítica (autocrítica y eclesiocrítica), con una libertad cristiana irrenunciable de conciencia y de expresión: de «diálogo».

Hacia el año 180 después de Cristo, el cristiano Abercio, que dejó escrito su epitafio, dice en él que, en sus visitas a muy diversas iglesias locales, encontró en todas partes el diálogo y la eucaristía. Es un texto venerable, que recuerdo con emoción:

Me llamo Abercio,
discípulo del casto pastor
que apacienta rebaños de ovejas
en montes y campos
y tiene grandes ojos
que todo lo penetran.
Este me ha enseñado
las letras fieles.
El me envió a Roma
a contemplar el reino
y ver a la reina de áurea
estola, áureamente calzada.
Allí he visto un pueblo, que una espléndida
contraseña tiene.
Y he visto los campos de Siria
y todas las ciudades, hasta Nísibe,
atravesado el Éufrates,
y en todas partes he conseguido interlocutores,
teniendo yo a Pablo...
La fe me ha guiado por doquier
y me ha proporcionado el alimento,
en todas partes el pez de la fuente
grande, puro, el que cogiera una virgen casta

para darlo a comer perpetuamente a los amigos,
 ella, que tiene riquísimo vino,
 y lo da mezclado con pan.

(*Enchiridion Patristicum de M. 3. Rouët de Journal, n. 187*)

Ahora doy un paso más.

Es propio de esa Iglesia de Cristo, que *debe* realizarse concretamente con fidelidad a través de la historia, una cierta autoridad (exousía) que (de alguna manera) le viene de Cristo en el Espíritu Santo y que debe ser ejercitada por ciertos hermanos en el seno de la comunidad. Pedro, cuya fe pascual ejerció una mediación privilegiada y única en el nacimiento de la comunidad de fe originaria, «los doce», Pablo, Santiago de Jerusalén, que era hermano del Señor (Gálatas 1, 19), ejercieron esa autoridad, y su legitimación para ejercerla estaba íntimamente ligada con la efusión del Espíritu y con el alumbramiento de la fe pascual en el resucitado.

Esta estructura originaria, con un ministerio de presidencia al servicio de la comunidad de fe y de amor, a cargo de determinados dirigentes (hegoúmenoi) a los que se debe obediencia y respeto (como indica la carta a los Hebreos 13, 17), debe perseverar más allá de la primera generación cristiana, y (de uno u otro modo) en conexión con la experiencia originaria. Debe haber una cierta «sucesión apostólica».

Y todo esto viene de Cristo mismo, no en el sentido de que Jesús, el Cristo de Dios, haya hecho ningún acto jurídico institucional, ni durante su vida terrena ni (menos aún) después de su resurrección, sino porque está intrínsecamente ligado a la experiencia originaria de la comunidad eclesial de fe, y esta fe pascual y esta comunidad de fe vienen de Jesús. Por lo demás, no hay razón para dudar que Jesús, durante su vida, habló y actuó respecto a los «doce», y particularmente respecto a Pedro, de modo que fue determinante y condicionante para la función que Pedro y los doce vinieron a ejercer en la primera comunidad de fe.

En este sentido, se puede decir que Jesucristo ha conferido a la Iglesia (históricamente existente) autoridad (exousía) en el Espíritu Santo, e incluso que él ha encargado a ciertos hombres el ejercicio de esta autoridad en el seno de la comunidad.

Si yo creo, como creo, que Jesús es el Señor, entrando así a participar de la fe pascual de los apóstoles, no puedo menos de asumir en el contenido de esa fe lo esencial del acontecimiento eclesial y, con éste, lo esencial de una cierta estructura de potestad ejercida por ciertos hombres en el nombre de Cristo, a la cual permanezco abierto y disponible. Esta actitud pertenece a mi vida de fe.

Pero el sentido de esta autoridad o potestad que hay en la Iglesia (o que debe haber), no debe ser desnaturalizado ni exagerado.

No se trata de un «poder» político o quasi-político, que pueda imponerse con la coacción o adoptar procedimientos autoritarios. Todo lo que se vislumbra en las dos cartas de Pablo a los Corintios que se nos han conservado, apunta a una dialéctica de autoridad y diálogo (incluso con tonos de persuasión y súplicas, al mismo tiempo que de afirmación de potestad apostólica). El que no comprenda este carácter paradójico de la autoridad que hay en la Iglesia ¿cómo podría entender aquella paradójica expresión: «estamos dispuestos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta»? (2 Corintios 10, 6).

El carácter paradójico de la potestad eclesial, que es *todo lo contrario* de un poder humano de tipo político, está expresado en unas palabras recogidas por los tres sinópticos. La recensión del Evangelio de San Mateo (que, por otra parte, es el que más acentúa la potestad que hay en la Iglesia), es así: «Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. (*Lucas —22, 25—da esta versión, no exenta de ironía: «y los que ejercen el poder so-*

bre ellos se hacen llamar Bienhechores»). Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, sea esclavo vuestro; (*Lucas* —22, 26— *da esta versión:* «y el que gobierna como el que sirve»); de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (*Mateo* 20, 25-28).

Existe la tendencia a concebir la autoridad eclesial como un poder quasi-político absoluto, bien que con finalidad espiritual y que debe ser ejercido con moderación y con justicia, pero quedando esto a la conciencia del «príncipe», como en el poder político del «despotismo ilustrado». Considero esta tendencia como una grave aberración, en contradicción con el Evangelio y con las perspectivas proféticas. En el evangelio de San Mateo, se lee: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar Rabbí, porque uno solo es vuestro Doctor; y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar Maestros, porque uno solo es vuestro Maestro: Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor» (*Mateo* 23, 8-11).

Ezequiel, en el capítulo 34, en un pasaje mesiánico, afirma que, en vista de que los pastores de Israel se apacientan a sí mismos y no al rebaño, el Señor Yahvé anuncia que ya no habrá pastores, porque El mismo apacentará el rebaño. Y juzgará entre las ovejas opresoras y las pobres y oprimidas. Y enviará un solo pastor, el Cristo, el hijo de David, y no habrá otro pastor que él: «Yo suscitaré para ponérselo al frente un solo pastor que las apacentará, mi siervo David: él las apacentará y será su pastor» (*Ezequiel* 34, 23).

En la Iglesia debe haber una función de servicio pastoral, pero en sentido mucho más fraterno que paterno y nunca autoritaria. Es notable en este sentido lo que dice el Papa Clemente I, en su carta a los Corintios, al hacer de mediador en un conflicto entre los fieles y el obispo:

Así pues, a los constituidos por aquellos (nuestros apóstoles) o posteriormente por otros hombres eximios con el consentimiento de la Iglesia toda, a los que han ejercitado su ministerio para con el rebaño de Cristo con humildad consciente, pacífica y desinteresadamente, según testimonio de todos durante mucho tiempo, a tales hombres no creemos justo desplazarlos de su ministerio.

(Clemente, epístola I a los Corintios 44,3).

El funcionamiento de las estructuras de «poder» eclesiástico de la Iglesia Católica contemporánea está demasiado lejos de los orígenes, demasiado en contradicción con ellos.

Sin negar el primado de Pedro, sí hay que afirmar que este primado (como toda la autoridad del episcopado) queda inexorablemente relativizado por la exclusividad de la primacía de Cristo y por la unidad comunitaria de toda la Iglesia, que no puede ser más que fraternidad.

En estas perspectivas se mueve un pasaje de San Agustín, que me impresionó hace ya bastantes años:

Esto (decir: «perdónanos nuestras deudas»), lo hace la Iglesia, bienaventurada a causa de la esperanza en esta vida trabajosa. Y Pedro apóstol, en razón del primado del apostolado, hacía el papel de esa Iglesia por un simbolismo de la totalidad (*Ecclesiae... gerebat figurata generalitate personam*). Porque en lo referente propiamente a sí mismo, por naturaleza era un hombre como los demás (*unus homo erat*), por gracia un cristiano como los demás (*unus christianus*), por una gracia especial era él mismo el primero de los apóstoles. Pero cuando se le dijo: «Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos», simbolizaba a la Iglesia entera (*universam significabat Ecclesiam*), que en esta vida es sacudida por diversidad de tentaciones, como por lluvias, ríos, tempestades, y no cae, porque está fundada sobre la piedra aquella de la que Pedro recibió el nombre. Porque no viene «piedra» de «Pedro», sino «Pedro» de «piedra»; como no se deriva el nombre de Cristo del nombre del «cristiano», sino el nombre de «cristiano» del nombre de Cristo. Porque ciertamente si el Señor dijo: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», fue porque Pedro había dicho: «Tú

eres Cristo, el Hijo del Dios vivo». Edificaré —dice— mi Iglesia sobre esta piedra que tú has confesado. Porque la piedra era Cristo, piedra sobre la que también el mismo Pedro está edificado. Porque, ciertamente, fundamento, ninguno puede poner otro que el que está puesto, que es Cristo Jesús. Por consiguiente, la Iglesia que está fundada en Cristo, recibió en Pedro de Cristo las llaves del reino de los cielos, es decir, la potestad de ligar y de soltar los pecados. Porque lo que es en sentido propio la Iglesia en Cristo, eso es simbólicamente (*per significatiōnem*) Pedro en la piedra. Y en este simbolismo el significado es que Cristo es la piedra y Pedro la Iglesia.

(San Agustín, In Joannis Evangelium 124, 5; P. L. 35, 1973-74).

Con estas palabras Agustín no niega el primado de Pedro, lo afirma.

Pero da un rudo golpe a la tentación de «mitologizar» el primado, de concebirlo como algo que estuviese por encima (y por tanto fuera) de la totalidad de la Iglesia, y no como una función cualificada de una Iglesia universal, que debe ser inexorablemente comunidad de diálogo y de participación, en la comunión de fe y de eucaristía, de corazones y de bienes. (Pero ¿dónde está hoy esta verdadera Iglesia de Cristo?)

La vida eclesial auténtica es una dialéctica de libertad (de conciencia, de fe, de búsqueda) y de obediencia a los ministros dirigentes de la comunidad que velan sobre los fieles.

El polo de «libertad», sin suprimir el polo de obediencia y docilidad, es muy acentuado. Resultan bellas las palabras que escribía Polícrates de Éfeso al Papa Víctor I, a fines del siglo II, con ocasión de la controversia sobre la fecha de celebración de la Pascua: «Yo, pues, hermanos, teniendo en el Señor sesenta y cinco años, y habiendo conferido con los hermanos universalmente, y habiendo estudiado toda la santa Escritura, no me conmuevo por las amenazas. Pues los que eran mayores que yo dejaron dicho: 'Conviene obedecer a Dios antes que a los hombres'. (Eusebio de Cesarea, «Historia Eclesiástica», 5,24; P. G. 20, 496-497).

La síntesis está en la caridad, que hace que la libertad no degenera en libertinaje y nos hace a los unos siervos de los otros por el amor (Gálatas 5, 1 y 13).

A principios de 1971, la comunidad cristiana del Isolotto (Florencia) me dirigió un cuestionario, que había enviado contemporáneamente a otros teólogos. Decía así:

Nos permitimos poner en evidencia los interrogantes a que querríamos que los teólogos respondiesen, pero sin vincularlos. *¿Qué piensa:*

1) De la toma de conciencia de tantas comunidades cristianas que consideran a la institución eclesiástica como estructura de poder que de hecho convierte el aparato litúrgico-sacramental en un obstáculo para el camino de la fe y consiguientemente para la liberación de los hombres?

2) De la opción que hacen dichas comunidades de permanecer mientras puedan en la institución, para recuperar los valores evangélicos de suerte que los pongan al servicio del camino de liberación de los oprimidos y además para permanecer ligadas a toda aquella parte de la humanidad que se encuentra aún dentro de la institución misma?

3) De la represión, más o menos manifiesta, de la jerarquía con respecto a tales comunidades?.

4) De la «libertad» con que estas comunidades se consideran «sujeto» de la celebración eucarística y, por tanto, con derecho sea a renunciar a ella, sea a celebrarla por impulso evangélico dictado directamente por el Espíritu, que «sopla donde quiere»?

5) De una Iglesia que tolera la intromisión del poder civil en lo relativo a las divergencias internas de la comunidad cristiana?

El 8 de abril de dicho año 1971, envié la siguiente respuesta:

1) Pienso que es verdad que la Institución eclesiástica funciona no pocas veces como estructura de poder, apoyada en otras estructuras temporales de poder frecuentemente injustas y opresivas, y aliadas con ellas. Pero no pienso que la estructura eclesiástica funcione siempre y exclusivamente como estructura de poder de este tipo.

2) Una comunidad cristiana (comunidad parroquial, grupo espontáneo, etc.) puede y debe tratar de recupe-

rar los valores evangélicos de modo que resulten verdaderos (auténticos) en la praxis encaminada a la liberación de los oprimidos. El deseo de estas comunidades de hacer lo posible por permanecer en la institución y por permanecer ligadas a toda la parte de la humanidad que se encuentra todavía dentro de la institución no debería responder, en mi opinión, a una actitud meramente táctica, que sería considerar la institución como cosa puramente histórica, que se puede tomar o dejar según le parezca a cada uno, pero que conviene no dejar, porque puede resultar útil políticamente, para la empresa de la liberación de los oprimidos. El deseo de permanecer en la institución debería responder al deseo de mantener la comunión con los que tienen fe en Cristo y en los valores evangélicos y permanecen en la institución. A la vez debería responder a la convicción de que la institución en su núcleo más esencial de alguna manera viene de Cristo mismo. Esta convicción creo que responde al contenido de la fe cristiana. Pero la institución es, por su misma naturaleza, un servicio del Evangelio, y hay que trabajar por que lo sea de verdad.

3) La represión, más o menos manifiesta, de la jerarquía contra comunidades cristianas que critican la institución eclesial (en tanto que «estructura de poder») y tratan de recuperar los valores evangélicos integrándolos en el proceso histórico de liberación de los oprimidos, es con frecuencia injusta y contraria a la «obediencia de la fe». En mi opinión, esto ha ocurrido en el caso del Isolotto.

4) El que una comunidad injustamente tratada por su obispo se considere «sujeto» de la celebración eucarística y con derecho sea de renunciar a ella, sea de celebrarla por impulso evangélico dictado directamente por el Espíritu, independientemente de la voluntad del obispo, en una situación límite de conflicto, causada por abuso de poder del obispo y por una situación de degradación de la institución, no me resulta condenable y puede ser necesario para conservar la fe de dicha comunidad, valor que está por encima de la obediencia disciplinar a la institución. Pero la tendencia del «soplo» del Espíritu es hacia la unidad de las comunidades en la Iglesia y hacia la coherencia del impulso espiritual con el ejercicio de la autoridad que Jesucristo ha conferido a la Iglesia en el Espíritu Santo, para que pueda cumplir la misión de continuar en el mundo la misión de Cristo. Jesucristo ha encargado a ciertos hombres el ejercicio de esta autoridad en el seno de la comunidad. Es una autoridad que no puede considerarse como incondicionada ni arbitraria, porque es un servicio al Evangelio. Toda la Iglesia debe afirmar continuamente su responsabilidad en la continuación de la misión originaria de los apóstoles.

5) Me parece que una Iglesia que tolera la intromisión de la autoridad civil con respecto a las dimensiones internas de la comunidad cristiana, traiciona (salvo casos extremos de tumulto y violencia sangrienta o cosa equivalente) el espíritu de la fe y de la comunión eclesial. (Cfr. 1 Corintios 6, 1).

Estos documentos fueron publicados en el volumen «Isolotto sotto proceso», Bari, Laterza, 1971, págs. 228-229 y 241-243.

Ahora, en este libro, he podido desarrollar más mi pensamiento, (la reflexión sobre mi fe).

2. Catolicismo, ecumenismo y tensión eclesial escatológica

Hace no mucho tiempo, una dulce muchacha, joven doctora en Medicina, me confiaba con una cierta angustia que no veía claro por qué era católica y no de otra confesión cristiana.

Yo le respondí que a mí me parece que eso no lo ve muy claro nadie, y que los que piensan verlo clarísimo, padecen un espejismo, fundado en la ignorancia o en el apasionamiento.

Pero la cuestión: —por qué estoy yo en la Iglesia Católica Romana y no en otra de las Iglesias cristianas existentes históricamente?— debo respondérmela a mí mismo y a los demás con la rigurosa sinceridad que es inexcusable en una vida genuina de fe.

A mí me parece que los resultados de la ciencia histórico-crítica no son suficientes para resolver el problema. Pienso sinceramente que no se puede probar apodícticamente, en el plano de la ciencia histórica, que Jesucristo quiere que todos los cristianos pertenezcamos a la Iglesia Católica Romana actualmente existente, abandonando cualquier otra Iglesia cristiana. El solo pensamiento de una pretensión semejante me hace sonreír.

Entonces se trata más bien de una opción que pertenece al plano de la fe. Pero ¿en qué sentido y en qué medida?

Trataré de responderme a mí mismo, analizando la que me parece ser mi situación de fe.

Yo he sido bautizado en la Iglesia Católica dentro del primer mes de mi vida fuera del seno materno.

En la Iglesia Católica he llegado a la fe.

El dinamismo de mi fe me lleva a permanecer en la Iglesia Católica con «actitud activa» (auto-crítica y eclesiocrítica), con espíritu ecuménico (respecto a las otras Iglesias cristianas) y con tensión (esperanza) escatológica, buscando en mi permanencia histórica en la Iglesia Católica una pertenencia dinámica (creciente, cada vez más plenaria), a la Iglesia de Cristo y una continua edificación de esa Iglesia de Cristo, que no llegará a plenitud hasta la parusía.

El dinamismo de mi fe, a mí, no me lleva a cambiar de Iglesia, sino a buscar dentro de la Iglesia Católica esa pertenencia cada vez más plenaria y esa progresiva edificación de la Iglesia de Cristo.

Para mí esto basta.

El dinamismo de mi fe no me lleva a negar que en otras Iglesias cristianas históricamente existentes se pueda buscar esta pertenencia a la Iglesia de Cristo y esta edificación creciente de ella.

Creo que la lealtad de mi adhesión a la Iglesia Católica Romana no me exige, en manera alguna, que yo niegue que en las otras Iglesias se pueda buscar y realizar (dinámica y escatológicamente) la pertenencia a la Iglesia de Cristo.

¿Por qué me lo había de exigir?

Lo que verdaderamente hace falta es que todas las Iglesias y todos los miembros de las Iglesias sean humildes y funden su cristianismo, su eclesialismo y su ecumenismo solamente en «la fe que actúa mediante la caridad» (Gálatas 5,6).

¿Es posible que a cristianos pertenecientes a Iglesias diversas de la Católica Romana, en determinadas circunstancias, el dinamismo de la fe en Jesucristo (el soplo del Espíritu) les lleve a «cambiar» de Iglesia, pasando a la Católica Romana?

Yo no tengo por qué responder a una tal pregunta.

Como tampoco a esta otra: ¿es imposible que a un católico, en determinadas circunstancias, el dinamismo de la fe pueda llevarle a «cambiar» de Iglesia?

¿Podemos nosotros trazarle los caminos al Espíritu?

Lo que habrá que hacer, en todos los casos, es respetar la opción de conciencia que puedan hacer los cristianos. Dejarles a ellos la responsabilidad y a Dios el juicio. Como dice San Pablo, en la carta a los Romanos (14, 4): «¿Quién eres tú para juzgar al criado ajeno? Que se mantenga en pie o caiga, sólo interesa a su amo; pero que dará en pie, pues poderoso es el Señor para sostenerlo».

A quien considerase mi posición eclesial demasiado «relativista», yo le diría que es precisamente mi fe en Jesucristo la que me lleva a relativizar la Iglesia existente en la historia. La concepción ético-profética del cristianismo lleva consigo esa relativización. Es la concepción ontológico-culturalista la que tiende a absolutizar las estructuras visibles de la Iglesia.

Una cierta relativización de las Iglesias cristianas históricamente dadas resulta inexorablemente no sólo del ecumenismo sinceramente asumido, sino sobre todo de la dimensión misteriosa de la Iglesia de Cristo (que no puede ser «encerrada» en categorías sociológico-jurídicas), y de la consiguiente tensión escatológica a que están sometidas todas las comunidades cristianas que, en perpetua urgencia de conversión, caminan como a tientas a través de la historia.

3. Creer sólo en Jesucristo

Mi pertenencia a la Iglesia Católica, consciente y libremente mantenida por mi parte, lleva consigo que yo acepto las verdades definidas *ex cathedra* como pertenecientes al *depositum fidei* por los Concilios ecuménicos y por los Papas.

Esto no significa que yo acepte una concepción «monolítica» del Magisterio solemne de la Iglesia y de su infalibilidad.

El problema hermenéutico se plantea respecto a los textos del Magisterio solemne no menos que respecto a la Sagrada Escritura.

También se plantean problemas históricos para determinar cuándo estamos, de hecho, ante una definición *ex cathedra*.

Creo que, en una buena teología y en una fe genuina (sin «mitologías»), la infalibilidad de las definiciones solemnes se reduce a esto: la proposición definida puede (y debe) ser entendida en un sentido que no es pura y simplemente falso; ese «sentido» (al menos confusamente) no era del todo ajeno a la mente de los que pronunciaban la definición.

Evidentemente, las definiciones pueden tener un contenido de verdad mucho más perfecto que ese «mínimo». Pero el dogma de la infalibilidad no nos asegura *a priori* más que de dicho «mínimo».

En cambio, respecto al magisterio ordinario de los Papas, se impone una rigurosa «desmitologización». Este magisterio no tiene ninguna infalibilidad. Se puede equivocar y se equivoca de hecho. En materia bíblica se ha equivocado de una manera clamorosa por enteros decenios. Esto para referirme al caso más indiscutible y que nadie hoy se atrevería a negar.

Para acertar en el ejercicio del magisterio ordinario, los Papas sólo cuentan, en el plano de la asistencia sobrenatural, con la gracia de estado. Pero la efectividad de la llamada «gracia de estado» es contingente.

Esto no quiere decir que los Papas no deban ejercer un magisterio ordinario, ni que los fieles no deban escuchar con el debido respeto este magisterio, que tiene una cierta autoridad moral. Pero, en último término, aquí el clima es de diálogo y de libertad.

Dentro de esta posición de aceptación inequívoca y sincera de las «definiciones» dogmáticas de la Iglesia Católica, se me planteaba, desde hace ya varios años, una dificultad vital.

Porque, en la teología tradicional, al menos tal como yo la conozco, a esas definiciones hay que dar un asenso «de fe».

Ahora bien, las verdades definidas por la Iglesia acerca de sí misma, de sus propiedades y prerrogativas (especialmente el primado y la infalibilidad del Papa), se fundan en una cierta «extrapolación» de determinados pasajes neotestamentarios, especialmente del Evangelio de San Mateo. Y estos pasajes no es enteramente cierto históricamente que refieran las palabras mismas pronunciadas por Jesús. No es imposible que sean una interpretación de la primera generación cristiana, a la luz de la fe pascual y de la experiencia de la Iglesia naciente.

Que haya una cierta extrapolación de los textos de Mateo (16, 18-19; 18-18) y de Juan (20, 23 y 21, 15-17) es reconocido comúnmente, ya que esos textos se consideran probativos de las tesis católicas «saltem in luce traditionis» (al menos a la luz de la tradición).

De manera que resultaría que la Iglesia nos pide que creamos en ciertas prerrogativas suyas, prerrogativas que son la razón de que debemos prestarle fe a ella. Y esas prerrogativas quizá no han sido proclamadas en palabras del mismo Jesús, sino que se presentan como una autoafirmación de la conciencia eclesial.

¿No es todo esto demasiado paradójico?

¿No es demasiado humano, para que pueda entrar aquí en juego el «sí» de la «fe», en su sentido propio?

Yo no quería ni negar mi leal adhesión a la Iglesia Católica ni tampoco jugar con la fe, que es un don gratuito que no nos pertenece, y que debemos llevar adelante con inmensa sinceridad y respeto.

Hace cuatro años, en el curso de un retiro espiritual, traté de clarificar mi posición, buscando una solución en una especie de «humorismo de la fe», que no me parece ajeno a una buena teología.

Como resultado de mis plegarias y reflexiones, escribí la siguiente nota:

Nuestro conocimiento del misterio de la Iglesia (en que creemos, como perteneciente al «misterio» de Cristo único Señor «in quem» creemos) tiene que asumir el siguiente dato: La realización de la Iglesia en la historia no responde a la óptica predominante (si no exclusiva) con que es contemplada la Iglesia en los escritos del Nuevo Testamento. Esta óptica es la de una escatología peculiar, en la que la Iglesia prolongaría visiblemente de una manera rectilínea —sin flexión— el triunfo de la Pascua y la efusión de Pentecostés hasta la Parusía. Esta es una «óptica» que colora la revelación neotestamentaria, sin ser ella misma un dato revelado. El dato revelado debe ser asumido en conciencia de su coloración por una «óptica», que no responde del todo a la realidad subsiguiente de la historia (de la «historia de la salvación»).

Lo que la Iglesia Católica Romana dice de sí misma, con intención de definir *ex cathedra* el contenido de la revelación (concretamente acerca de sus *poderes* y de su infalibilidad) es afirmado en fe por los que creen en Cristo dentro de la Iglesia Católica.

La fe es «obediencia» —adhesión viva— a Jesús nuestro Señor, a su Buena Noticia, a su enseñanza, a su verdad, a su llamada (Romanos 1, 5; 16, 26; 15, 8; Hechos 6,7; 2 Corintios 10, 5; Hebreos 5, 9; Romanos 10, 16; 2 Tesalonicenses 1,8; Romanos 6, 16-17; 16, 17-19; 1 Pedro 1, 22; Hebreos 11, 8). La «verdad» viva de la fe radica en la caridad (Efesios 4, 15). La fe es esencialmente «libertad» en Cristo (Gálatas 5, 13; 2 Corintios 3,17). La adhesión del creyente a la enseñanza de la Iglesia se hace siempre por fe «in Christum». De aquí que la obediencia de la fe a la regla de doctrina referente a la institución y *poderes* (?) de la Iglesia, pueda y deba estar siempre imbuida de una profunda humildad eclesial ante Cristo y ante el Padre (opuesta a todo posible triunfalismo) y de una conciencia viva del «misterio» que es la Iglesia (conciencia opuesta a toda tendencia simplificadora —mitologizante— de lo que la palabra de Dios nos ha dicho acerca de la Iglesia).

En esta actitud de humildad eclesial y en esta conciencia de misterio, todo lo que creemos de la Iglesia lo creemos en virtud de la fe «in Christum», que nos lleva a la Iglesia visible (institucionalizada) en la historia, pero haciéndonos trascender incesantemente (de manera muy concreta y vital) la realidad visible de la Iglesia, que, a la luz de la fe, resulta siempre misteriosamente ambigua (verdadera y falsa a la vez, porque, a la vez, ha resucitado con Cristo y es pecadora). Así, en la fe del creyente, por lo que respecta a los poderes de la Iglesia, definidos *ex cathedra* por la Iglesia en virtud de sus poderes, cabe una especie de «humor» espiritual —teológico— vivido en la caridad, que no sólo no excluye la autenticidad de la fe, sino que parece responder a sus exigencias profundas.

En nuestra meditación sobre la Iglesia, no debemos eludir una pregunta crucial: ¿Hasta qué punto ha sido y es la Iglesia en la tierra, a través de la historia, una casa edificada sobre arena por no poner en práctica las palabras de Jesús? (Mateo 7, 24-27).

El Cantar de los Cantares puede iluminar (en el misterio) el drama de Cristo y su Iglesia a través de la historia (Cantar 2, 8-9 y 15-17; 3, 5; 5, 2-8; 6, 2-3; 8, 1-2 y 4-7). La presencia de la Palabra de Dios en la historia de la salvación (incomprensiblemente misteriosa: cfr. Proverbios 8, 22 y 27-31) se realiza «ya» con plenitud misteriosa en la victoria redentora de la resurrección, constitutiva del «pueblo de Dios» (Colosenses, 1, 15-17). Pero la realidad profunda de esta victoria «ya» conseguida, trasciende inmensamente la realidad de la Iglesia que vemos en la historia, mientras «todavía no» ha llegado la Parusía, que es para nosotros objeto de esperanza (Romanos 8,24).

Nuestra fe no tiene nunca su fundamento radical en la Iglesia, sino en Cristo, que es mayor que la Iglesia, y es el único nombre que se nos ha dado bajo el cielo, por el que tengamos que salvarnos (Hechos 4, 12).

En esta nota, se hace referencia a la distinción entre «creer en» y «creer a» una persona. Sólo se cree «en» Jesucristo. Se podrá creer «a» un apóstol, pero no se puede creer «en» él.

Esta distinción viene de San Agustín, en un profundo pasaje de su comentario al Evangelio de San Juan (39, 6: P. L. 35, 1631):

«Esta es la obra de Dios, que creáis en quien El envió» (Juan 6, 29). *Que creáis en él*; no que le creáis a él. Porque si creáis en él, le creáis a él; pero, en cambio, por el hecho de creerle a él, no se sigue sin más que se crea en él. Porque hasta los demonios le creían a él, y no creían en él. Y también, del mismo modo, podemos decir respecto a sus apóstoles: Creemos a Pablo; pero no podemos decir: Creemos en Pablo. Podemos decir: creemos a Pedro; pero no podemos decir: creemos en Pedro. Porque «al que cree en aquel que justifica al impío, su fe se le reputa como justicia» (Romanos 4, 5). ¿Qué es, pues, creer en él? Amor creyendo, querer creyendo, ir a él creyendo e incorporarse a sus miembros. Esta es la fe que pide de nosotros Dios: y no halla lo que pide, si no da El primero lo que ha de encontrar. ¿De qué fe se trata, sino de la que definió en otro sitio el Apóstol, diciendo perfectísimamente: «ni la circuncisión tiene valor ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad»? (Gálatas 5, 6).

El «sí» de la fe se dirige a la persona de Jesús y a lo que Jesús es (el Cristo de Dios, el Redentor de la humanidad, el Señor de la historia, el Hijo de Dios).

Las palabras mismas de Jesús, en cuanto podamos llegar a ellas, reciben también el «sí» de la fe, porque son la manifestación inmediata de la persona de Jesús.

Aquí entra en juego una dialéctica entre actitud de fe y ciencia histórica crítica, que no podrá ser nunca definitivamente resuelta. Cuanto más ciertos podamos estar que determinadas palabras de los Evangelios son las palabras mismas de Jesús, más se concentrará en ellas un riguroso «sí» de fe.

Pero, en general, las palabras de la Escritura, particularmente el Nuevo Testamento, al menos en conjunto, reciben el «sí» de mi fe, porque son mediación privilegiada de la fe pascual. Y nuestra fe es una participación de la fe pascual de los apóstoles y discípulos.

Sin embargo, el «sí» de fe a la Escritura no es comparable al «sí» de fe a la persona de Jesús. La Escritura es mediación esencial, pero la fe «en» Jesús trasciende la mediación para llegar, en la revelación interior, a Jesús mismo, el Cristo.

Como dice Agustín, se cree a Pedro y a Pablo, pero no se cree en ellos, porque sólo se cree «en» Jesús.

Finalmente, a las enseñanzas *ex cathedra* de los Concilios Ecuménicos y de los Papas, cuando no se limitan a repetir las palabras de la Escritura, sino que hacen interpretaciones extensivas, o dirimen cuestiones problemáticas de interpretación, ¿responde por mi parte un «sí» de fe propiamente dicho?

En mis notas de hace cuatro años, yo apuntaba que se trataba de un «sí» de fe, pero cualificado por un matiz de «humorismo».

Quizá esta interpretación sea teológicamente más exquisita y hasta más profunda.

Pero quizá sea más sencillo (tal vez más sincero), decir que es un «sí» vinculado a mi fe en Jesucristo y a la inclusión, en el contenido de mi fe en Jesucristo, del «misterio» de la Iglesia, misterio de contornos indefinibles, porque es esencialmente dialéctico: histórico-escatológico, sí-no, visible-invisible. He explicado largamente lo que entiendo por esto.

Pero este «sí» a las enseñanzas *ex cathedra* del magisterio de la Iglesia tal vez no sea para mí, en sentido propio, un «sí» de fe, ni siquiera en el plano en que nuestro «sí» a los Evangelios es un «sí» de fe.

En todo caso, la última palabra sobre la realidad de mi fe no la puede decir mi autoconciencia. La dirá Jesús el día misterioso del encuentro.

IV. CELIBATO POR EL REINO DE DIOS Y SEXO

Voy a cumplir 61 años y no he tenido ninguna aventura de amor.

Lo digo sin ninguna vanidad, porque tal vez se deba, en parte, a que yo sea un poco tonto. Pero lo digo también, sencilla y alegremente, sin ningún trasfondo de frustración ni de rencor.

Creo que en mi vida he alcanzado un nivel de comunicación, de simpatía y de amistad con muchos hombres y mujeres, que, además de dar un sentido fundamentalmente luminoso a mi vida, ha ido plasmando en mí una personalidad que (al menos así lo siento yo) está bastante libre de tensiones no resueltas, de complejos de frustración, de inhibiciones patológicas.

Completaré mi «ficha» diciendo que, si no me equivoco, soy netamente heterosexual. Y todo lo contrario de un misógino.

He querido manifestar estas cosas, que de suyo no tienen interés, para que se puedan valorar (en más o menos, según los diversos puntos de vista), las reflexiones y las experiencias que voy a referir a continuación.

Hice voto de castidad (opción del celibato por el Reino de Dios) en forma privada cuando iba a cumplir 20 años, y en forma pública un año después, el 16 de agosto de 1932. El 15 de julio de 1943 fui ordenado presbítero de rito latino, con la obligación del celibato, y el 2 de febrero de 1948 reiteré el voto religioso de castidad en una forma que el Derecho Canónico considera «solemne».

Lo primero que quiero decir es que no soy un «héroe» de la castidad.

Lo segundo que quiero decir es que a mí me parece que no tiene mucho sentido, por lo menos hablando en general, un «heroísmo» de la castidad. Porque o se tiene en medida suficiente una cierta gracia carismática para hacerse voluntariamente célibe por el Reino de Dios, o pretende uno afrontar ese celibato a base de esfuerzo ascético y de vencimiento sin suficiente «don» carismático. En el primer caso, el celibato por el Reino de Dios, aun exigiendo autodominio y una dosis de sacrificio, como todo lo que es verdaderamente bueno, gozoso y humano en esta vida, no es demasiado difícil y es fundamentalmente positivo y alegre. En el segundo caso, el celibato por el Reino de Dios se convierte en una «fábrica de locos», y yo aconsejo a todos los que se encuentren metidos en esa trampa que se libren de ella cuanto antes, porque semejante celibato «heroico» no sería el genuino celibato por el Reino de Dios, que es un signo escatológico de carácter carismático.

Y aquí entramos en un primer tema de reflexión.

Yo creo que la Iglesia Católica, en sus instancias oficiales y en la mentalidad predominante y tradicional, afronta, desde hace muchos siglos, el tema del celibato por el Reino de Dios de una manera equivocada. La afirmación es grave, pero mucho más grave es el hecho afirmado. Y yo estoy convencido de que el hecho es real, porque la afirmación me parece que es verdadera. Por eso me siento en el deber de hablar con absoluta sinceridad. Desde luego, no entra aquí por medio ninguna definición *ex-cathedra* del magisterio eclesiástico. Y están por medio muchísimos escándalos y muchísimos tormentos, cuya raíz está en esa manera equivocada con que la Iglesia ha afrontado el problema. Esta es una razón suficiente para que un cristiano hable en este punto, según su leal saber y entender, con absoluta claridad y sinceridad.

El error de base ha consistido en pensar que el matrimonio es un estado de «imperfección», mientras que el celibato sería un estado de «perfección».

Durante el Concilio Vaticano II, muchos teólogos renovadores lucharon por la superación de aquel error, y consiguieron que la Constitución *Lumen gentium* (n. 40) afirmase claramente que «todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la per-

fección de la caridad». Pero los teólogos más tradicionales, y en particular los religiosos (no sin algunas excepciones), desencadenaron una contraofensiva, para conseguir que (después de admitirse inequívocamente que todos los estados de vida cristiana son de «perfección», si uno es fiel al Evangelio en su vida, y que ninguno lo es, si falta esa fidelidad vivida al Evangelio) se añadiera que el matrimonio es sí «estado de perfección», pero de «menos perfección» respecto al celibato por el Reino de Dios. Y consiguieron introducir en el texto conciliar una frase, en la que ellos ven afirmada la «menor perfección» del estado matrimonial, pero que en realidad no significa necesariamente eso. La frase es ésta: «La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos, entre los que descuella el precioso don de la gracia divina, que el Padre da a algunos (cfr. Mt. 19, 11; 1 Cor. 7,7), de entregarse más fácilmente sólo a Dios, en la virginidad o el celibato, con corazón no dividido (cfr. 1 Cor. 7, 32-34)» (L. G. n. 42). Esta frase está inspirada en San Pablo, que personalmente parece haber comprendido mejor los aspectos positivos del celibato por el Reino de Dios, asumido con una peculiar gracia carismática, que los aspectos positivos del matrimonio vivido en plenitud humana y cristiana. El texto de San Pablo (como también el canon 10 del Concilio de Trento acerca del matrimonio) admite la siguiente interpretación: matrimonio vivido cristianamente y celibato por el Reino de Dios son dos «carismas» cualitativamente distintos. Hay verdaderamente un «carisma» de celibato por el Reino de Dios (como hay un «carisma» de matrimonio vivido cristianamente), y ese carisma de celibato es un don excelente, que no debe ser menospreciado. En lo específico de ese celibato hay valores positivos peculiares que no hay en el matrimonio. Desde ese punto de vista, se puede decir (con una cierta parcialidad) que el celibato es más conveniente o «mejor» que el matrimonio. Pero esto no excluya que haya otros aspectos, en que el matrimonio cristianamente vivido sea «mejor» que el celibato (es decir, tiene valores positivos y excelentes que no hay en el celibato).

En realidad toda esta cuestión tiene algo de ocioso, porque lo cierto es que tanto el matrimonio cristianamente vivido como el celibato por el Reino de Dios son excelentes y no pueden ser realizados sin un «carisma». Para cada uno será lo mejor lo que corresponda a su «carisma».

Pero lo malo han sido las consecuencias de considerar que el celibato es un estado de perfección y el matrimonio un estado de imperfección.

Son esas consecuencias las que hacen grave la equivocación con que la Iglesia Católica ha visto el problema de matrimonio y celibato.

Porque, si se parte de la idea de que celibato es sinónimo de perfección y matrimonio sinónimo de imperfección, se confunde la llamada a la perfección (a una generosa aceptación del Evangelio) como la llamada al celibato por el Reino de Dios. Sobre esa base, es inevitable que se haga entrar por la vía del celibato a gente que no tiene ese «carisma», sino sólo un impulso genérico a la perfección.

Es posible que la mayoría de los que en la Iglesia Católica profesan el celibato por el Reino de Dios se hayan metido en esa vía sin tener el «carisma». Me parece del todo cierto, por lo menos, que hay muchos en esas condiciones.

Yo mismo, entré en el noviciado religioso, cuando iba a cumplir 19 años, con un impulso muy sincero, y bastante libre, a buscar una más generosa aceptación del Evangelio, pero sin distinguir esta genérica llamada a la perfección del «carisma» del celibato. Me parece, por toda la experiencia posterior, que tenía aquel carisma de un modo suficiente. Pero podía no haberlo tenido. Con los condicionamientos de su doctrina (tal como se entendía) y de su *praxis* la Iglesia me metió sin garantías suficientes por un camino que podía haber sido un lazo fatal.

Estoy convencido de que mantener la obligatoriedad del celibato para ser sacerdote de rito latino es crear un condicionamiento que, quierase o no, produce el efecto de que muchos opten por la vía

del celibato sin el carisma correspondiente.

¿Y qué sentido tiene hacer obligatorio el celibato para los sacerdotes si el carisma del matrimonio cristianamente vivido y el carisma del celibato por el Reino de Dios no son uno «mejor» y otro «peor», sino ambos excelentes, cualitativamente distintos, dentro de una «economía» de carismas que responde a una estructura de pluralidad y complementariedad?

Lo que ocurre es que se sigue pensando, o por lo menos sigue presente en la subconsciencia de muchos (entre los dirigentes de la comunidad eclesial), que el sexo es en sí una cosa siempre algo «mala», aunque coonestada en el matrimonio, fundamentalmente a causa de la necesidad del sexo para la multiplicación de la humanidad.

Este es un error funesto que ha tenido un influjo espantoso siglos y siglos en la Iglesia y que todavía no ha sido depurado suficientemente.

Y además de un error funesto es una cosa para volverse locos, porque la dimensión sexual es algo que está en las entretelas del ser humano, desde que está en el útero materno hasta que se muere. Si esto es en sí «malo», el hombre o se entrega al mal o se vuelve loco tratando de negar una dimensión de su propio ser.

Pero si el sexo es tan natural y tan primario ¿por qué ha de ser malo? Si Dios ha creado el sexo como algo íntimamente constitutivo del ser del hombre, (y lo creemos así con lúcida conciencia de lo insondablemente misterioso de ese «crear») ¿cómo puede ser malo en sí mismo?, ¿o cómo para resultar bueno tendría que estar sometido a tales condicionamientos, que los seres humanos durante la mayor parte del tiempo de su existencia tendrían que estar luchando desesperadamente por suprimir en sí una dimensión sexual que pertenece a su íntima estructura durante todo el tiempo de su existencia terrena?

Esto me lleva al problema de la moral sexual enseñada oficialmente en la Iglesia.

Esta moral, en sí misma y en la manera como concretamente viene entendida y practicada, conduce a indescriptibles torturas de escrúpulos, a inhibiciones insanas, a tensiones insoportables.

Esto yo lo he visto sufrir a los demás, y yo mismo lo he sufrido, hasta que logré liberarme de ciertos enfoques y de ciertos aspectos de la moral tradicional, sustituyéndolos por otros enfoques plenamente fundados en la doctrina cristiana y en la palabra de Dios y que no estaban ausentes de la doctrina tradicional, pero quedaban sofocadas por el peso de aquellas normas condicionadas por la falsa idea de que el sexo, fuera del matrimonio y además de alguna forma de ordenación a la procreación, es malo en todo el ámbito de sus manifestaciones, a no ser que uno esté contradiciendo con su voluntad incluso las más sencillas y espontáneas reacciones de tipo sexual que se suscitan en el hombre.

Parece que estoy exagerando, y quizá un moralista tradicional, pero puntilloso y conceptualista, podría hacer algunas precisiones. Pero, en concreto, existencialmente, la normativa de moral sexual que hemos vivido era aproximadamente ésta.

Desde hace varios años, con paz de conciencia, sigo una moral sexual de «principios» (exigentes y verdaderamente iluminantes), y me he liberado de ciertas proposiciones rígidas que no tienen, a mi juicio, fundamento y que conducen a situaciones existencialmente absurdas y a casuismos insoportables.

Pues bien, mi experiencia personal es que esa sustitución de una moral de «proposiciones» por una moral de «principios» no me ha conducido ni al desenfreno, ni al temido «hedonismo». Creo que he vivido con sentido moral la dimensión sexual de mi existencia, pero no en esa lucha desesperada por negar el sexo y por «decir que no quiero» a las más elementales manifestaciones vitales de la esfera de lo sexual. No rindo culto a ningún «puritanismo» sexual, pero creo llevar adelante una mo-

ral sexual. Y esto de manera correspondiente a quien ha elegido vivir en celibato por el Reino de Dios.

Del problema de pasar de una moral de «proposiciones» a una moral de «principios» me preocupo desde hace siete u ocho años. Hoy la cuestión me parece bastante clara. Sintetizaré los resultados a que he llegado.

La ley moral no debe ser concebida como un código de «proposiciones», comparables a los artículos de un código de legislación positiva. No es *codificable* en esta forma. El no haberlo tenido en cuenta suficientemente es una de las raíces de la crisis actual de la moral.

Entre católicos, no ha faltado la tendencia a reducir la moral a una especie de codificación de «proposiciones» de las obras de teología moral y de «respuestas» de la Penitenciaría Apostólica, creándose así una especie de *common law* de la moral católica, y convirtiendo la llamada ley moral en una especie de ley positiva, en una especie de nuevo régimen de ley mosaica, no obstante haber indicado tan enérgicamente San Pablo que el orden moral del cristiano, fuerte y exigente, no es del tipo de un legalismo religioso. Y en este punto, la línea de Pablo viene a entroncar con la línea de Jesús: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Marcos 2, 27).

A diferencia de la moral de «principios», que da todo el relieve debido al papel de la conciencia personal en la dirección de la vida moral de cada hombre, la moral de «proposiciones», tal como se ha practicado en la Iglesia Católica, dejaba demasiado en la sombra esa función. Porque los católicos, sobre la base de una concepción demasiado rígida y demasiado acrítica de la validez normativa del magisterio moral (no infalible) de la Iglesia y del papel del sacerdote en el sacramento de la penitencia, casi anulaban la función de la conciencia. El sacerdote era la conciencia del fiel, el magisterio ordinario de la Santa Sede y los libros de moral eran la conciencia del sacerdote y, de este modo, la conciencia había desaparecido.

Esta es una de las razones de la crisis actual de la conciencia moral de los cristianos, particularmente de los jóvenes, y especialmente respecto a los problemas de moral sexual. Porque no habíamos educado, en diálogo con ellos, la conciencia de los fieles, sino que habíamos tratado de hacerlos absolutamente disponibles a la obediencia pasiva frente a lo que decía el sacerdote. Ahora estos jóvenes han perdido la confianza en lo que dice el sacerdote y en lo que dice el magisterio no infalible de la Santa Sede, y como no se les había ayudado a formarse una conciencia verdaderamente personal, se quedan desorientados, expuestos a caer en un amoralismo casi total.

El remedio está en orientarse decididamente hacia la moral de «principios» y poner de relieve el papel irrenunciable de la conciencia personal.

Lo que llamamos ley moral natural (que no es propiamente y estrictamente «natural») no puede ofrecer un sistema cerrado de normas de conducta que puedan expresarse en «proposiciones» estáticamente definidas, con las que pueda establecerse un «código» de conducta, válido para todos los tiempos y lugares, como la letra de una ley escrita de una vez para siempre que se trata luego de interpretar casuísticamente.

La estructura noseológica y normativa de la ley moral es de otro tipo. Es del orden de los «principios». Estos principios morales no son principios puramente «formales». Un principio puramente formal sería, por ejemplo, el principio de la justicia, si luego se pretende que cualquier cosa pueda ser justa, porque el concepto de justicia se reduciría a pura «forma» mental, enteramente neutral respecto a los posibles contenidos materiales. En tal supuesto, el concepto de «justicia» sería radicalmente variable y totalmente condicionado por la arbitrariedad de la voluntad individual o por el ciego mecanismo de las fuerzas sociales.

No son así los «principios» de la ley moral. Podemos concebirlos, más bien, como «direcciones de valor» en un campo de valores de contenido material. Ni son puramente «formales» ni poseen la

rigidez estática de una «proposición». Son mucho más abiertos a la complejidad de la realidad y de la evolución histórica: por ejemplo, el respeto de la dignidad humana puede tener exigencias concretas bastante distintas en el siglo XIII y en el siglo XX.

Pero, a la vez, los principios tienen la fuerza (la exigencia normativa) de una dirección de valor, en un campo de valores de contenido material exigente.

En cuanto «direcciones de valor», los principios deben ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, es decir, en normas de conducta concretas, que traduzcan en la práctica, en la vida, los valores señalados por los principios.

Quizá, a la luz de los principios, se puedan determinar algunas «proposiciones-límite», de carácter prevalentemente negativo (cosas que es absolutamente necesario evitar), que expresen algunas exigencias concretas válidas para todo tiempo y circunstancia. Pero tales «proposiciones-límite» serán ciertamente muy pocas.

Por regla general, las proposiciones en que pueden y deben traducirse las exigencias morales a que apuntan los principios, serán relativas al tiempo histórico y a la situación socio-geográfica. Son proposiciones condicionadas conjuntamente por los principios mismos (que son «direcciones de valor» exigentes) y por las circunstancias histórica y socialmente dadas. Las «proposiciones» representan un esfuerzo del espíritu humano (de la «conciencia moral») por integrar y aplicar los principios morales a la concreta realidad humana, esencialmente histórica y social, dando así un contenido vivo, en la historia y en la convivencia humana, a aquella «centellita de sabiduría» («scintilla mentis» como decían poéticamente los teólogos antiguos), en que consiste la ley moral.

Pues bien, con frecuencia, la posibilidad de conocer estas proposiciones morales de conducta no es independiente de ciertas «opciones» de la conciencia humana, que no es un registrador pasivo de algo que se le da hecho en bloque. Esas opciones, por una parte, no pueden ser arbitrarias, sino que deben representar la «respuesta» a una «llamada» que viene de la realidad, del «significado» real de la existencia, y, a la vez, deben ser una proyección de la luz interior (de la sabiduría moral de los «principios»). Pero, por otra parte, el contenido de las proposiciones no es deducible de un modo cartesiano, 'partiendo de una especie de contemplación intelectual de las exigencias de un orden objetivo de esencias, por decirlo así, platónicas. Aquí entra en juego un elemento inductivo, una reflexión sobre la experiencia vital. Pero tampoco un análisis científico de estructuras o un análisis sociológico puede darnos hecha una moral. Queda siempre un elemento de «riesgo», que es correlativo a la indeclinable «responsabilidad» personal de la vida moral.

En la construcción de estas «proposiciones» debe intervenir una función de diálogo humano y, para los cristianos, de diálogo eclesial. Es ahí donde ha de insertarse un servicio pastoral de magisterio ordinario. Pero así como, fuera del caso de posibles (rarísimas) «proposiciones-límite», las «proposiciones» morales tienen una cierta relatividad histórica, cultural y sociológica, así también, en determinados casos concretos pueden, a su vez, revelarse inaplicables. Puede también suceder que una persona tenga razones válidas en conciencia para no aceptar una «proposición» comúnmente admitida en el medio cultural (eclesiástico o civil) al que pertenece. Aquí la primacía es de la conciencia, con tal que sea de veras sincera (recta conciencia). Y cuanto más de índole personal (íntima) sea el problema moral, tanto más personal ha de ser la búsqueda y determinación de la proposición concreta de conducta. Porque lo único absoluto son los principios, como indeclinables «direcciones de valor».

Pero los «principios», a diferencia de las «proposiciones», son esencialmente «abiertos». No se pueden reducir adecuadamente a una proposición estática y muy determinada. De aquí se deriva que en un problema concreto confluyan las direcciones de valor de distintos principios. Y, a veces, puede resultar una tensión dialéctica entre éstos, porque parecería que siguiendo la línea de un principio

nos pondríamos en contradicción con la orientación de otros. De este modo, la moral de «principios» revaloriza el insustituible papel de la conciencia personal, porque la síntesis de los diversos valores en una situación concreta, sobre todo si es compleja, no puede hacerse nunca de una vez para siempre, sino que hay que hacerla cada vez a la luz de la recta conciencia, que busca sinceramente no traicionar ninguno de los valores fundamentales y, a la vez, trata de abrirse a una realidad que puede ser muy compleja, en el plano personal y en el plano social.

Me parece que la referencia que hace el Concilio Vaticano II a la ley natural (Constitución *Gaudium et spes* n. 16), significativamente incluida en la doctrina sobre la conciencia, está fundamentalmente orientada en la dirección de una moral de «principios», tal como yo la propugno:

En lo profundo de la conciencia, descubre el hombre una ley que no se da él a sí mismo, a la que debe obedecer, y cuya voz resuena oportunamente en los oídos de su corazón, invitándole siempre a amar y obrar el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre lleva en su corazón una ley escrita por Dios, en cuya obediencia consiste su propia dignidad, y según la cual será juzgado. La conciencia es el núcleo más recóndito y el sagrario del hombre, donde está a solas con Dios, cuya voz resuena en su intimidad. La conciencia le da a conocer, de una manera admirable, aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. Por la fidelidad a la conciencia los cristianos se unen con los demás hombres en la búsqueda de la verdad y en la acertada solución de tantos problemas morales que surgen en la vida individual y social. De ahí que cuanto más prevalece la recta conciencia, tanto más las personas y los grupos se apartan de la ciega arbitrariedad y tratan de ajustarse a las normas objetivas de moralidad. Sin embargo, acaece no raras veces que la conciencia yerra por ignorancia invencible, sin perder por ello su dignidad, pero no puede decirse lo mismo cuando el hombre se despreocupa de la búsqueda de la verdad y el bien, y la conciencia por la costumbre de pecar, poco a poco, viene a obcecarse casi por completo.

La primacía de la conciencia personal y del encuentro personal de la norma moral sobre los dictados de una moral socialmente dada, no significa que el estudio de las obras de teología moral carezca de valor. Pero debe ser reconducido a su verdadero sentido. De lo que se trata, es de proceder en esa búsqueda responsable de la verdad y del bien, de iluminar con adecuado discernimiento esa «llamada» que Dios hace en el fondo de la conciencia del hombre.

En un sentido análogo, el magisterio auténtico de la jerarquía eclesiástica católica acerca de las exigencias de la ley moral llamada natural, es decir no «revelada», no debe ser entendido como la «promulgación» de una ley divina, sino como una enseñanza, autorizada pero no infalible, acerca del sentido de esa llamada de la conciencia. Este magisterio no es un sustitutivo de la conciencia, sino que es (o debe ser) una ayuda para leer esa voz de la conciencia. La búsqueda de la verdad y del bien, de la que el hombre no puede despreocuparse, si su conciencia ha de conservar la dignidad de «llamada» de Dios, tendrá que conceder, entre los católicos, su debido valor a ese magisterio no infalible de la Iglesia. Ni más ni menos. Pero, en último término, el medio de «promulgación» (empleando la palabra en un sentido muy análogo) de la ley moral natural es la conciencia personal y sólo ella. Porque la ley moral natural, como dice *Gaudium et spes*, siguiendo a San Pablo, es una ley escrita por Dios en el corazón del hombre. La sugestiva expresión de Pablo es que los hombres no sometidos a la ley de Moisés muestran, en el testimonio de la conciencia, un equivalente *efectivo* de la ley (τό ἐργον τοῦ νόμου : Romanos 2, 15). Ahora bien, en el corazón del hombre sólo Dios escribe.

Ahora bien, si decimos que la ley moral natural pertenece radicalmente al orden de los «principios» y no al de las «proposiciones», esto hay que decirlo con mayor razón todavía, si cabe, hablando de la que podríamos llamar «ley evangélica». Pretender reducir la «ley evangélica» a un orden de «proposiciones», por decirlo así, congeladas, que habría que aplicar casuísticamente, es meterse en una vía muerta. El orden moral del cristiano, fuerte y exigente, no es del tipo de un legalismo ético. Esto ha sido subrayado con fuerza por San Pablo, especialmente en las cartas a los Gálatas y a los Romanos.

Es indudable que la moral evangélica es una moral de «principios». San Pablo afirma que el amor al prójimo es la totalidad de la ley (Romanos 13, 8-10). Pero la ley del amor es esencialmente un principio dinámico. El amor no puede reducirse a «proposiciones». En este sentido, resulta muy sugestivo el siguiente pasaje de San Agustín:

La diversidad de la intención hace diversos los hechos. Tratándose objetivamente de la misma cosa, si la medimos considerando la intención, resulta que en un caso se debe amar y en otro se debe condenar; en uno se debe glorificar y en el otro detestar. Tan grande es el valor de la caridad. Mirad que ella sola es el criterio para discernir y distinguir los actos humanos.

Hemos dicho esto tratando del caso de acciones objetivamente semejantes. Tratando de acciones objetivamente diferentes, nos encontramos con un hombre que se pone furioso por causa de la caridad; y otro que se hace tierno por un motivo inicuo. El padre pega al niño y el alcahuete lo acaricia. Si propones estas dos cosas, golpes y caricias, ¿quién no va a elegir las caricias y desechar los golpes? Pero si te fijas en las personas, la caridad pega, acaricia la iniquidad. Fijaos lo que queremos poner de relieve: que no se puede justipreciar lo que los hombres hacen, sino partiendo de la actitud radical de caridad. Porque pueden hacerse muchas cosas que aparentemente son buenas, y no proceden de la raíz de la caridad. Y, en cambio, dado que también las flores tiene espinas, hay cosas que parecen duras, truculentas, pero se hacen para enseñanza a impulsos de la caridad. De una vez para siempre, lo que se te prescribe es un breve precepto: Ama y haz lo que quieras. Si te callas, que te calles por amor; si gritas, que grites por amor; si corriges, que corrijas por amor; si perdonas, que perdones por amor; que haya dentro raíz de caridad: de esta raíz no puede salir sino el bien.

(S. Agustín, In epist. Ioannis 7,7-8; P. L. 35, 2033).

Estas notables palabras de San Agustín nos dan la respuesta fundamental a esta pregunta: ¿cuáles son los principios morales, que pueden orientar al hombre en el desarrollo de su vida sexual? (Resulta extremadamente paradójico que esta ayuda nos venga precisamente de San Agustín, que en su concepción del sexo nunca llegó a librarse vitalmente del maniqueísmo y ejerció un influjo muy negativo en la teología moral cristiana. Esto demuestra una vez más la enorme complejidad del fenómeno cristiano en la historia).

El principio rector de toda la moral sexual, no puede ser otro que el amor al prójimo como a sí mismo. Y, como dice San Pablo, refiriéndose no sólo a la vida sexual, sino a toda la moralidad humana, este principio basta.

Los demás principios serán siempre una prolongación, una consecuencia, una «explicación» o una condición de aquél.

Podemos decir con seguridad, y esto puede deshacer algunos equívocos, que el hombre no puede dejar su sexualidad abandonada al juego ciego de los impulsos instintivos, porque el instinto en el hombre, a causa de la imaginación creativa y de la capacidad de proyectar, no tiene el autoequilibrio que puede tener en el animal. Hay que admitir el principio de que un cierto control, un margen de dominio y de sublimación del instinto sexual son necesarios para una recta constitución de la persona, en sí misma y en su disponibilidad para abrirse al prójimo en auténtico amor interpersonal: amar al prójimo como a sí mismo.

El principio del amor, como rector de la moral sexual humana, me parece que se podría desplegar en estos principios:

Primero: La actividad sexual entre dos participantes debe ser ejercitada siempre como «mediación» de un amor estimativo interpersonal, digno de este nombre. El compartípe no debe ser reducido a «objeto» de explotación y de goce egoísta, aunque se trate de un goce egoísta mutuo y mutuamente consentido. El amor interpersonal es otra cosa. Y la relación sexual sin amor es algo inhumano y, al final, triste y desolador.

Cuando Jesús nos dice: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mateo 5, 28), el sentido profundo de esta palabra apunta a proscribir ese rebajamiento de la otra persona a «objeto» de explotación y de goce, aunque el proceso se quede en el corazón; porque en el corazón viene entonces negado el verdadero amor al prójimo.

Si la sexualidad ha de ser ejercitada como «mediación» de un amor interpersonal, habrá que decir que la actividad sexual plena exige un nivel de amor interpersonal de gran plenitud: una participación y una entrega sin reservas entre dos personas; un amor más profundo. Se podría decir, en este sentido, que la unidad de lecho lleva consigo la unidad de mesa. El *connubium* lleva consigo el *convivium*: una convivencia total. Parece, en verdad, que la carga física y emocional de la relación sexual completa es tan fuerte, que, si no va integrada en una comunidad de amor interpersonal a nivel suficientemente profundo, caerá muy fácilmente en el egoísmo de la explotación de un «objeto» de goce. Este es el sentido profundo de la expresión bíblica: el hombre y su mujer se hacen una sola carne (Génesis 2, 24). La íntima unidad carnal viene integrada en una unidad total.

Segundo: La unidad vital interpersonal que integra y hace verdaderamente humana y buena la unidad sexual plena, lleva consigo una exigencia de «fidelidad».

Tercero: Si la sexualidad, a cualquier nivel en que se haga sentir, ha de ir integrada en un amor interpersonal genuino y ha de ser depurada de la tendencia a reducir al compartícipe a «objeto» de explotación y goce, la sexualidad ha de ser vivida a todos los niveles en el respeto de la dignidad de la otra persona. Esto no es más que el principio del amor, visto por otra cara.

Estos tres principios aparecen concretamente reflejados en una serie de textos bíblicos muy bellos. La Escritura condena la prostitución y el adulterio en forma muy enérgica, pero describe el amor conyugal en términos de deliciosa frescura, ajenos de ese puritanismo gris e inhibitorio, con que toda una corriente de tradición tendía a concebir la «castidad conyugal».

Quiero recordar aquí los textos que me parecen más inspirados:

Bebe agua de tu aljibe,
 bebe a chorros de tu pozo;
 no derrames por la calle tu manantial
 ni tus acequias por las plazas;
 sean para ti solo,
 sin repartirlas con extraños;
 sea bendita tu fuente,
 goza con la esposa de tu juventud:
 cierva querida, gacela hermosa,
 que siempre te embriaguen sus caricias
 y continuamente te deleite su amor.
 (Proverbios 5, 15-19)

No repudies a una mujer sensata,
 su belleza vale más que corales.
 (Eclesiástico 7, 19)

Sol saliente por las alturas del Señor
 la mujer bella en una casa en orden;
 lámpara resplandeciente en candelabro sagrado
 es un rostro hermoso sobre un cuerpo esbelto;
 columnas de oro sobre bases de plata

son piernas bonitas sobre talones firmes.
(Eclesiástico 26, 16-18)

La mujer hermosa ilumina el rostro
y sobrepasa todo lo deseable;
si además habla acariciando,
su marido ya no es un mortal;
tomar mujer es una fortuna,
ciudad fortificada, columna de apoyo.
Viña sin tapia será saqueada,
hombre sin mujer gime a la deriva;
¿quién se fía de la soldadesca
que anda saltando de ciudad en ciudad?
tampoco del hombre sin nido
que se acuesta donde le coge la noche.
(Eclesiástico 36, 22-27).

Incluso San Pablo, que parece tener una visión algo parcial y negativa del matrimonio, como vimos antes, habla con calor del amor del hombre y de su mujer: «deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Pues a la propia carne nunca jamás hay quien la aborrezca; todo lo contrario, la alimenta y la cuida con cariño (...). Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne» (Efesios 5, 28-29 y 31).

En la primera carta a los Tesalonicenses, la condena de la fornicación va unida con la idea positiva del respeto del cuerpo (de la persona corporal, humana), probablemente del copartícipe: «ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación; que os alejéis de la fornicación, que cada uno sepa poseer su cuerpo («su cuerpo» probablemente es el cuerpo de su cónyuge) con santidad y decoro, y no dominado por la pasión, como hacen los gentiles que no conocen a Dios. Que nadie ofenda o explote a su hermano en este punto, pues el Señor se vengará de todo esto, como os lo dijimos ya y atestigüamos, pues no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. De manera que quien desprecia esto, no desprecia a un hombre, sino a Dios, que os da el don de su Espíritu Santo» (1 Tesalonicenses 4, 3-8). Igualmente la primera carta de San Pedro (3, 7) exhorta a los maridos a tratar con comprensión y con honor a sus mujeres.

El obispo anglicano John A. T. Robinson, en su obra «But that can't believe» (*Pero yo esto no lo puedo creer*), hace algunas consideraciones llenas de sabiduría sobre la aplicación del principio del amor a la moral sexual en el contexto social contemporáneo. Quiero transcribirlas aquí¹ porque estoy totalmente de acuerdo con ellas:

Quiero que las gentes tengan *libertad* para decidir por sí mismos, como seres responsables, lo que el *amor* exige de ellos en su realidad más profunda. Me parece difícil encontrar algo que esté más lejos de esto que el «amor libre», el cual por regla general no es ni amor ni libre.

Fijaos, por ejemplo, en este pasaje del film *El cuarto de arriba*: «Que sí, que yo te amo, asegura ella. Por ti haría lo que fuera». «Sí, sí, dice él, tú harías lo que fuera, menos la única cosa que una chica puede hacer por el hombre a quien ama». Entonces ella cede, víctima de este chantaje emocional.

¿Se puede hablar de amor? Se trata más bien de miedo que de amor —el miedo en la chica de perder al hombre a quien ama si no hace lo que él quiere.

¹ Tomadas de la traducción francesa, «Ce que je ne crois pass», París Grasset, 1968, pp. 82-86.

Si no hace más que obedecer a un miedo de este tipo, la gente no es libre. Y hoy miles de jóvenes son simplemente juguetes de la sexualidad.

La publicidad explota sus sentimientos. El atractivo se ha comercializado. No pueden zafarse de seguir el rebano. «El miedo de verse rechazados por los demás es la razón principal por la que muchos adolescentes tienen relaciones sexuales antes del matrimonio», escribe una alumna en *Un diario de la clase de primera*.

Pues bien, por mi parte, lo que yo quiero es una moral que libere a los seres. Pero estoy convencido de que, para lograr esto, no basta formular prohibiciones gritando mucho.

Los jóvenes de hoy nos preguntan: ¿Por qué?, y tienen toda la razón. Quieren asentar su moral sobre algo que tenga sentido en términos de relaciones mutuas. Exigen que haya franqueza, trátese de sexualidad o de lo que sea.

Y la castidad es eso. No se reduce a la continencia. Es la *lealtad* en el plano sexual; no tener relaciones físicas más que cuando *expresan de verdad* lo que está a la base de ellas.

Una sexualidad que no fuese manifestación de un amor verdadero sería sólo impostura, y eso tanto dentro como fuera del matrimonio.

Pero entonces ¿qué es el amor? Es darse al otro, totalmente y sin condiciones. Es querer compartir con él — o con ella— su vida entera, sin reservar nada para sí.

El acto sexual es la expresión más íntima y más maravillosa de la comunicación profunda de dos vidas. Hacer de él un juego para divertirse a la ligera, o por miedo de pasar por una tontaina, cuando no hay nada en el fondo, se reduce casi a una siniestra profanación.

Pero admitamos que hay algo. Admitamos que estáis profundamente enamorados, pero que no podéis casaros.

Yo diría: «Sé absolutamente sincero». Aunque seas su novio, no puedes de veras compartirlo todo. Ofrecer la cama sin el cubierto es una engaño, sobre todo para la chica. Si la quieres de veras, lo pensarás dos veces. Porque hay muchas probabilidades de que todo acabe en desengaño.

Pero eso es cosa vuestra. No quiero ser yo el que decida en lugar de vosotros o impidiros hacer lo que os parezca. Yo sé lo que a mí me pide el amor. Pero no voy a tirar sobre los otros la primera piedra, que tampoco Jesús tiró. Con todo, estoy dispuesto a hacer lo que pueda para tratar de impedirles echar a perder su vida.

Yo creo que los jóvenes de hoy tratan de veras de encontrar una moral que vaya más en profundidad y que sea más exigente y menos superficial que las reglas cuadrículadas que les han transmitido sus padres.

(.....)

En todo esto, los jóvenes tienen necesidad de que se les *ayude*, no de que se les condene.

Por mi parte, prefiero reservar mi condena:

En primer lugar, para los que explotan el sexo para ganar dinero, sobre todo para quienes lo hacen bajo el pretexto hipócrita de «estigmatizar el vicio»;

En segundo lugar, para los que dicen a los jóvenes que no pueden «estar con los tiempos» si no tienen «vida sexual»;

En tercer lugar, a los que tratan la sexualidad como un simple juego (cosa que no es lo mismo que decir que en la sexualidad hay un elemento de juego, en el que se puede uno complacer);

En cuarto lugar, para los que se burlan de eso despectivamente como de una cosa sucia, o hacen los moralistas viendo en ello un pecado;

En quinto lugar, para los que refieren tendenciosamente dichos de personas respetables como si fueran una defensa de la inmoralidad;

En sexto lugar, para los que la ponen demasiado de relieve, a base de la publicidad que le da la prensa;

Finalmente quiero *elogiar* a aquellos jóvenes que tratan de forjarse una moral nueva en medio de tantas presiones a las que nosotros nunca nos habíamos visto expuestos. Y después quiero expresar también mi admiración a aquellos —demasiado pocos en número— que están prontos a sacrificar su tiempo por ellos, en las escuelas y en los clubs, en las casas de ellos y en la iglesia, en las clínicas y en los centros de consulta.

Porque ahí es donde debe modelarse toda moralidad nueva, si queremos que tenga algún valor.

Quiero añadir aún dos cosas sobre los principios de moral sexual.

Primera: el principio de integración de la actividad sexual plena en una comunión de amor interpersonal y de vida de los comparticipes, lleva imbricado un principio de fecundidad genética. La plenitud de un mutuo amor personal-erótico-sexual tiende a expresarse en el fruto de ese amor, en el hijo de los dos. El hijo es como una integración de ser «dos en una carne» los padres. Pero esta fecundidad, por ser humana, tiene que ser responsable y, por tanto, limitada. Su perfección se mide más cualitativa que cuantitativamente. No necesariamente muchos hijos, sino verdaderos frutos y signos del amor.

Segunda: el autocontrol sexual a nivel intraindividual (control del erotismo imaginativo o de las posibilidades de orgasmo sexual, por ejemplo), debe orientarse no según proposiciones rígidas de una concepción, por decirlo así, «fisiologista», sino según un principio que mira más que a lo puramente material, a lo propiamente humano, es decir, al principio básico del amor. No se trata de proscribir absolutamente, como infernal, cualquier sensación de placer sexual o cualquier eyaculación que no sean involuntarias, sino de mantener firme esta orientación: en el plano intraindividual de la sexualidad se debe evitar aquello que dañe a la disponibilidad del hombre para el amor al prójimo o que destruya el equilibrio de la personalidad, que es también un modo de dañar a aquélla. Pienso sinceramente, y lo digo con toda tranquilidad de conciencia, que basta con ser fiel a este principio. Con esta fidelidad (si es sincera) se tiene la seguridad de evitar el libertinaje solipsista, sin el peligro de caer en tensiones insoportables, que serían esclavizantes y no liberadoras, y que no creo que respondan a la voluntad de Dios.

Antes de terminar este capítulo, quiero volver un momento a reflexionar sobre el «carisma» del celibato por el Reino de Dios.

¿Cuál es el «sentido» de este carisma?

Se dice con frecuencia que es hacer al hombre más disponible para el servicio del prójimo. Esta razón no me convence. Comparando, por ejemplo, médicos con sacerdotes, no encuentro mayor disponibilidad en los sacerdotes célibes para su servicio, que en los médicos casados para el suyo.

Profundizando la doctrina de San Pablo en la primera carta a los Corintios sobre el matrimonio y virginidad, encuentro, no obstante las limitaciones que parecen afectar al texto paulino, elementos de orientación.

San Pablo dice: «El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está por tanto dividido» (1 Corintios 7, 32-34).

El punto de vista de San Pablo es unilateral y no resulta demasiado convincente para muchos de nosotros. Preocupándose de agradar a su mujer, a un nivel de amor verdaderamente cristiano, el casado puede agradar a Dios tanto como el célibe. Y si el célibe se despreocupa demasiado de las cosas del mundo, es decir, de un amor al prójimo realista y encarnado, puede que su preocupación por agradar a Dios sea una ilusión. Algo indica en ese sentido la parábola del buen samaritano: Lucas 10, 25-37. Y la primera carta de San Juan afirma sin ambages: «El que no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Juan 4, 20).

Pero esto no quiere decir que en el dicho de San Pablo, tratando de ir al sentido profundo, no podamos encontrar una orientación.

Lo que queda en pie de la afirmación de San Pablo es que el célibe por el reino de Dios se relaciona con Dios de una manera distinta a como se relacionan los casados.

El casado tiene que llegar a Dios «en» el amor a su cónyuge. Si ese amor es perfecto, entonces es un dinamismo abierto de amor. En la experiencia del amor conyugal, que si es perfecto es un «ca-

risma» no menor que el «carisma» del genuino (perfecto) celibato por el Reino de Dios, el cónyuge cristiano vive el amor de Dios y se hace disponible para un amor al prójimo sin fronteras, como el del samaritano de la parábola. Un amor conyugal verdaderamente profundo, cristiano, «carismático», es una escuela de amor, que hace a los cónyuges disponibles al amor y al perdón (al amor que se extiende a los mismos enemigos).

También el célibe por el Reino de Dios tiene que llegar a Dios «en» el amor al prójimo, porque si no, no llegaría. El texto de la carta de Juan es taxativo. Pero no tiene para llegar a Dios la experiencia del amor conyugal. Esto deja en él un vacío. El Génesis, antes de narrar la creación de Eva, hace decir a Dios: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (Génesis 2, 18). Y Ben Sira, el autor del libro llamado Eclesiástico, tenía, como hemos visto, una idea pesimista «del hombre sin nido que se acuesta donde le coge la noche» (Eclesiástico 36, 27). Se trata del célibe.

Pues bien, el «carisma» del celibato por el Reino de Dios es un don que hace posible al célibe (hombre o mujer) vivir la carencia del amor conyugal sin caer en la alienación propia del solterón, que es del orden del egoísmo, la amargura, el resentimiento, la falta de capacidad de amar con humanidad y con alegría. Y lo que libra al célibe carismático de caer en esa alienación es lo que Dios representa en su vida.

La «soledad» del celibato es esterilizante: «No es bueno que el hombre esté solo». La experiencia del celibato carismático por el Reino de Dios es que uno *no está solo*.

Dentro de la extraordinaria modestia de mis experiencias espirituales yo me atrevo a decir que soy un testigo de esto.

El hombre casado, con un matrimonio logrado, después del trajín del día, cuando cierra la puerta de su alcoba, no está solo. Respira y se ensancha en aquella preciosa intimidad con su mujer. Es bueno para él no estar solo.

Pues bien, yo que no soy un místico, cuando cierro la puerta de mi alcoba, no siento el dolor de estar solo. Vivo un «no estar solo». Esto es mi celibato por el Reino de Dios.

El carisma de este celibato es, por decirlo así, «gratuito». No es «utilitario». No es para que podamos trabajar más. Este carisma es puramente «significativo». Es un signo escatológico.

Yo no soy más perfecto que un casado. No amo más a Dios, ni mejor, que el casado que lo ama «en» su amor a su cónyuge. Simplemente yo amo a Dios con una modalidad distinta. Porque el cónyuge (cristiano, carismático) encuentra a Dios «en» el cónyuge, y yo lo encuentro en el vacío del cónyuge. Y este encuentro me libra de la soledad alienante del «solterón». Y, como al casado el amor a su mujer (o el de la mujer al marido) le es escuela de amor al prójimo, así a mí esta sutil experiencia de no estar solo en mi vacío conyugal, este modo de relacionarme con Dios, me es escuela de amor al prójimo.

El «carisma» del celibato por el Reino de Dios no es mejor que el «carisma» del amor conyugal. Es distinto. Y es interesante. Tiene algo de misterioso. Por eso es un signo. También el amor conyugal carismático es «signo». Son signos distintos. En esta diversidad está la grandeza del Espíritu.

Llevar adelante el celibato por el Reino de Dios, cuando se tiene el «carisma» que lo hace posible, es una hermosa experiencia. Es un «don». Yo estoy contento de él. No tengo envidia a los casados. V creo que ellos no deben tener envidia de mí. Porque si ellos no llegan a realizar con plenitud el ideal del matrimonio cristiano y humano, tampoco yo llego a realizar plenamente el ideal del celibato por el Reino de Dios. El ideal no se realiza nunca acabadamente en esta vida. Pero cuando, por lo menos, caminamos a su luz la vida está llena de sentido.

V. LA VIDA Y LA MUERTE

En octubre de 1971, cuando estaba para cumplir los 60 años (nací en Gijón, el 22 de octubre de 1911), se presentaron síntomas de paralización en mi pierna derecha y también ligeras anomalías en mi brazo derecho. Después de un estudio clínico prolongado y perspicaz, el profesor Alemá, primario de neurología del Hospital de San Camilo, de Roma, diagnosticó con certeza una mielopatía por espondilosis cervical, que podía ser remediada con un tratamiento quirúrgico. Se trataba, en palabras vulgares, de una artrosis en cuatro vértebras cervicales, que producían una compresión ósea sobre la médula, causando una lesión. Fui intervenido quirúrgicamente por el Dr. Bravo, jefe de la sección de neurocirugía de la Clínica de Puerta de Hierro, de Madrid, quien con gran competencia me practicó, el 16 de diciembre, una artrodesis intersomática en las vértebras 5 y 6, y doce días después una laminectomía cervical amplia descompresiva de las vértebras 4 a 7. Con esto me libré de la parálisis y me devolvió la capacidad necesaria para mi trabajo habitual. Quiero, desde aquí, expresar mi gratitud a ambos médicos.

Desde que los síntomas hacían ver que se trataba de una lesión seria de la médula, hasta que el diagnóstico hizo ver que la enfermedad tenía remedio, pasó aproximadamente un mes, durante el cual se presentaban ante mí dos posibilidades, probables ambas. Una, que luego resultó la real, era que hubiera remedio para mi enfermedad. La otra, igualmente probable hasta que se llegó al diagnóstico, era que se tratase de un proceso degenerativo endógeno de la médula, para el que la medicina no hubiera tenido, hoy por hoy, remedio. Esto significaba la paralización total de brazos y piernas y la muerte a corto plazo.

De esto fui yo perfectamente consciente. Y la incertidumbre duró aproximadamente un mes.

Esto me hizo afrontar el problema de la muerte (de mi muerte) con un realismo y una inmediatez, que nunca anteriormente había tenido ocasión de experimentar.

Esta posibilidad real, concreta e inmediata de mi muerte, en un primer momento, me produjo un ligero estremecimiento de miedo.

Desde la infancia, a los niños católicos, nos han metido de tal manera en la conciencia y en la subconsciencia el miedo del juicio y del infierno, que es difícil que, ante la perspectiva real y concreta de la muerte, no aflore de algún modo esta ansiedad.

Sin embargo, esa primera reacción la superé con facilidad y, por decirlo así, de un golpe. Quiera Dios que esta liberación perdure sólidamente cuando de hecho me venga la muerte.

Me liberé de ese estremecimiento de miedo, simplemente porque está muy radicada en mí, desde hace muchos años, la convicción de que el miedo al infierno no es cristiano.

No desprecio la doctrina del infierno ni el temor del infierno, con tal de que se los depure en serio de los residuos de fantasmas surrealistas de capitel románico medieval.

Pero tengo la impresión de que el complejo de «miedo» del infierno ha sido mucho más un instrumento de «poder» del clero, que un medio de promoción religiosa y moral de los fieles. Lo cual no significa que el clero no haya usado muchas veces ese instrumento de buena fe, y no haya quedado él mismo prisionero de las mallas de aquellos terrores.

La idea de que el Dios de los oprimidos hará justicia y que sus posibilidades sobrepasan el horizonte fenoménico de la historia, es una idea muy seria. El hombre de fe la vive. Es la idea de que los artífices de la iniquidad tendrán que afrontar el triunfo de la justicia, que es su derrota:

De modo que equivocamos el camino de la verdad,
 la luz de la justicia no nos alumbró,
 no salió el sol para nosotros.
 Nos hartamos de andar por sendas de iniquidad y perdición,
 atravesamos desiertos intransitables,
 pero el camino del Señor no lo conocimos.
 (Sabiduría 5, 6-7)

Es la idea de que Jesús es el Señor, de que las «potencias» serán vencidas, y de que el Señor tiene la última palabra.

Pero el cómo de todo esto se nos escapa completamente.

No una actitud de miedo al infierno, sino una actitud de profunda humildad, como la del publicano del Evangelio de Lucas (18, 9-14), y de esperanza y hambre de justicia. Eso es lo que corresponde a quien con un mínimo de sinceridad ha creído en Jesús.

Superado el estremecimiento de miedo al infierno, pude afrontar con serenidad la situación en que me ponía la posibilidad muy concreta de una muerte próxima.

Y no fue el primer paso de esta reflexión existencial suprimir, por decirlo así, la realidad de la muerte, reemplazándola, sin más, con la idea de la «otra» vida.

Quizá por influjo de la situación espiritual de los cristianos en nuestro tiempo, con su justificada prevención hacia un uso infantil y banal del «más allá», que haría cerrar los ojos ante la seriedad y el peso del «acá», me sentí abocado, espontáneamente, a afrontar la muerte «desde acá».

Ni por un momento negué la trascendencia (el misterio de esperanza), que es para mí vital hasta la médula de los huesos, y de siempre. Pero no me planté sin más «al otro lado», sino que me quedé frente a la muerte. Claro que no estaba sin esperanza trascendente. Pero creo que también era sincero mi no insistir en ella, mi quedar plantado con los pies en esta tierra, y así enfrentarme con la muerte. Porque la esperanza trascendente es «luz oscura» (misterio) y la muerte estaba delante como una realidad tangible. Yo procuré no cerrar los ojos. Afrontarla positivamente.

Doy aquí el resultado de mi experiencia existencial. Hasta qué punto esta experiencia sea válida hasta el fondo (realidad existencial y no construcción conceptual), no lo sabré hasta que repita la experiencia en la coyuntura de la muerte consumada de hecho. Pero para mí la experiencia ha tenido un valor. Y, ciertamente, en la situación en que me hallaba, estoy seguro de que no se trataba de retórica. Porque, de hecho, la probabilidad de mi muerte estaba ahí, concreta e inmediata, y yo me sentía en paz. Algo hubo, pues, de verdad existencial en mi experiencia.

No me daba tristeza morir. No que estuviera deseando morirme. Ni por hastío de la vida, que no tenía ni tengo, ni por una exaltación mística como la que hacía decir a Pablo: «deseo marchar y estar con Cristo» (Filipenses 1,23). Estaba afrontando la muerte sin misticismo.

No me daba pena morir; aún más, hasta cierto punto, me gustaba morirme entonces, aunque también me gustaba no morirme, y me gusta ahora no haberme muerto.

¿Por qué no me daba tristeza la perspectiva de morir?

Fundamentalmente por esta razón: Durante toda mi vida, desde que entré en el noviciado religioso, el 15 de agosto de 1930 y me puse en contacto, más que antes, con el Evangelio, había captado confusamente, entre mil impedimentos, que estar con Jesús era estar, en serio, con los pobres y con los oprimidos. Pero mi inserción en el «aparato» eclesiástico, incluso en el aparato de los «estados de perfección», no me abría posibilidades concretas en ese sentido. Había ahí una frustración que yo, de alguna manera, sentía.

Aunque en una medida modestísima, y más de palabra que otra cosa, en los últimos 16 años de mi vida, había podido hacer algo en la dirección anhelada, contribuyendo un poco con mi actividad de profesor y conferencista a poner en marcha una revolución cultural en la Iglesia, para que el cristianismo de los cristianos se convierta en ético-profético, y su actitud ante el proceso revolucionario de la liberación de los oprimidos llegue a ser un día la que correspondería a una genuina fe en Jesucristo.

Todo este trabajo mío ha sido una cosa pequeña y tarada con todas las ambigüedades del «intelectual comprometido». Pero algo real sí creo que ha sido. Y además no ha sido académico. De los 44 a los 59 años he convivido con obreros, he dormido en chabolas, he compartido dormitorios de literas con jóvenes trabajadores. Nos hemos sentido hermanos. He aprendido de los obreros. Como he aprendido de los jóvenes universitarios. Y de los incrédulos abiertos al amor a los hombres. Y de los «cristianos progresistas».

Estos últimos 16 años de mi vida han cambiado cualitativamente el balance de mi total biografía.

Como, por otra parte, estoy convencido de mi poquedad (de que «grandes cosas» no puedo yo hacer), el haber podido llevar a cabo eso poco que he hecho, se me presentaba como un «don», una «gracia» preciosa. Sobre todo, porque el haber llegado a hacerlo no se debía a un heroísmo mío, a una capacidad de superhombre para vencer los impedimentos de tipo cultural y estructural que me obstruían el camino, sino a una serie feliz de coyunturas y —pienso— a una acción del Espíritu de Cristo en mi corazón. En fin, hay algo que me ha sido «dado». Y ese algo ha sido precioso para mí.

Entonces yo pensaba: supuesto lo poquito que yo soy, ¿qué más podía yo pretender de la vida, que haber podido hacer esto, que, teniendo en cuenta mis circunstancias, ha sido casi un milagro, un milagro pequeño, como yo?

Se me ocurría un ejemplo casero, pero que tenía para mí una gran fuerza expresiva y contribuía a polarizar mi sentimiento en la actitud de paz profunda, con que viví mi experiencia de posibilidad inmediata de la muerte. Me decía yo: —Si a uno le regalan una magnífica caja de bombones, sería ridículo que se pusiese a llorar porque la caja es de un kilo y no de dos. Dado que la caja no puede ser infinita, si los bombones son buenos, al acabarse la caja no cabe más que la alegría de haberla gustado. Así yo, después de haber vivido una vida que ha tenido «sentido», tengo sólo la alegría de haberla vivido.

La muerte para mí, «desde acá», es decir, sin insistir en la esperanza trascendente, se presentaba muy positivamente a partir de la categoría del «descanso», del «sueño», del «reposo sabático». El activismo moderno, que convierte en desenfrenada actividad las mismas vacaciones, ha perdido en gran parte esta categoría del «reposo», tan profundamente bíblico que el Génesis, el Éxodo y el Deuteronomio se la aplican a Dios mismo: «se reposó de la obra que había hecho».

Claro que el reposo divino no es concebido como sueño, sino como quieta contemplación y gozo de la obra cumplida. Pero también es gozo entrar en el reposo del sueño, dejando atrás la tarea realizada.

Hubo algo en esta experiencia mía de enfrentarme en paz con la muerte, que me resulta importante. La pacífica y plenamente humana y positiva aceptación de la muerte no necesita apoyarse en un más allá, se puede (y se debe) sustentar en lo que deja atrás, fundamentalmente en la vida vivida en el amor del prójimo, en lo que haya podido haber sinceramente de «hambre y sed de la justicia».

Hay aquí una cosa que me deja perplejo. Lo que me hacía posible afrontar la muerte en plena paz, sin dramatismo, sin perder el íntimo gozo de mi vida, era fundamentalmente haber vivido, yo creo que con una cierta sinceridad, en el amor del prójimo. El gozo de mi vida vivida, que no se marchitaba ante la perspectiva de la muerte, estaba radicado en la experiencia existencial (imperfecta, pero real), del amor de la fraternidad. Pero entonces, ¿cómo podía ver yo con tanta paz la muerte,

que era la separación de los seres queridos?

De hecho, ante la perspectiva de mi posible muerte, ha habido tantos amigos que se sentían de veras apenados, que yo, ante eso, deseaba no morir, porque lo que para mí no era un disgusto (era incluso una tentadora perspectiva de «reposo»), era para ellos motivo de tristeza, en algunos muy honda.

Pero ¿por qué para mi esta separación no significaba una ruptura de tonos trágicos?

Yo creo que aquí sí estaban presentes y prevalentes mi fe en la resurrección —en Jesucristo— y mi esperanza escatológica, que pasa como un ancla hasta el otro lado de la muerte y llega (con los ojos cerrados) al «más allá». Pero es una esperanza que no se centra en fantasmagorías apocalípticas (por más que las del Apocalipsis de San Juan sean tan bellas y de tan profundo simbolismo), sino en la experiencia del amor cristiano, que es amor humano auténtico abierto al infinito: la revelación de Jesús en la tierra.

San Pablo ha escrito: «El amor no acaba nunca» (1 Corintios 13, 8). Y San Juan dice: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1 Juan 3, 14).

Mi firme esperanza escatológica no se centra sobre un «mito», sino sobre una «experiencia»: la de haber empezado a aprender humildemente lo que es amar al prójimo y tener hambre de justicia.

Por eso, frente a la posibilidad concreta de una muerte inmediata, me sentía gozoso.

Y termino este libro proclamando que CREO EN LA ESPERANZA.

Roma, 15 de julio a 30 de setiembre de 1972.