

Un ejemplo de la relación entre Catequesis y Compromiso político: catequesis sobre el Compromiso Cristiano y la Construcción del Mundo

PEDRO M.^a GIL LARRAÑAGA

Este texto corresponde al desarrollo del último de los tres núcleos programados para la Formación Religiosa en 3.º de BUP. Es un texto no experimentado, por tanto, puesto que dicho curso comenzará a realizarse a partir de setiembre próximo.

En su calidad de texto escolar, hoy por hoy, está pendiente de la aprobación ministerial. Lo incluimos en este número de *Sinite* precisamente por el carácter experimental de nuestras páginas y como concreción de los planteamientos teóricos anteriores.

El título de Núcleo, en la Programación Oficial, es el siguiente:

El creyente, comprometido en la Construcción del Mundo, contribuye a realizar el Plan de Salvación de Dios. Dialéctica entre Libertad y Gracia, entre Historia y Escatología.

La versión completa del tema —propiedad de la editorial Bruño— incluye, además de esta sección positiva, un puñado de sugerencias de trabajo a partir tanto de este texto como de otros quince documentos ilustrativos de varios autores acerca de los distintos momentos del proceso sugerido.

Este tema se articula sobre tres conceptos clave: libertad, creación, sentido. Nada de cuanto aquí se diga será comprensible si no se refiere a estos tres conceptos. La garantía de que el tema ha logrado su objetivo radicaré, por tanto, en si se ha llegado al fondo de tales nociones.

Pretende cerrar el ciclo abierto en los tres anteriores, concretando su capacidad operativa. Por eso es un tema orientado hacia esa faceta fundamental de la vida que llamamos acción. Por eso tal vez, los tres conceptos anteriores puedan resumirse en uno: el compromiso. La garantía de antes, por tanto, se traslada o se concreta en el nivel de profundización en el tema del compromiso.

Es muy fácil definir teóricamente el compromiso.

Es muy fácil decir que el compromiso consiste en integrarse consciente y voluntariamente en una comunidad. («Comunidad» del nivel que sea: familiar, ciudadana, religiosa, de amistad, de partido). Es muy fácil decir teóricamente que mediante el compromiso ya no se trata de vivir sino de convivir.

Pero nada de eso es comprensible desde la teoría. Requiere experiencia personal de la acción junto a otros. Sólo entonces puede llegarse a definir el compromiso. Será aún definición forzosamente teórica, por extraída de la vida. Pero será una definición viva: distinta según las distintas experiencias, rica según los resultados conseguidos, y provisional según la urgencia que cada uno siga sintiendo todavía.

Por eso este tema puede conducir exactamente a lo contrario de lo que pretende.

Este tema pretende mostrar cómo es posible realizar el lado concreto de todos los anteriores. No pretende formular una teoría ideal, sino caminar por la viabilidad real de cuanto se ha dicho antes sobre los humanismos, sobre Jesús y sobre la Iglesia. Pretende confrontar con nuestra vida real, cuanto se ha dicho antes. Por eso debe resultar incomprensible a quien lo aborde teóricamente, sin un mínimo de experiencia sobre la libertad, la creatividad y el compromiso. En el caso contrario, será discutible tal vez, aceptable o no; pero por lo menos, comprensible. Sólo cuando de algún modo se ha vivido la búsqueda de la libertad, tiene una capacidad para juzgar lo que se diga sobre ella: sólo entonces se puede captar la urgencia de imprimir determinado sentido a la vida y apreciar el valor de cuanto se proponga con esa pretensión.

Tres observaciones más.

1. Aunque a veces parezca lo contrario, no tratamos aquí de sociología sino de religión. Así se comprende que una porción de

afirmaciones quede no del todo fundamentada, y sea necesario recurrir a manuales de sociología y política en general, o bien a textos de distintos autores especializados en cada uno de los temas que aquí se tocan. El tratamiento a que los sujetamos dentro de su fidelidad a los datos de otras ciencias, pretende iniciar un proceso hacia la pregunta y la acción religiosa.

2. El tema que nos ocupa está archipoblado de afirmaciones discutibles, de referencias a una realidad siempre distinta, y llamadas a la búsqueda personal. Hay una razón muy clara para ello: así como la letra y determinadas interpretaciones de la Sagrada Escritura están bien claras, no ocurre lo mismo con la interpretación del vivir de hoy. Y, sin embargo, esta interpretación es indispensable para saber desde qué lugar nos acercamos al dato religioso. Nos ofrece buena prueba de ello el duro caminar de la Iglesia hacia la comprensión de su papel en la sociedad actual. Se trata de una tarea que no puede plantearse simplemente como una alternativa ante otras opciones sociales o políticas. Hay que plantearla siguiendo el camino escondido de la realización humana: no por el cómo organizar la libertad, sino por los motivos o los objetivos de esa organización. Y esto exige pararse a considerar muy despacio qué supone para los hombres en realidad, el estar comprometidos en la construcción de ese mundo.

3. Por eso nuestra exposición corre el riesgo de que a su luz se interprete lo cristiano como algo idealista, inconcreto, desconocido y prometido. Una cosa es reconocer que las fórmulas concretas corresponden a la investigación humana, y otra muy distinta declarar inoperante a lo cristiano. La concreción del compromiso cristiano radica precisamente en vivir un mensaje que no puede asimilarse a ningún esquema político o filosófico determinado. El cristiano arranca de una afirmación fundamental: la necesidad de amar mediante un servicio bien visible a todos los hombres haciendo lo cual vamos realizando la presencia de Cristo en el mundo. A partir de ahí se confiesa necesitado y, a la vez, juez de todas las fórmulas concretas. Lo cual de ningún modo puede llamarse idealismo.

1. Caminos para la libertad

Nos interesa en el presente tema aclarar esta relación: el compromiso por la Construcción del Mundo y la realización del Plan Salvador de Dios.

Es una cuestión fundamental en la vida cristiana, ante la que se dan posturas opuestas. En parte, nos recuerdan las que se apuntan siempre a propósito de las reacciones de lo religioso ante la secularización. Así, en este caso, encontramos cristianos que «reducen» la Salvación a la Construcción del Mundo, ignorando de hecho realidades tan importantes como fe o pecado, por ejemplo. Otros establecen un corte entre su trabajo en la sociedad y su ser cristiano: viven como si en realidad nada tuvieran que ver los hombres entre sí. Otros cristianos llegan a vivir esa relación, sin confundir ni olvidar sus elementos.

La clave para esta última postura es la interpretación de la libertad. Y por eso el camino de este tema se abre y gira en torno a la libertad y sus implicaciones.

Quien no se para a reflexionar sobre qué significa en concreto ser libre, nunca podrá entender lo cristiano ni la construcción del mundo. Por esta sencilla razón: la libertad es hoy la mejor definición de la vida. «Construir el mundo» y «Ser Cristiano» confluyen necesariamente en una realidad común: la vida nuestra de todos los días, esa vida que expresamos con la palabra libertad.

Puesto que esa vida, como iremos viendo, se define perfectamente por la palabra «libertad» comencemos por aclarar primeramente este concepto. No vamos a lograr en este apartado una formulación del todo adecuada, pero sí podemos al menos ponernos en actitud de observar qué se esconde bajo las manifestaciones de la búsqueda de libertad. Esta actitud nos inducirá a profundizar de tal modo el concepto que, al fin, será posible relacionarlo con el evangelio.

1.1. *El modelo sociológico para este concepto*

Tomemos como primer ejemplo el significado del concepto sociológico de libertad o liberación.

Hoy ocupan las primeras planas de todos los periódicos palabras como éstas: liberación, emancipación, autonomías culturales, colonialismo, dictadura política o económica, etc.; se percibe fácilmente el motivo. En ellas se acusa la realidad de una colectividad que no es dueña de sí misma: ha perdido, o poco menos, todo ejercicio de la propia voluntad; se ha convertido en mercado, en producto de la geografía universal del dinero.

No necesitamos citar ejemplos para percibir cómo tras de los movimientos liberadores se descubre una opresión, real o supuesta, en el terreno de lo económico. Lógicamente, la liberación deberá encaminarse ante todo a reajustar el sentido de la

participación de tal colectividad en la economía de los mercados mundiales.

Ahora bien: lo que pretende todo movimiento liberador no puede ser la anulación de la función dinero en la convivencia humana. Pretenderá, más bien, la conversión del dinero-dominante en dinero-servidor. Así, por aducir un ejemplo concreto, es un hecho inamovible que determinados países poseen el monopolio de la producción del petróleo. Sería utópico pretender algo así como la cooperativización internacional de la producción del petróleo. No es utópico en cambio construir cierto equilibrio de riqueza, mediante el cual no sólo tenga voz internacional el productor actual de tales o cuales cosas, sino que la tenga igualmente el posible productor de tales otras. No es utópico pretender cierta democratización universal en la posesión de los instrumentos de poder. Eso sí que lo pretenden todos los movimientos liberadores.

Y para darse a entender deben hablar en términos económicos utilizando proposiciones de desarrollo bien palpable, porque nadie puede tener ya voz en el concierto internacional sin una economía significativa.

Pero, si pensamos ahora en el factor base, requerido para esta especie de democratización del poder mundial, nos vemos remitidos a conceptos aparentemente alejados de los económicos.

Nos encontramos en efecto con los conceptos de dignidad humana, de comunicación individual o colectiva, de participación en la gestión común, de crítica, de autocontrol, de objetividad en los proyectos, de austeridad y de espera, de servicio.

Son conceptos relacionados con lo que cada hombre lleva dentro de sí mismo. Y no con lo que posee. Lo que en ellos se ventila es el poder y no el tener.

Aparentemente, es clara la distancia entre estos dos terrenos. El de tener hablará en términos económicos: se refiere a todo lo «poseible», comprable y vendible. El de poder hablará en términos más o menos humanísticos: se refiere al modelo teórico del hombre que construir.

La distancia se acentúa por cuanto parece que, de hecho, el terreno del tener funciona independientemente de otro. Movilizar guerras, modificar gobiernos, provocar situaciones de hambre parecen situaciones referidas sólo al tener. La distancia, en cambio, se anula casi cuando consideramos la imposibilidad de que la esfera del poder viva sin referirse a la esfera del tener y viceversa. Por ejemplo: es irreal la cultura que pueda vivir un país carente de una situación económica suficiente; es irreal la capacidad intelectual de un pobre; es irreal todo deseo que no disponga de medios. («Irreal» significa aquí ser incapaz de pas

del poder al ser, del proyecto al acto, de la idea a la realidad). Igualmente: es imposible una planificación económica que no se base en determinados criterios no económicos, o la organización de un gobierno que no intente ir más allá de la eficacia inmediata.

Por eso podemos denunciar como falsas dos ideas de libertad o liberación.

La primera es la de los «dictadores económicos». Para ellos una persona o una colectividad serán libres cuando tengan dinero.

Cuando este concepto cobre realidad, aparecen los nuevos ricos, los que poseen determinada capacidad adquisitiva, pero la emplean en lo que otras instancias indican como digno de adquirirse. La liberación conseguida, evidentemente, es ilusoria.

No basta con derribar chabolas y construir barrios populares; no basta con proporcionar fáciles puestos de trabajo a los emigrantes, no basta con tener magnetofón y frigorífico. Hace falta capacidad para utilizar todo eso: y, por tanto, nos vemos remitidos a una liberación mucho más larga y silenciosa. Nos encontraremos con los verdaderos índices de la liberación: la educación y los medios de cultura de masas. (Claro que estas realidades no son rentables de modo inmediato y por eso no interesan a reformistas apresurados).

La segunda idea falsa de libertad es justamente la contraria: la de quienes proponen una «liberación interior».

En el fondo consistiría en proponer un modelo de felicidad individual o espiritualista, para el que la esclavitud económica fuera compatible con la libertad del espíritu.

Observemos sencillamente que no basta con saber, con conocer toda la historia o el funcionamiento del espíritu humano. Se ha de estar en posesión de un saber operativo, relacionado con las capacidades reales de este grupo humano. De lo contrario, no sólo hablaremos de un saber inútil, sino, como hemos dicho más arriba, de un saber irreal o inexistente, por no haber nacido en la vida.

Evidentemente, no podemos negar que en el fondo y en circunstancias muy especiales o en hombres excepcionales esto sea posible. Pero, desde luego, no es posible a nivel de colectividad, si admitimos los dos planos anteriores del poder y el tener.

El concepto justo de libertad, por tanto, deberá tener en cuenta ambas realidades. Aceptará, por un lado, la necesidad de cierta estructuración o planificación bien concretas; y aceptará, por otro, que nuestra necesidad de vivir con sentido es el criterio de validez para la estructura y la planificación.

1.2. *Tres ejemplos más*

En realidad el modelo sociológico general encierra cuanto pudiera decirse sobre la libertad. Sin embargo, vamos a proyectar en otras tres situaciones bien concretas. Nos ayudarán tal vez percibir cómo más allá de lo económico hay en los hombres un deseo de ser ellos mismos, de que el montaje cultural-productivo se ajuste a sus intereses reales. Lo que sí está muy claro en ellos es la realidad de estos dos planos, ya presentes en la definición general anterior: sacudirse de encima todas las trabas y dar expresión al interés fundamental.

Sexo y libertad

Nos suministra el segundo ejemplo el problema de la liberación sexual.

Por su carácter más o menos misterioso, por tocar de lleno entraña de la vida humana, lo sexual ha sido siempre objeto de especial consideración sea a nivel teórico, sea de hecho. Tem como el vínculo matrimonial, el aborto, la masturbación, et han sido siempre objeto de teorías o prácticas especiales.

El resultado es que nos vemos metidos en un universo de prácticas y principios, costumbres y normas, del que a veces nos resulta complicado salir. También en este terreno la liberación supone tomar en cuenta dos niveles: el de la legislación o costumbre, y el del sentido hondo de lo sexual.

La liberación sexual no puede realizarse si no se pasa del primer nivel. Veámoslo.

Surge una palabra sintomática en este terreno de la liberación sexual: naturalidad. En el fondo, desde luego, es válida. Aunque no se la puede referir solamente al primer nivel. «Naturalidad» no podría significar superación de tabúes; libertad en la relación heterosexual u homosexual, negación de toda norma sobre la práctica de la vida consigo mismo, de la pareja o en la familia. Y, sin embargo, hoy por hoy y hablando de mayorías, esto es lo que nos han aportado las ciencias relativas al tema, y la liberación de las costumbres.

Sin embargo, la auténtica liberación sexual exige ir más allá. Exige una concienciación sobre el sentido de la comunicación humana, de la entrega y el esfuerzo común. Exige, en el fondo, distinguir entre genitalidad y amor. Porque se puede ser perfectamente capaz de una completa relación física y desconocer significado del amor.

En realidad, también para este segundo momento vale la palabra «naturalidad»: se trata de asumir las cosas como son,

decir, en toda su compleja riqueza. Naturalidad no puede significar eliminación del carácter más o menos misterioso de lo sexual. Ese misterio sigue presente aunque se proponga limitar la liberación al primer nivel: siempre está ahí la grandeza del placer o del dolor que nos asaltan en lo sexual; una grandeza desproporcionada o siempre sorprendente y que también pertenece a la «naturalidad» del sexo.

Pues bien, cuando se percibe la realidad de estos dos planos, se puede empezar a hablar de liberación sexual.

Entonces aparece claro que no todo se reduce al olvido de una normativa, sino que va implicada en el tema toda la capacidad relacional humana. Se entiende entonces la liberación sexual como obligación de buscar un camino personal, respecto del cual no pueden decir nada todas las leyes prohibitivas superadas.

Aparece en cambio un camino extraño, en que se necesitan las normas, sí, pero normas relativas a la propia experiencia de cada uno. Así descubrimos que no puede hablar de estos temas nadie que los conozca solamente a nivel teórico. Se necesita haberlos experimentado en la propia búsqueda, en el propio esfuerzo por gozar y sufrir cada una de las pequeñas situaciones de la vida. Si las normas no han trabado relación con nuestra creatividad, son o inútiles o incomprensibles.

Religión y Libertad

Si miramos a lo que hoy está ocurriendo con la religión, topamos con la misma constante.

Por un lado encontramos la necesidad de organizar a nivel colectivo las creencias o las vivencias religiosas de los hombres. Al nivel que sea, pero organización. Nos lo prueba el hecho de que es así incluso en los movimientos de religiosidad más «espiritualista» o carismática. Por eso debe decirse que necesitamos cierto corpus doctrinal y cierta ritualización de la comunicación o de las prácticas religiosas.

Por otro lado, nos encontramos con que la vivencia o la comunicación misma de lo religioso se halla más allá de toda norma o de todo lo que creíamos conocer. Y en esa línea se inscribe nuestra impresión, tantas veces sentida, de que no hay organización ni estructura que exprese totalmente nuestra vivencia de lo religioso. Que esto es así nos lo prueban no sólo los movimientos espiritualistas (con su repulsa de la fórmula o del rito), sino la tradición misma de todas las religiones: todas ellas son conscientes de que si algo ha dado vida a sus ritos y a sus fórmulas ha sido el que llevaban a una vivencia. Por eso debe decirse que la norma y la doctrina nos ayudan a llegar a esa experiencia

personal. Esa experiencia es lo fundamental, aunque en el fondo nunca sea del todo expresable en palabras.

El problema, lógicamente, tenía también que aparecer cuando la organización no encamina al presunto creyente hacia la «vida de la fe». Cuando, en lugar de esto, se obstina en permanecer en los antiguos cánones nacidos en otro modo de experimentar la vida. Y esto ocurre siempre que la práctica religiosa se estructura según cierta cultura anterior: nacida, por ejemplo, en un mundo rural o preindustrial, más estático y contemplativo que el nuestro.

Las reacciones son fundamentalmente dos. Una, la del que olvida todo y se dedica a vivir su vida, desengañado ante la falta de adecuación entre sus deseos y la organización real. Otra, la del que se empeña en lograr una estructuración nueva para una vivencia a la que no está dispuesto a renunciar.

En los dos casos se da esta constante: no importa tanto la organización misma, cuando su adecuación con los personales deseos de ser; no se trata tanto de rechazar doctrinas, cuanto de afirmar la primacía de la libertad personal; no se pretende tanto el negar la realidad religiosa, cuanto afirmar que ha de guardarse relación con el proceso de desarrollo de cada uno.

Esto supone, ciertamente, una tarea complicada y larga. Y solamente somos capaces de percibir tal complicación cuando hemos experimentado dentro de nosotros mismos lo complejo de nuestra búsqueda en la vida, lo difícil de la creatividad auténtica. Entonces, y sólo entonces, somos capaces de juzgar la práctica religiosa, porque ha llegado el tiempo en que podemos percibir qué relación guarda tal práctica con la vida de la época en que ha nacido.

Por eso la liberación de tantas falsas religiosidades no puede buscarse ni en la supresión de determinadas prácticas ni en su substitución por otras. En lo religioso, como ya veíamos en el ejemplo anterior, sólo puede liberarse quien vive hondamente la vida, la realización personal y el compromiso de la comunicación.

Arte y Libertad

El mundo del arte nos proporciona otro ejemplo de este modo de entender la libertad.

Por un lado, partimos del conocimiento de normas y cánones. El artista debe poseerlo, sea de modo inconsciente o intuitivo, sea a través del estudio riguroso. Y nos encontramos, por otra parte, con el hecho mismo de la creación artística, con la obra de arte. En su obra, el artista expresa su modo de entender la vida, y la expresa con la ayuda de ciertos cánones artísticos.

«Con la ayuda»: el problema aparece cuando ya no se da tal ayuda. Así ocurre en los genios y en los mediocres. En estos últimos, el conocimiento de la norma no supone ninguna ayuda porque no son capaces de ponerlo al servicio de la auténtica vivencia creadora: sus obras son puro ejercicio lógico, desarrollo previsible o inerte de principios artificiosamente combinados. En los genios, el problema es distinto: para ellos las normas habituales no son suficientes porque están estructuradas según un modo no genial de interpretar la vida. Para los genios las normas no sirven de ayuda; se truecan en reto.

La geniaidad (de la que todos los artistas participan alguna vez) es un ejemplo de cómo todos necesitamos librarnos de ataduras, y de que para ello hace falta sentirse capaz de crear algo propio. Una cosa es la norma y otra la vida que quiere expresarse. Una cosa es la organización y otra el impulso creador.

1.3. *Por debajo de todos los ejemplos*

Sin embargo, podría darse el caso de que en el fondo de nosotros mismos quedara una especie de sospecha que concretaríamos así: sí, ciertamente, esto de la liberación es básico; pero no quita para que, si hablamos tanto de ello, es por tratarse de una especie de moda en nuestra época.

Pues bien. En todos los esfuerzos humanos perdura siempre una constante: construir un modo de vivir que excluya cualquier tipo de determinismo.

Esta afirmación supone un paso más, respecto a lo dicho en las páginas anteriores: todo en la vida es un persistente huir de lo determinado, todo es respuesta a nuestra necesidad de ser nosotros mismos y no lo que el medio nos quiere imponer que seamos.

Puede ser útil echar mano del símil encerrado en la vieja expresión bíblica de «lucha es la vida del hombre sobre la tierra».

Desde nuestra infancia esta lucha se hace realidad: hay alguien siempre que nos ayuda a superar condiciones externas que nos harían desaparecer. El desarrollo de un niño responde igualmente a este modelo: su educación en el sentido más amplio del término no es otra cosa que la capacitación para superar dificultades por sí mismo, el día en que no tenga nadie a su lado que lo haga por él. La vida adulta se construye precisamente sobre ese modelo, como se evidencia en lo que podría ser lema de toda vida humana: hacer habitable el entorno personal, familiar, colectivo... Este proyecto exige a los hombres continuo esfuerzo teórico y práctico, encarnada su lucha por la libertad en múltiples

terrenos, desde el dominio de la técnica del lenguaje hasta sofisticación de las artes decorativas.

Por eso afirmamos que la búsqueda de la libertad es algo que no es pura moda. Es tal vez la mejor definición de la vida.

2. Libertad y creación

Hemos presentado en el apartado anterior una selección de situaciones de búsqueda de la libertad. En el fondo, como veíamos a decirse en los últimos párrafos, son situaciones en que la vida misma exige que se la tome en serio, que se propongan metas verdaderas en el trabajo de construir el presente o el futuro.

Ahora pasamos a una nueva serie de interrogaciones. Si analizáramos cómo hay dos planos subyacentes a la búsqueda de libertad, ahora nos toca saber si esos dos planos son fruto de una moda ocasional o si pertenecen a la entraña invariable de la vida. Es decir: si es algo pasajero entender la Construcción del Mundo como liberación, o no. (Y por tanto: si es algo pasajero relacionar la Construcción del Mundo con el evangelio, o no). Esto nos suministrará un primer encuentro con la pregunta definitiva: ¿qué relación hay entre liberación y creatividad, en soltarse unas ataduras y buscarse camino nuevo?

Si llegamos a plantearnos y respondernos tales preguntas desde nuestra experiencia concreta de la vida, entonces, estaremos en condiciones de recibir el Mensaje de Jesús.

Y, para concretar lo aparentemente abstracto de este planteamiento, he aquí una serie de situaciones de nuestra experiencia diaria relacionadas con todo esto: la manipulación propagandística de la libertad, la aparente identidad de los proyectos liberales de opciones políticas o religiosas diferentes, la aparente obsesión con que se politiza el vocabulario religioso, la dificultad en pasar más allá de la protesta, el cansancio o la desorientación de tanta gente joven cuando descubre que en la vida no se hace más que oponerse a otras gentes, la aparente inoperancia de algunas presentaciones de lo cristiano a la hora de proponer una salida a tantas dudas de los hombres.

Preguntarnos por la moda de la libertad o por la urgencia de caminos nuevos significa tomar en serio tales situaciones.

2.1. *Los signos de los tiempos*

Fijémonos en los ejemplos del apartado anterior. Considerámoslos en conjunto, como situaciones que se dan simultáneamente

y que por eso podrían ampliarse indefinidamente, nos llevan a descubrir una realidad que define a nuestra época: se puede decir que nunca como en nuestros días los hombres han sido conscientes de que necesitan ser libres.

El resultado y la mejor demostración de que esto es así los hallaremos en el hecho de que nuestra sociedad tiene los ojos tan dirigidos al futuro como al presente, por lo menos. Por eso decimos que nunca como hoy se ha hecho urgente la necesidad de proponer una visión del futuro, una Prospectiva. Cualquier movimiento con pretensiones de orientar a los hombres en la Construcción del Mundo (trabajo, ocio, ciudad, región, país) proponiendo la realización de la vida con sentido en medio de la colectividad, debe ser consciente de que ha de plantearse desde la búsqueda de una expresión libre para la vida.

Que la Prospectiva sea un factor determinante de nuestro momento cultural significa: la urgencia de la creatividad, conciencia del carácter redentor de la imaginación respecto del presente, necesidad de percibir la hondura del cambio requerido, comprensión de la acción transformadora como lugar de encuentro con la verdad, y recomposición de la contemplación y del silencio dentro de la acción misma. Por todo ello nuestro momento cultural es intranquilo, no acaba de comprenderse ni a sí mismo ni las fuerzas de renovación que han nacido ya en su seno. Es un momento de esperanzas y de miedos, de impaciencias y de euforias.

Examinando la causa de tales impaciencias y euforias topamos con una situación casi contradictoria.

Así, por un lado, es cierto que pertenece a nuestra naturaleza el buscar constantemente los caminos adecuados para nuestro propio desarrollo, y que todos los momentos de la historia de la humanidad deben contemplarse a esa luz. Si es válida la interpretación de la vida humana a que nos hemos referido al acabar el apartado anterior, así debería ser. Y, por ello, ninguna época debería caracterizarse de modo especial por la sed de libertad. En nuestros días, sin embargo, esto se ha hecho clamor universal explícito.

Y tiene su explicación: sólo desea ser libre el que siente capaz de serlo, y lo desea con tanto más ahínco cuanto más capaz se sienta. Cuando un hombre no tiene ni ánimos ni capacidades para desarrollarse, vegetará. Para él no tendrá sentido la palabra libertad. Inversamente, cuando un hombre se siente ansioso de vivir y con tantas posibilidades de conseguirlo, al alcance casi de su mano, como ocurre hoy en la humanidad, entonces el deseo de libertad se le hará inaguantable.

Y para percibir del todo ese «inaguantable», añadamos el dato

de que la llegada a los modernos umbrales del progreso ha sido individualista y desordenada, con lo cual han aparecido profundos y dolorosos desajustes mundiales.

En nuestra época el crecimiento demográfico, la industrialización, la renovación de las técnicas del conocimiento y del psiquismo, los riesgos de encadenarnos a unas máquinas omnipotentes, la posible autodestrucción de la humanidad... son factores que nos obligan a gritar por la libertad.

Por eso decimos que, en nuestros días, la búsqueda de la libertad es función de nuestra renovada capacidad de construir y destruir.

Todos los humanismos, todos los modelos culturales, todas las religiones, lo han percibido. Lo apuntamos ya en el primer tomo y lo percibimos mejor ahora: interpretar la vida es buscar sentido a nuestras energías, a la renovada capacidad constructora y destructora de los hombres de hoy. El marxismo, el existencialismo, el estructuralismo, etc., no habrían sido posibles en otra circunstancia histórica. Como tampoco los movimientos contra-culturales, los antihumanismos, los movimientos no ya de oposición sino de la contestación. Y tampoco es otra la raíz de la renovación cristiana significada por el Vaticano II.

Por eso la ecuación libertad-vida, que ya por definición es constante motora de nuestro desarrollo humano, es uno de los más potentes signos de nuestra época.

2.2. *De la libertad a la creatividad*

Si recordamos ahora las consideraciones finales del apartado anterior hallaremos pie para introducir un concepto nuevo, el que verdaderamente nos interesa en este apartado: la creatividad.

Decíamos entonces, como conclusión de las situaciones-ejemplos sobre la libertad, que la vida del hombre debe entenderse como constante huida de todos los determinismos.

No podemos soportar el que se nos imponga algo, el que se nos limite. Necesitamos ser nosotros mismos quienes construimos nuestro entorno, desde la escala menor a la mayor. Es verdad que ante la imposición y la limitación podemos reaccionar con el conformismo. Pero el conformismo no significa que se acepta el obstáculo, sino que se lo olvida. El conformista no ama un modo de vida: en realidad no ama ningún modo de vida. Por eso, en el fondo, el conformista ha perdido la consideración de hombre.

El inconformista, en cambio, se enfrenta con una tarea mucho más difícil. Siempre es más difícil e incómoda la conciencia que

la inconsciencia. Porque la conciencia no sólo hace inaguantable la imposición, sino que a la vez empuja a buscarle una salida. El conformista renuncia a su libertad, se droga. El inconformista, al afirmarse como hombre libre, debe mirar hacia delante, debe crear un camino. Así, la conciencia de la libertad impedida se convierte en urgencia de creatividad.

Pues bien. Esa misma es la situación a que nos conduce la aceptación de lo que hemos definido como signo de los tiempos. Cuando una época percibe lo que obstaculiza su libertad, percibe la urgencia de dar con un camino nuevo, de pronunciarse creativamente ante la tarea de construir el mundo.

Así descubrimos que el paso de libertad a creatividad, en realidad, no es tal paso, sino una nueva consideración de la libertad misma. Porque conforme a un distingo de sentido común, la libertad tiene dos caras: libertad-de y libertad-para.

Libertad-de significa ausencia de coacción, remoción de obstáculos; libertad-para significa capacidad de acción personal, presencia de realizaciones.

Teóricamente hablando, la primera es presupuesto para la segunda. Hablando de la realidad, sin embargo, son inseparables: nadie se libra de nada sin poner algo de su propia capacidad de acción (de lo contrario sería el esclavo que ha salido de la casa de su amo y tiene que vivir en una chabola); y nadie se realiza en la libertad sin estar constantemente removiendo obstáculos a su proyecto personal (de lo contrario, estaría viviendo en un mundo de sueños en que bastaría querer una cosa para conseguirla).

Dicho más en concreto: en la construcción de la propia personalidad van juntas la remoción de los defectos y la actualización de las cualidades. Así, en la realización de una amistad, van juntos el evitar roces y el estimular encuentros; o en la convivencia social, el superar la miseria y el procurar la comodidad.

En realidad, dentro de cada uno de nosotros hay siempre algo malo que evitar, gracias a algo bueno por realizar. Y esto vale también para toda convivencia entre los hombres. Es imposible suprimir un defecto sin construir su cualidad correspondiente. Lo cual nos aporta esta importante comprobación: percibimos fácilmente lo que no debemos hacer; pero no es tan fácil entender qué debemos hacer. Es más fácil derribar que construir. Pero, puesto que no podemos derribar sin construir a la vez, resulta que no nos basta con saber dónde está nuestro vicio, si no sabemos hacia dónde debe dirigirse nuestra virtud.

Por eso resulta tan complicado todo este tema de la liberación. Porque en cuanto lo llevamos a la práctica, resulta que la liberación se convierte en incentivo de la creatividad. Y entonces cada

uno o cada colectividad se halla a merced de su propio ingerir más allá de la fácil capacidad de reacción ante lo que nos oprime. Que esto sea así lo saben perfectamente muchos falsos movimientos de liberación: se limitan a remover un obstáculo inicial con lo que recibe la gente cierta primera impresión de libertad. Sin embargo, como no se le ha educado en la libertad-para, finalmente cada cual se sujeta a un nuevo tipo de sometimiento: referido esta vez a las directrices emanadas de aquel movimiento «liberador». El prestigio o el crédito iniciales se han convertido en nuevo instrumento de opresión.

La noción clave no es qué me impide ser libre, sino cómo llegar a ser libre. De ese modo descubrimos lo que verdaderamente ha sido inaguantable la coacción: nuestra necesidad personal o colectiva de actuar nuestra capacidad de ser. Que es el verdadero objeto de cualquier liberación.

Por ello, en el fondo, ningún movimiento auténtico de liberación puede usar nunca la demagogia, el halago fácil a la masa. El demagogo no libera, porque se limita al halago del oprimido al cuando al opresor. El demagogo adquiere una categoría social aparente, porque en realidad no construye. Para eso necesita ir más allá del halago o de la protesta fáciles inventando caminos nuevos. Pero esto es mucho más difícil; a veces, hasta imposible. Por eso decimos que el síntoma definitivo de la liberación será doble: por un lado, proporcionar estímulos y medios para conseguirlo; y, después, mantener una crítica y autocrítica constantes.

3. Tres caminos para la libertad

El camino recorrido hasta aquí nos ha llevado fundamentalmente a dos comprobaciones en el concepto de libertad: los dos niveles (montaje cultural e interés real), y el paso a la creatividad.

En estas dos comprobaciones se contiene, de raíz, cuanto se pide de decir sobre la libertad. Así cada pensador o cada movimiento practicará un análisis distinto del montaje cultural y de su adecuación al interés real; o bien, propondrá una distinta visión del futuro; pero siempre la estructurará sobre esos dos puntos. En ellos se encierra lo que podríamos llamar, por un lado, la visión analítica-operativa-actual de la libertad; y, por otro, la visión prospectiva-idealista-total.

Insistimos, a pesar de todo, en el tema. Y lo hacemos no ya d

de el punto de vista de la aportación de las distintas corrientes de pensamiento; sino considerando la ciencia, la técnica y la política en su relación con la libertad.

Estas tres instancias culturales representan la totalidad del esfuerzo humano por realizar una vida con sentido. En ellas se contiene la estructura sobre la que se construye el mundo. En efecto, no hay manifestación de lo humano fuera de ellas: en nuestra exposición, «ciencia» englobará todo lo relativo al pensamiento; «técnica», lo relativo a la práctica; y «política», la organización de la convivencia. Por ese motivo pasamos ahora a su estudio: porque nada humano les es ajeno y porque nos proporcionan otra consideración sobre el tema que hemos venido estudiando. Llegaremos así a la comprensión completa de ese «Construir el Mundo», con el que tratamos de relacionar lo Cristiano.

Y así queda claro por qué, de momento, no incluimos el factor religión junto a los otros tres en nuestro examen de la libertad.

No es que pensemos inviable la relación religión-liberación. Es otra cosa, que importa mucho comprender so pena de perder el objetivo del tema y quedarse sólo en sociología cuando, en realidad, estamos ocupándonos de educación de la fe.

Ciencia, técnica y política deben ponernos en claro sus respectivas aportaciones a las dos comprobaciones señaladas antes. Con ello habremos definido la construcción del mundo, y podremos preguntarnos si hay lugar para lo cristiano en dicha tarea.

Pueden ocurrir dos cosas. La primera: que la presencia de lo cristiano fuera insignificante o inútil, que no aportara nada y que por lo mismo el planteamiento de nuestro interrogante inicial se revolviera por incomparecencia de uno de los dos testigos.

La segunda: que nuestra comprensión de la tarea de construir el mundo se revelara como el lugar en que vive lo cristiano, que la comprensión de la liberación resultara el lugar del encuentro con Dios.

Como es lógico, si hemos llegado hasta aquí es porque presuponemos de partida la salida segunda. Si nos detenemos, pues, en este análisis de ciencia-técnica-política en relación con la libertad, es porque con él estamos señalando el lugar de la religión.

Habrà que matizar después este presupuesto, pero debemos siquiera señalarlo ya desde ahora. (Lo mismo se decía en la tercera observación al arrancar el tema). Luego veremos que el Mensaje de Jesús se plantea con sentido para los interrogantes abiertos en estas tres manifestaciones de la cultura. De momento, para poder establecer luego relaciones serias y verdaderas, necesitamos recoger tanto sus logros como sus lagunas, sus realizaciones como sus perplejidades.

3.1. *Técnica y liberación*

La técnica es el principal entre los distintos aspectos en que la mayoría de los hombres viven la libertad. Y esto no se debe sólo a que sea más difícil vivirla en otros niveles de la cultura que exigen mayor hábito de reflexión o de conciencia. Se debe también a que la técnica es portadora de un importante mensaje de libertad.

No tenemos más que mirar el rostro de un joven aprendiz cuando desmonta el motor de su automóvil; el de un hombre de campo cuando se halla de visita en la ciudad; el de un obrero de la construcción ante un edificio terminado; los de un grupo de escolares ante una cadena de monta: percibiremos en seguida el pasmo ante el poder encerrado en la técnica, así como cierto temor ante la capacidad de vida o de destrucción, contenida a veces por límites tan frágiles. La técnica es el lugar privilegiado en que se hace visible nuestro esfuerzo por superar todos los límites. La técnica crea objetos o produce condiciones en las que la limitación es imposible. Con su ayuda, nuestro esfuerzo va convirtiéndose en poder real.

En sus principios, trató la técnica de ensanchar los límites de su propio cuerpo como instrumento, y aparecieron los utensilios (en el trabajo de la tierra, en la defensa, en la vivienda, en el vestir). Después, trató de superar los límites del trabajo aislado, y apareció el trabajo en serie, aun dentro de lo artesanal. Vino luego la especialización industrial, nacida del artesano, que morirá ante el poder destructor de aquélla. Finalmente, hubo que superar las limitaciones impuestas por el espacio geográfico y se crearon los medios de transportes y de comunicación, gracias a los cuales cada día se acortan o desaparecen las distancias. Y en un esfuerzo digno de Sísifo, aparece finalmente la ciencia-ficción con esta idea bien clara: superar los límites del tiempo, imaginando el futuro y su técnica, soñando en máquinas para las que no existan el pasado ni el futuro.

A poco que se haya adentrado uno en este proceso superador de límites, comprende que lo fascinante no está tanto en suprimir los límites, sino en el aumento del poder conseguido.

Por eso mismo la carrera de la técnica no puede vislumbrar fin: no interesan tanto los objetos producidos cuanto el placer de ser capaz de producirlos.

Sin embargo, no todo es libertad en los aledaños de la técnica. La técnica produce también opresión. Sólo percibiendo el deseo de poder que anima el esfuerzo técnico somos capaces completamente de percibir el absurdo de la opresión que ha traído consigo.

Porque ocurre que determinados hombres, o determinadas colectividades, no se dan por satisfechos con ejercitar su poder técnico sobre la naturaleza, tratan de extenderlo sobre los hombres mismos. Ya no sólo interesa el objeto producido; ni siquiera interesa el sentido de poder personal o colectivo en la producción: ahora se intenta el poder de dominio técnico sobre otros hombres. Y aparece así la manipulación económica, la imposición de modelos sociales, la desnaturalización del consumo, las guerras económicas disfrazadas con ideales falsos, la protesta legítima disfrazada de subversión.

Esta situación es ciertamente suicida. Porque al llegar a estos niveles, la técnica no se dirige a superar los límites de resistencia del entorno, sino los de otros hombres. Y en ese caso, la técnica ya no produce precisamente medicamentos o fertilizantes agrícolas, sino armas mortíferas de tipo físico o psicológico.

Con lo que se demuestra que la técnica no puede ser sólo portadora de libertad para los hombres. Por lo menos, porque uno de sus posibles destinos puede ser justamente la negación de toda libertad.

3.2. *Ciencia y liberación.*

La técnica incluye ya en sí cierto concepto de ciencia, de saber abstracto, desde el que avanza sus hipótesis concretas y las verifica. Al hablar ahora de ciencia no nos referimos a él sino a ese otro concepto de ciencia que para entendernos llamaremos humanista o «no técnico». Alguno de sus campos: la historia, la filosofía, la psicología, la sociología.

También la ciencia es portadora de un proyecto de libertad.

Por esta sencilla razón: la ciencia ha nacido de la necesidad de explicar el sentido del progreso técnico.

Al principio, este concepto de ciencia se desarrolló sólo en lo que hoy llamamos filosofía y religión. Las demás ciencias no habían pasado el estadio de técnicas de funcionamiento, porque carecían de leyes propias y estaban sujetas a una experimentación imprevisible o casual. Sería la situación de los pueblos primitivos, en la medida en que no poseían aún ni medicina inicialmente científica, su organización inicialmente política, ni especiales hábitos de observación sistemáticos, etc.

A medida que el progreso técnico se hizo más complejo, fueron apareciendo cierta literatura no ritual o litúrgica, cierta medicina no sacerdotal, cierta política no filosófica. Y nos hallaríamos, dando un salto excesivo pero ejemplificador, en el Imperio Romano.

En los siglos inmediatamente anteriores al Renacimiento v apareciendo las ciencias que conocemos hoy en día. Surgen a ante todo, la filosofía emancipada de la teología: después, el complejo de las ciencias naturales o físicas; y por último, la sociología, la consideración de los procesos sociales desde presupuestos estrictamente sociológicos. Sus más recientes frutos serían las ciencias psicológicas y la sociología científica.

Es claro que todas ellas tienen este doble origen: por un lado nacen de la necesidad de comprender el sentido de la técnica y por otro, de la necesidad de ampliar esa misma técnica para revelar de modo más claro su posible sentido.

Por distinguirlo de lo que hemos llamado técnica, encerraremos su alcance liberador en la palabra conocimiento.

Hubo tiempo en que todas las ciencias eran teología, ciencia más o menos religiosa. Se vivía una alianza indebida entre los problemas de los hombres y la trascendencia del misterio religioso. Así, cuando las ciencias llegaban a una situación-cero en cualquiera de los sectores de la vida humana, se echaba mano de los presupuestos religiosos para colmar el sinsentido. Esta situación producía cierta «inflación de misterio», de la que nacían la resignación ante lo incomprensible y la pereza científica experimental.

Con la evolución subsiguiente, muchos de los pretendidos territorios del misterio han sido ganados por la ciencia.

Las ciencias nos facilitan el mejor conocimiento de nosotros mismos. De ese modo nuestra conciencia de vivir ve desaparecer progresivamente los límites de lo misterioso. Porque misterio era: los sueños, las constantes en la relación humana, la planificación del futuro de una colectividad, la motivación de nuestros ideales, el comportamiento educativo, etc.

Al ampliarse de este modo los límites del conocimiento, el hombre penetra la naturaleza y la razón de ser del mundo. En cierto sentido, comulga con la realidad honda de la vida, se hace uno con ella, gracias a lo que de ella conoce.

Y esta unidad produce la máxima liberación posible, porque supone ir anulando los límites del poder individual o colectivo. Supone anular los límites del poder en el espacio, gracias a la universalización a que llega el conocimiento individual; y supone anular los límites del tiempo, al penetrar en las razones de la historia o de la continuidad de la naturaleza física.

Por si esto pareciera indebidamente abstracto o teórico, basta pensar en la embriaguez e incluso en la locura con que el historiador vive dedicado a interpretar el pasado y vaticinar el futuro; en el ensimismamiento creador del físico sumergido en la alienación en su mundo de fórmulas y experimentaciones;

en nuestro placer de hombre de la calle, al sentirnos capaces de interpretar las razones ocultas de tal gesto político o tal nota cultural.

3.3. *Política y liberación*

La política representa hoy tal vez la máxima pretensión liberadora en las manifestaciones del espíritu humano.

En buena parte, incluso, ha reemplazado a la religión, que hasta tiempos recientes había mantenido indiscutiblemente tal primacía en este terreno. La razón de este progreso se halla precisamente también en el brillante desarrollo de la técnica y la ciencia. La técnica, por ejemplo, ya no es cuestión que puedan resolver los individuos ni siquiera las colectividades limitadas. Es un problema abierto a la planificación mundial. Sin ella no puede pretenderse el equilibrio entre los objetos que producir ni tampoco la participación de todos en el consumo y en el progreso.

La ciencia, igualmente, al pretender en lo posible el conocimiento total y al irlo paulatinamente realizando, se presta a la máxima manipulación, si queda en manos de unos pocos. Si los modelos de vida que va descubriendo han de tener validez, necesita de una crítica y participación universales.

La política es un saber entre práctico y teórico, dedicado precisamente a la organización de lo colectivo y de lo universal. Nace de la técnica y de la ciencia; pero éstas a su vez serían vanas sin la política.

En esa complejidad radica todo su valor subyugante

La política exigiría en el fondo para quien la ejerciese ser un técnico universal, que dominara todos los secretos de la producción y de la naturaleza de la materia; ser un científico universal, conocer todos los secretos de la comunicación humana, de su modo de vivir en el espacio y el tiempo; y exigiría poseer toda la fuerza necesaria para organizar esos saberes. Es una pretensión ciertamente imposible; mas, por lo mismo, objeto de apetencia incansable. El político sueña con ser el dueño de la vida suprimiendo todos los determinismos.

Tras ese objetivo, para el político, la libertad se llama ante todo participación. O, mejor dicho, organización de la participación. Y, en efecto, la máxima libertad de cada hombre o de cada colectividad radica en ocupar su lugar adecuado dentro del concierto de los demás hombres o de las demás colectividades. Al ser parte

de un todo, cada uno posee el poder total, participa en él, es más que un individuo aislado.

De aquí nace la posibilidad de la máxima comunicación. Todo mundo puede comunicarse, es decir, tener algo que aportar a lo demás porque se encuentra incluido en el mismo organismo. Cada uno es parte de la misma totalidad, y es posible hablar un lenguaje común basado en objetivos comunes. Pero, además, la comunicación es posible porque todos tienen cierta concreta capacidad operativa, que nace de su papel personal dentro del conjunto. La comunicación hecha posible por la organización política no es la comunicación de la camaradería, del bienestar, del ocio inactivo; es más bien la comunicación de poderes, participación activa en el proyecto común, para el que todos los esfuerzos son necesarios.

Cuando traducimos todas esas consideraciones a la vida política concreta, descubrimos su valor de libertad.

Comprendemos, por ejemplo, que sin la sensación profunda de libertad es inimaginable la disciplina de un partido político, la austeridad y la dureza del camino hacia el poder, la obstinación con que el jefe o la colectividad dominante se aferra al mando, la entrega o la resistencia a la crítica social, etc. Comprendemos la seducción que ejerce sobre los jóvenes la militancia política. Comprendemos que hay mucho más que historia colectiva en el gesto multitudinario de alzar el puño o extender el brazo.

4. Libertad y vida con sentido

Pasemos ahora al apartado tal vez más importante del tema.

Aunque dentro de nuestro objetivo lo más importante sea el apartado 5 de nuestro tema (punto de vista de contenido), debemos afirmar que ahora, en el 4, hemos llegado al quicio para comprender todo lo demás (punto de vista de método o de proceso).

Desde el principio estamos analizando el concepto libertad, buscando qué significa en concreto eso de Construir el Mundo. Si no decidimos a correr el riesgo de que este análisis resulte reiterativo o cansado es porque ya demasiadas veces en nuestra vida se trivializan tales realidades.

Por ejemplo, se da una consideración trivial o epidérmica de todo esto cuando algo en la vida del comprometido queda fuera de su compromiso. Así, tanto en el «comprometido no cristiano»

como en el «comprometido cristiano», puede darse el caso de que se entreguen intensamente a una acción y que en su interior sin embargo haya siempre un «rincón para el descanso». Esto significaría que su acción les afecta solamente hasta cierto límite, pero que su búsqueda de la felicidad —lo más hondo que hay en todos nosotros— iría por otro camino. La acción sería entonces un entretenimiento, un ejercicio, pero no consagración de la persona. Cuando se vive así no se ha comprendido lo de Construir el Mundo, ni se puede comprender lo Cristiano. Ambas cosas, o abarcan toda la persona o no son nada.

Por eso insistimos. Y por eso queremos llevar las preguntas hasta el final.

El problema puede radicar en la cuestión de dónde colocar ese final, en descubrir ese algo ante lo cual no cabe el refugio en otras cosas, porque realmente agota nuestra sed de libertad o de felicidad.

Vamos a indagar en esa dirección: por lo que nos interesa de verdad cuando nos consagramos a la tarea de Construir el Mundo realizando nuestra libertad. Nuestra pregunta es ésta: ¿qué buscamos, a escala individual o colectiva, cuando nos embarcamos en el proyecto liberador contenido por la técnica, la ciencia y la política?

4.1. *La libertad, para qué*

Cuando uno se embarca en la vida de un modo que quiere ser más vegetativo, es decir, en una realización de la propia libertad, se ve metido en un proceso sin fin.

Es un proceso que nunca presenta trazas de acabar, porque ni lo defectuoso ni lo apetecible del progreso tiene fin. Siempre reaparece alguna realización defectuosa e incluso opresora, que nos resulta inaguantable porque nuestro deseo quiere pasar por encima de ella.

Y como no podía ser de otro modo, lo inacabado e inacabable de esta situación nos plantea preguntas definitivas sobre la realidad de la liberación conseguida.

Recorramos, en mirada lo más próxima posible a nuestra experiencia personal, el camino que lleva hasta las preguntas mencionadas.

La libertad que cada uno va alcanzando es un proceso doble de saber y poseer. Se van poseyendo objetos, y se va poseyendo un dominio de sí mismo que se traduce en mayor capacidad de comunicación. La libertad es siempre realidad colectiva, por cuan-

to supone que se va realizando la unidad fundamental entre los seres.

La técnica, por ejemplo, lleva a la productividad y al consumo desde los que es posible un intercambio significativo entre los hombres. Y lo podemos comprobar desde el mercado del disco hasta el de los medios de locomoción. En efecto; si nosotros, los consumidores, movilizamos con nuestras compras estos dos mercados es porque los objetos, respectivamente, nos hacen más próximos a la gente que vive en torno nuestro. Un disco o la motocicleta han pasado hoy a ser instrumentos de una comunicación muy específica en la que cada individuo se siente especialmente realizado. En realidad el límite franqueado por la técnica es el límite entre los seres humanos.

La ciencia, igualmente, al conseguir un conocimiento cada vez mayor de la naturaleza humana, no hace sino aproximar a los hombres en su conciencia de un existir semejante. Y es el caso de recordar el resultado liberador de la literatura y las artes en ellas ven los hombres un retrato cada día más perfectamente adecuado de su propia naturaleza. No podía ser de otro modo puesto que ni la literatura ni el arte en general son posibles sin un trasfondo de psicología o sociología. Basta reparar en los motivos hondos que hacen interesante una obra de teatro o un tema musical a los hombres de hoy. O la realidad de una visión humana sobre la que se construyen las revistas de actualidad.

La política, por fin, no hace sino desvelar un proyecto común. Descubre a los hombres un aspecto fundamental de su naturaleza, el embarcarlos en un modo concreto de entender la convivencia: ser parte de un conjunto, realizar su pertenencia a la unidad fundamental de la vida a lo largo de toda la historia. Y, en este caso, recordemos el gesto tan repetido hoy de colocarse sobre la ropa toda suerte de pegatinas de tipo más o menos político. Si lo hacemos es porque manifestamos con ello una sensación específica de participar en una comunidad actual de intereses y en una comunidad histórica que se proyecta sobre nuestros presentes intereses individuales, dándoles sentido y colectividad.

La libertad se hace posible en esa constante referencia al ser común. Lo cual significa que hay una especie de fuente común de la que nuestra libertad se va alimentando. O, tal vez, una vida común que se va realizando en nuestras existencias personales.

Lo consideremos por un lado y por otro, la verdad es que con nuestra libertad vamos desvelando algo que ya estaba ahí. No lo creamos, sino que los descubrimos. Y al descubrirlo nos

vamos apropiando sin que pueda hablarse de creación en el sentido estricto de la palabra.

Lo que en realidad vamos consiguiendo, lo que nos hace libres, es una ampliación de nuestra conciencia. Dicho metafóricamente: lo que nos hace libres no es nuestra capacidad de salir de nuestra casa para visitar la ajena —cosa imposible, en realidad—, sino el constante enriquecimiento del conocimiento de la nuestra.

4.2. *Cuando todo parece acabarse en nosotros mismos*

Pero surge ahí una sospecha: si todo consiste en descubrir lo que somos, sabemos y podemos, entonces para nosotros no hay nada fuera de nosotros mismos.

Para entender todo lo que se encierra bajo esa sospecha vamos a permitirnos un paréntesis.

Hasta ahora, en el recorrido del tema, estamos practicando un análisis entre sociológico y psicológico de la libertad y la construcción del mundo. Ya dejamos dicho al arrancar el proceso, con todo, que este recorrido tomaría carácter teológico o religioso a partir de los apartados finales. Ellos nos dirían que también una palabra sociológica o psicológica puede ser una palabra cristiana. Por eso, el tono de todo lo dicho hasta ahora.

Pero ahora mismo, en el juicio del tema, debemos hacer mención expresa de lo cristiano. Con ello no sólo no rompemos la línea de todo lo anterior, sino que establecemos el punto de conexión para el apartado que sigue. No podía ser de otro modo desde el momento en que declaramos a estas páginas punto central del proceso.

Pues bien. Repitamos la sospecha: según todo lo anterior parece que para nosotros, en nuestra tarea de liberar o construir el mundo, no hay nada fuera de nosotros mismos. Y entonces nos preguntamos: ¿acaso vale esto también para lo cristiano?, ¿no profesa lo cristiano, precisamente, que hay algo más?

Curiosamente en este punto se podrían descubrir coincidencias entre lo Cristiano y cualquier comprensión de la vida humana, incluso desde perspectivas no cristianas. Merece la pena recordarlo porque proyecta una luz muy fecunda sobre las páginas que seguirán.

Tomemos como ejemplo el Marxismo. En un resumen casi demasiado sintético es válido decir que para el marxismo será principio fundamental el que la humanidad en su camino hacia una sociedad ideal encontrará en sí misma todos los recursos

necesarios de perfeccionamiento. Encontrará en sí misma instrumento de análisis que le permita diagnosticar y proponer (comprensión dialéctica de la convivencia); la fuerza que le lleva tras la proposición (lucha de clases, equiparación de todos los hombres); y finalmente el sentido que anime su trabajo y espera (la utopía o la sociedad socialista). Esto supone de hecho que cuanto haya de buscar la humanidad lo puede encontrar sí misma, que es su propia fuente de sentido y liberación.

En el Mensaje de Jesús está bien claro, desde luego, que Dios «es más» que los hombres. Por ese lado no hay coincidencia posible entre lo cristiano y cualquier pensamiento para el cual los hombres sean el todo. Pero, a la vez, se da una tremenda insistencia en que nosotros mismos somos la Casa de Dios. Se trata de una metáfora: su significado real consiste en la misteriosa simbiosis que hacía decir a San Pablo: «No soy yo, sino Cristo, quien vive en mí». Y no se puede pretender que San Pablo no se sintiera a sí mismo como alguien vivo, que luchara por aclarar el camino de su propia vida.

Sin ninguna hipérbole, como cristianos, podemos repetir la misma expresión. Porque el Espíritu de Jesús vive en nosotros. Metáfora, de nuevo. «Espíritu de Jesús» significa la vida misma de Jesús, lo que le hace vivo en nosotros, lo que nos une a Dios. Basta recorrer con detenimiento el Discurso de la Cena que coge el evangelio de San Juan, para convencerse de la misteriosa pero indiscutible validez de todo esto.

En este sentido hablamos de coincidencia entre lo cristiano y otras interpretaciones no cristianas de la vida. Porque lo cristiano, si bien afirma la realidad de Jesús en nosotros no puede pretender que con ello «desaparezca» nuestra categoría humana. Y no puede escamotear lo humano en una falsa «reducción a lo divino» por dos razones básicas: porque Jesús es hombre además de Dios, y porque no se puede pasar por alto el trabajo que cuesta vivir incluso a los cristianos más cristianos.

Por eso podemos decir —y es el máximo de coincidencia posible en la línea anterior— que también el cristiano ha de encontrar en sí mismo y en su vida en común el sentido de su trabajo. El cristiano sabe que Dios es el todo, el sentido, la libertad; pero sabe a la vez que él mismo —un hombre con las dificultades y alegrías de todos los demás— es como una parte de ese Dios porque es hijo de Dios. Por eso sabe que cuando encuentra en sí mismo el sentido de lo que está haciendo, no sólo es él quien lo logra, sino Dios en él.

Posiblemente ahora la sospecha a que habíamos llegado nos arribará a una profundidad mayor.

Se trata de una sospecha a la vez angustiosa y estimulante,

gún se mire. Si se mira lo defectuoso real de nuestra vida, surge la angustia: nuestros defectos son nuestros y sólo dentro de nosotros ha de aparecer el remedio. Si se mira lo perfectible futuro de nuestra vida, entonces se convierte en estímulo: llevamos en nosotros, al menos potencialmente, cuanto se necesita para ser felices. De todos modos, si todo consiste en conocernos a nosotros mismos, luego tenemos que poseer dentro de nosotros la razón de la vida y la libertad.

Porque una cosa es indiscutible: no podemos conocer nada, ni interesarnos por nada que no esté ya dentro de nosotros.

Pues bien. Combinemos ahora las dos realidades descubiertas en este apartado: el estar incluidos en un proceso sin fin, y el que dentro de nosotros debemos encontrar el camino de nuestra liberación. Bien pensado, esto nos sugiere una pregunta importante: ¿qué pretende el movimiento universal hacia la libertad? En primera instancia, la contestación es fácil: descubrir y multiplicar las posibilidades humanas de vivir.

Ya no es tan fácil, sin embargo, determinar el camino para ese descubrimiento y esa multiplicación.

En efecto: si miramos a la realidad de la vida diaria, encontramos multitud de circunstancias que ciertamente son la negación de toda posibilidad humana. Descubrimos situaciones de opresión, como las de una emigración irracional, la miseria colectiva vecina a un bienestar insultante, la industrialización de la guerra, la mercantilización de la medicina, la discriminación educativa, la desnaturalización política de la religión, etc.

Y entonces nos vuelve a nacer la pregunta, sólo que ahora enriquecida por el dolor de una experiencia paradójica: ¿qué es lo que pretende este presunto movimiento hacia la libertad?

Por eso, en última instancia, estamos abocados a preguntarnos por el sentido de un progreso tantas veces titubeante, oscuro, contradictorio incluso. Nuestra pregunta, por tanto, se refiere al criterio desde el cual podamos llamar progreso al progreso y opresión a la opresión. ¿Cuál es el objeto de este movimiento inexorable de exploración y explotación de las posibilidades humanas?; ¿dónde está la finalidad, que nos permita ser jueces de nosotros mismos?; ¿existe un criterio desde el que podamos hablar de libertad o lo que llamamos libertad es, en realidad, pura ilusión?; ¿puede acaso existir esa finalidad, o estamos encadenados en un movimiento inerte de lucha por la vida?

Esta pregunta por la finalidad invita a dar el último paso en la comprensión del contenido de la palabra libertad. Y vamos a encontrarnos con dos realidades —tal vez una sola— en las que coincide la raíz de todo proyecto liberador, sea cristiano o no.

4.3. *Sobre el Amor y el Compromiso*

Hasta ahora hemos ido viendo:

— cómo hay dos planos en la libertad: anulación de la opresión y elaboración de un proyecto libre;

— cómo ninguno de los dos es posible aisladamente; por lo que tanto como de la libertad debemos hablar de la creatividad;

— la insuficiencia de considerar estos temas como simple efecto de una moda, puesto que en ellos se encierra la mejor definición de la vida.

Y ahora nos encontramos con que toda esa vida-creatividad-libertad no puede funcionar sin alguna finalidad, sin cierto sentido.

Pues bien, he aquí dos lugares en los que «todo se aclara», en los que nos sentimos dueños de la vida más allá del freno de todas las perplejidades: el Amor y el Compromiso. Deberán servirnos de piedra de toque para calibrar si el pensamiento liberador sirve o no, si es auténtico o ilusorio.

De hecho, en la vida, lo que nos atrae hacia una persona o movimiento y hacia las ideas que ellos sustentan es el cauce que abren a nuestra necesidad de comunicarnos. El amor y el compromiso son dos caras de esa misma realidad: la comunicación, la unidad entre los hombres. Un movimiento o una persona que respire tan sólo seguridad en sus principios, pero que no deje en su centro un rincón para la acogida, no nos libera de verdad. Podrá llenar nuestra capacidad cognoscitiva, nuestra necesidad de saber, pero no nuestra necesidad de participar en el fondo de la vida de otras gentes. Solamente ese participar nos libera, porque solamente en ese participar se abre cauce a nuestra creatividad. Si lo que nos libera es encontrar sentido y posibilidad para nuestros recursos personales o colectivos, resulta que solamente cuando tomamos parte en los intereses hondos de los otros más podemos llevarlo a cabo.

Y esto es tan real en los movimientos «confesionales» como en los «no confesionales». Para que una opción religiosa nos atraiga, entre detrás de sí hace falta que descubramos en ella un lugar en el abanico de intereses de los hombres que la profesan. Para que una opción sociológica o política nos atraiga, hace falta que el resultado de esa opción sea la construcción de una comunidad de una participación, desde lo más hondo de nosotros mismos. Hay por el mundo, sin embargo, demasiadas opciones de todos los colores que solamente satisfacen nuestra necesidad de actuar o de juzgar, pero no nuestra necesidad de comunicación. En esos casos normalmente, vivimos cierto desequilibrio, cierto desequilibrio y agresividad. No podía ser de otro modo puesto que solamente

una parte de nosotros mismos se ve en ese caso afectada: la cara que entonces ofrecemos no puede ser de total satisfacción o equilibrio. Igualmente, la creatividad que desarrollemos en esa dirección no puede ser total: tendrá que limitarse a una especie de creación agresiva, realizada más en función de la utilidad ajena que nuestra. Suele ocurrir en esos casos que nuestra labor brillante, incluso no nos beneficia ni nos hace crecer. Por eso tarde o temprano nos cansa y buscamos la comunicación por otros caminos.

Cada uno debe descubrir la realidad de esas consideraciones a partir de su propia experiencia; por eso en última instancia, sobre tales cosas no se puede hablar sino sentir.

De todos modos, en cuanto formulación válida a nivel teórico, podemos afirmar: vivir el amor y el compromiso es lo que nos libera, lo que nos hace interesante la vida, lo que permite hablar de construcción del mundo.

Y como una aclaración más, a nivel de estructura psicológica más que de experiencias personales, tal vez no esté de más recordar el funcionamiento real de estas dos situaciones.

En las dos se da el mismo movimiento de salida y retorno a sí mismo, en el cual se realiza la comunicación, se vive con sentido y se actualiza la libertad.

Tanto al amar a otra persona como al comprometerme en un trabajo común, parto de un interés inicial, de una especie de espera ingenua, que me entrega en manos de la persona amada o de una organización del trabajo. El primer movimiento, pues, combina llamativamente una espera interesada con una donación altruista. Cuando se dan esas dos realidades es posible esperar el segundo momento que cierra el ciclo: la vuelta a mí de lo que yo he entregado. Sólo que me vuelve multiplicado indefinidamente por el encuentro con eso mismo que otros han pronunciado.

Y es que, cuando uno se entrega al amor o al compromiso, no puede limitarse a un gesto inicial, estático. Si quiere seguir valiendo algo para aquel o aquellos a quienes se entrega, debe pasar a la acción. Debe bucear en sus posibilidades de actuar y debe realizar gestos creativos. Esos gestos, que son su oferta, se convierten en invitaciones para los demás. Los demás se sienten entonces capaces de otros gestos igualmente creativos, gracias a los cuales la convivencia se va realizando significativamente.

Y en el proceso sin fin que se abre de ese modo, es donde nos vamos sintiendo libres, porque en la comunicación vamos descubriendo el sentido para nuestra creatividad.

4.4. *Razones para Esperar*

Queda otra consideración, la última, que debemos hacernos para encontrar la última entraña de la libertad o de la construcción del mundo. (Lo cual, como hemos dicho párrafos arriba resultará ser justamente la última entraña de la aportación del cristiano a la construcción del mundo).

Este nivel final es la esperanza.

Diciéndolo sintéticamente: cualquier opción liberadora debe poner unos cauces para la creatividad y la comunicación humanas, de los cuales resulte el convencimiento de que merece la pena seguir esperando. Para que una opción tenga valor liberador debe ir produciendo en sus militantes un sentido de historia, de camino, de objetivo final, sobre el que se juzga cuanto se está realizando.

Solamente es libre y solamente construye de verdad el muro el que tiene algún motivo para esperar.

Y es muy fácil caer en la cuenta de ello si nos remitimos a nuestra personal experiencia de vivir. Más arriba nos referíamos a ella en la definición del amor y el compromiso, así como en el proceso que se abre con ellos.

Lo curioso o lo específico en este asunto reside en que se trata de un proceso sin fin. Vamos pronunciando nuestra entrega, vamos esforzándonos en acciones nuevas, vamos recibiendo a los demás en nuestra propia vida... pero nunca nos sentimos satisfechos con lo conseguido. Necesitamos amar más, producir mejor, relacionarnos con más personas. Y, tarde o temprano, aparece el interrogante al que nos referíamos páginas atrás sobre el sentido que tiene esta constante espera.

Sólo que ahora, en el Amor y el Compromiso hechos realidad, sí que vamos encontrando el sentido de esa constante espera. Hallamos que solamente el Amor y el Compromiso nos hacen soportable o interesante la vida. Porque en ellos sentimos realizadas nuestras posibilidades al proyectarlos sobre otros. La clave son los otros. El sentido de nuestro caminar creativo por la libertad lo da el que haya siempre otros para recibir nuestra fuerza de vivir y de los que recibamos la suya.

Así resulta que al intervenir los demás en mi búsqueda de la libertad, realizamos juntos una vida con sentido. Y el síntoma de esta liberación es que ahora somos capaces de esperar. Debido al Amor y del Compromiso, los demás nos hacen descubrir el síntoma definitivo de la liberación: la esperanza.

En efecto; porque esperamos, somos capaces de superar todas las situaciones defectuosas y nos sentimos con fuerza para cor

truir otras mejores. Quien espera ha experimentado ya una especie de garantía del futuro: ha experimentado que los demás son la única fuente que puede colmar su propia sed; que los demás son el campo donde hacer fecunda la propia capacidad de vivir; que los demás son un reto o un estímulo constante que superar, en actuaciones cada vez más creativas.

Ha experimentado que sólo los problemas concretos de la colectividad pueden merecer su propia atención. Y que, por tanto, todo su pensamiento y su acción deben medirse por el patrón del servicio o del trabajo conjunto. Tanto es así que todo lo demás, todo otro pensamiento o toda otra acción, carecen de sentido y deben quedar olvidados.

Y eso llena de sentido su vida y permite esperar una plenitud en esa misma dirección, una libertad y creatividad totales que anulen toda distancia para la comunicación completa.

Todos, en la medida en que de verdad vivimos y no nos dejamos vivir, participamos más o menos en esta espera.

Los habrá que se entreguen totalmente a ella, y ahí tendremos los «profesionales» de la política, de la ciencia, de la filosofía, de la religión: se tratará de seres un tanto especiales, casi utópicos. Y, en el otro extremo, los habrá que vayan viviendo poco a poco su vida, tal vez avergonzados de «no pensar lo suficiente», tal vez resignados a su papel de comparsa silenciosa, siempre dispuestos a escuchar e incluso a aceptar las proposiciones de los «profesionales».

Cualquier pensamiento con pretensiones liberadoras será auténtico si contribuye a crear esa situación.

5. Ser cristiano y construir el mundo

Preguntémosnos, por fin, si lo cristiano tiene algo que decir a este respecto. La respuesta nos permitirá entender la relación entre el ser cristiano y la construcción del mundo, entre liberación y mensaje cristiano, entre ciencia-técnica-política y fe cristiana.

Esa, precisamente, es la tarea que el Concilio Vaticano II se impuso a la hora de reflexionar sobre el sentido del compromiso cristiano hoy.

«Hoy el hombre, aun engreído como está por la euforia y admiración de sus propias conquistas y del propio poder, se plantea, sin embargo, con frecuencia los angustiosos

problemas de la actual evolución del mundo, de su papel y misión en el universo, del sentido de su esfuerzo individual y colectivo, del último fin de los hombres y cosas. Por eso el Concilio, como testigo y portavoz de fe cristiana de todo el pueblo de Dios congregado por Cristo, no encuentra manera más elocuente de exponer la solidaridad de este pueblo de Dios y su respeto y amor hacia toda la familia humana —de la que forma parte—, estableciendo con ella un diálogo sobre esa misma variedad de problemas, aportando a ellos la luz que toma del evangelio y poniendo al servicio de la humanidad las fuerzas de salvación que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo recibe de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar, y es la sociedad humana la que hay que renovar. Por consiguiente, será el hombre el eje de toda esta explicación: el hombre concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad» (GS. 3).

Comenzamos con este texto porque expresa perfectamente el talante o la orientación desde la que el cristiano se compromete en la tarea de la libertad o de la construcción del mundo.

El texto de la *Gaudium et Spes* contiene fundamentalmente tres ideas. La primera, se refiere a la explosión de la creatividad humana que nosotros hemos comentado más arriba y a los interrogantes que nacen en ella. Los interrogantes se centran fundamentalmente en el tema del sentido de toda esa creatividad es decir, el fin de todo el trabajo de la construcción de un mundo más libre o más humano. Después, segunda idea, el texto del Concilio se pregunta sobre qué ha de hacer el cristiano o la Iglesia toda ante esa creatividad y sus interrogantes. La respuesta lógica, no podía ser otra que la de entrar en diálogo con esa creatividad desde el punto de vista del evangelio. Pero esta respuesta recibe ahora esta forma muy específica: se trata de llevar a hablar sobre ese hombre o esa humanidad creadores, encontrando en ese mundo progresivamente libre la formulación actual de la Palabra de Dios.

Aquí está la clave de todo este apartado: en que la creatividad de los hombres (su camino hacia la libertad construyendo el mundo) es el lugar en que debe encontrarse a Dios.

Es una fórmula muy sugestiva. Tanto, que puede prestarse a interpretaciones equívocas por lo menos. En los dos se corre el riesgo de no entenderla. En el primero topamos con quien la admite gratuitamente, sin fundamentarla. La admite por lo bien que suena o por lo que está de moda hablar de construir el mundo y de libertad

porque de otro modo lo cristiano sería inviable en la sociedad actual. El segundo equívoco se refiere a la postura de quienes manipulan o «reducen», por ejemplo, lo cristiano a una opción humanista o de partido político más. En el fondo, también con este segundo equívoco se cae en oportunismo o falta de pensamiento.

Vamos a tratar de aclararla recurriendo a la Sagrada Escritura. Descubrimos justamente que cuanto llevamos dicho hasta aquí no sólo no está en contradicción con ella, sino que, basándose en la Escritura debe encarnarse el testimonio del cristiano hoy. La Biblia nos va a decir esto: porque Dios está ahí, entre vosotros, le encontraréis en la construcción de la comunidad humana; porque El está ahí es por lo que, además, podréis construir esa comunidad, ya que El es la fuente que da sentido y en la que todos participamos; porque El está ahí tenéis el motivo fundamental para esperar, para aceptar lo trabajoso del camino; y porque El está ahí debéis daros cuenta de que el misterio es una realidad que llena vuestra vida, realidad que da hondura y hace inagotable vuestra entrega al amor y al compromiso en la construcción del mundo.

5.1. *Una mirada al Antiguo Testamento*

Desde el principio nos encontramos con un hecho definitivo: la primera promesa bíblica es una promesa de libertad.

Diciéndolo de modo sintético:

- el Dios del Pueblo Judío está ligado estrechamente con el destino de este pueblo como nación independiente; tanto, que la relación de ambas partes se concibe según el modelo de los pactos políticos y se expresa con la palabra Alianza;
- ese Dios habla a su Pueblo a través de sus vicisitudes históricas, muy en especial a través de los acontecimientos políticos internacionales y los movimientos sociales internos;
- esa palabra de Dios a su Pueblo puede muy bien interpretarse como la conciencia que un país tiene de su propia historia y de las soluciones que se da a sí mismo en los momentos cruciales;
- además, esa palabra histórica o política que llamamos Palabra de Dios, viene animada por una misteriosa espera, de la cual no siempre fueron conscientes los judíos, y a la que nunca acabaron de ver salida clara o definitivamente solucionadora;

- en conclusión: la Biblia trata de transmitir y convertir en vida un proyecto de progresiva libertad y realización personal y colectiva, proyecto en el que se combinan de modo nuevo la realidad y la esperanza.

El punto de partida de este proceso se halla en la liberación del trabajo de esclavos en Egipto.

Comprobaremos que todo parte de ahí, si recordamos tres hechos fundamentales:

El primero se refiere a que Moisés es el punto de origen del Antiguo Testamento escrito, y Moisés es el «hombre de la liberación». No que lo escribiera él, evidentemente. Pero sí que todo se organiza desde él: se adelanta una interpretación de los tiempos anteriores a la época de Egipto, y se intenta narrar la historia de los tiempos posteriores. En torno a esa doble historia se irá formando la conciencia del Pueblo de Dios.

Pues bien: el punto de partida, Moisés, habla de liberación; existen un pasado y un futuro es por referencia a este acontecimiento. La Alianza de Yahvé con su Pueblo tendrá por objeto garantizar la duración y la progresión de tal libertad. En adelante, quedarán unidos Yahvé y la conciencia nacional judía. En tanto grado, que el punto cumbre de esta unión, el Mesías era esperado como liberador político y liberador religioso.

El segundo hecho es la Pascua. La Pascua, para los judíos, es la fiesta fundamental, el centro de su vida religiosa. Todas las demás conmemoraciones litúrgicas son a su lado fiestas menores. Pues bien: «Pascua» significa justamente «Paso», es decir, camino desde la opresión de Egipto a la libertad de la Tierra Prometida. Por eso cada familia celebraba la Pascua como fiesta de la provisionalidad, del comienzo del camino. Y en la celebración se recordaba la acción de Yahvé como señal de vida del mundo, dominador de todos los opresores.

Las experiencias de la esclavitud, del paso del Mar Rojo, de caminar por el desierto y de la conquista de la Nueva Tierra tuvieron primero dimensión histórica concreta. Con el tiempo esa historia cobró valor simbólico definitivo, al que se refería el Pueblo en todos los momentos problemáticos de su historia posterior. Siempre el punto de referencia será: Yahvé está con nosotros para hacernos libres, no nos puede abandonar a ninguna nueva esclavitud.

Dos hechos, pues: Moisés como estructurador de la Historia del Pueblo, y la Pascua como garantía y recuerdo de que Dios está con su Pueblo.

Y, debajo de los dos, uniéndolos, el tercero: la Alianza.

Importa subrayarlo porque, si bien todo el Antiguo Testamento nos parece respirar cierto aire de provisionalidad o de camino (de «éxodo» hacia la Otra Tierra, la «Prometida»), también hay en él algo definitivo. La Alianza se refiere a eso. Reconoce, por un lado, como no podía menos, el carácter histórico, evolutivo, provisional, de la Salvación de Dios. Pero a la vez, en virtud de la Alianza, el Pueblo Judío se sabe definitivamente ligado a Dios. Sabe que Dios es tan motor de su historia como sus propios políticos. La Alianza, por eso, es un acto de fe en lo provisional y en lo definitivo de la tarea de construirse una historia.

El camino que posteriormente siguió esta orientación fue ambiguo, como todo lo ocurrido entre los hombres.

Al principio, era relativamente fácil mantener el recuerdo del Paso. Pero, una vez acomodado como nación, vecina a otras naciones, el Pueblo de Dios fue pasando alternativamente por momentos de conciencia y de olvido de su origen.

Fue perdiendo y recuperando el sentido de la Alianza.

Ocurría, por ejemplo, que se perdía el sentido de la Alianza en cuanto se desglosaba el comportamiento religioso de la práctica concreta de la caridad o la justicia. En esas situaciones se ignoraba que ya Dios estaba definitivamente en su Pueblo y que nada de la vida de ese Pueblo le podía ser ajeno. Se perdía también el sentido de la Alianza cuando los políticos de Israel olvidaban lo provisional o itinerante de la historia humana y pretendían fijar para siempre un momento histórico a través de alianzas con otros países: de ese modo se olvidaba la necesidad de mirar siempre adelante, así como la prohibición de absolutizar ninguna autoridad humana.

En el primer caso se «espiritualizaba» la Alianza. En el segundo, se la «politizaba».

Así, los profetas no cesarán de echar en cara a su Pueblo que no merecía la pena haber salido de Egipto para estar ahora viviendo una esclavitud semejante; pero, esta vez, dentro de sus propias fronteras. Y así reprocharán a reyes y sacerdotes su entrega al poder humano, su práctica de la opresión, su cumplimiento de la letra emparejado con su práctica atea.

Esta protesta continuada fue dando lugar a que apareciera un fenómeno explicable: la auténtica liberación se remitía al mundo del más allá, a la escatología, a los tiempos que han de venir después del tiempo actual.

Ese acento en lo escatológico suponía la suprema negación de la Alianza. No tiene sentido, en efecto, hablar de «presencia pactante» de Dios en su Pueblo si éste ha de remitirlo todo a un extraño más allá del que nadie sabe nada.

Con ello se había introducido peligrosamente algo que nunca le dejó de estar presente en la historia cristiana: la consideración de lo religioso como un consuelo hipotético, como un refugio ante las tareas del presente. Cuando esto se da, no es posible relacionar el ser cristiano con el construir el mundo: ¡es cristiano «a pesar» de estar en el mundo.

Ciertamente no es éste el tono del siguiente texto de Isaías, que recogemos porque en ese mismo contexto se inscribirá después la palabra de Jesús. Y notemos a propósito del texto la sorpresa o la extrañeza que necesariamente había de provocar en más de uno de los olvidados de la Alianza. Es la misma reacción de las autoridades judías ante la simplicidad y la concreción del mensaje de Jesús.

« ¿Es éste el ayuno que el Señor desea,
para el día en que el hombre se mortifica?
Mover la cabeza como un junco, acostarse sobre estera y ceniza
¿a eso lo llamáis ayuno, día agradable al Señor?
El ayuno que yo quiero es éste —oráculo del Señor—,
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.
Entonces romperá tu luz como la aurora,
en seguida te brotará la carne sana;
te abrirá camino la justicia,
detrás irá la gloria del Señor.
Entonces clamarás al Señor, y te responderá;
pedirás auxilio, y te dirá: Aquí estoy.
Cuando destierres de ti los cepos,
y el señalar con el dedo, y la maledicencia;
cuando partas tu pan con el hambriento
y sacies el estómago del indigente
brillará tu luz en las tinieblas,
tu oscuridad se volverá mediodía.
El Señor te guiará siempre, en el desierto saciará tu hambre,
hará fuertes tus huesos, será un huerto bien regado,
un manantial de aguas cuya vena nunca engaña,
reconstruirás viejas ruinas, levantarás sobre cimientos de antaño
[no
te llamarán reparador de brechas, restaurador de casas en ruinas
[nas»
(Is. 58, 5-12).

5.2. *El «Proyecto Jesús», en tres pasos*

Pasamos ahora a Jesús.

Como hemos visto en los dos temas anteriores, en él está el modelo y el criterio de cuanto llamamos cristiano, y su permanencia misteriosa entre nosotros es lo que da sentido y sirve de juez a la Iglesia (tema 2).

Necesitamos ahora ver cómo, en concreto, propone Jesús que ha de ser la vida del cristiano.

Primero: «La Palabra se hizo hombre y vive entre nosotros». Con Jesús aparece siempre a los ojos de quien atentamente le mira una realidad fundamental: Dios está aquí, con nosotros, envuelto en una combinación extraña o inexplicable, pero real. Todo mensaje de Jesús puede resumirse así. Porque Jesús está aquí, por eso somos salvos, o podemos ser libres, o nuestra vida tiene sentido.

Jesús no apareció en la Historia para traer a la Historia un Dios que no estaba en ella. Al contrario, Jesús es como un abrirse a los ojos de todos la verdadera naturaleza del hombre y del mundo. Jesús viene a decir: si siempre los hombres han buscado a Dios o una especie de fuente definitiva de sentido, si los hombres siempre lo seguirán buscando, es justamente porque ya Dios está ahí entre ellos. El nos impulsa a buscarle.

Así se explica esta constante en toda la Sagrada Escritura: todo cuanto en ella se nos dice de Dios, se nos dice referido a un acontecimiento histórico; por eso, propiamente hablando, no se trata tanto de Dios mismo sino de la Historia de los hombres. Esto quiere decir que cuando en la Biblia se hable de Dios, se está hablando siempre de la vida humana en plenitud, de esa vida que antes hemos definido en los términos de libertad y creatividad.

Es muy fácil confirmarlo, aunque de buenas a primeras parezca un tanto sorprendente. Vayan solamente dos datos, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento descubrimos que cuanto se dice de Dios se dice referido a un acontecimiento de la vida de su Pueblo. Así la primera y fundamental palabra será el acontecimiento de la salida de Egipto y la instalación en la Tierra de la Promesa. En este caso la palabra sobre Dios dirá: «El es la fuerza que nos ha traído aquí». El es la felicidad que vamos a encontrar aquí. Lo cual significa: El es la fuerza que sentimos en nosotros. El es nuestra satisfacción de ser un pueblo libre. El es algo más que eso, pero es eso: eso que yo sé que soy.

En el Nuevo Testamento las cosas están incluso más claras. Siempre lo básico resulta que Jesús de Nazaret, un hombre y

una historia concretos, es la Palabra de Dios. Más allá de sus palabras concretas está toda su vida, como entendieron muy bien los primeros cristianos. Ellos no hablaron, con referencia a Cristo, de una doctrina, sino de un acontecimiento: a quien le pidiera razón de su fe siempre respondieron narrando la vida de Jesús, como única teoría de lo cristiano.

Por concretar del todo esta idea, he aquí un texto clave:

«Cuando este Hombre venga con su esplendor acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono real y reunirá ante él a todas las naciones. Él separará a unos de otros, como un pastor separa las ovejas de las cabras, y pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda. Entonces dirá el rey a los de su derecha:

— Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui extranjero y me recogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme.

Entonces, ellos preguntarán: ¿cuándo te vimos con hambre te dimos de comer o con sed y te dimos de beber? ¿cuándo llagaste como extranjero y te recogimos o desnudo y te vestimos? ¿cuándo estuviste enfermo o en la cárcel y fuimos a verte?

Y el rey les contestará:

— Os aseguro: Cada vez que lo hicisteis con un hermano más humilde, lo hicisteis conmigo.

Después dirá a los de su izquierda:

— Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, fui extranjero y no me recogisteis, estuve desnudo y no me vestisteis enfermo y estuve en la cárcel y no me visitasteis.

Entonces éstos replicarán:

— Señor, ¿cuándo te vimos con hambre o con sed, o extranjero o desnudo, o enfermo o en la cárcel y no te asistimos?

Y él les contestará:

— Os lo aseguro; cada vez que dejasteis de hacerlo con uno de esos más humildes, dejasteis de hacerlo conmigo.

Estos irán al castigo eterno y los justos a la vida eterna».

(Mt. 25, 31-46).

Segundo: Nosotros y Dios, o la solución (misteriosa) de todos los dilemas.

Lo que el texto último nos está diciendo podría traducirse más o menos así, en el vocabulario que estamos empleando en este tema: cuanto hagáis por la libertad de los que viven con vos-

tros, y sólo eso, será la señal de que estoy con vosotros. Lo impresionante de este tema radica en la unidad entre Dios y nosotros. Tal como la hemos entendido hasta aquí, nuestra persona se realiza en la medida en que se lanza a una libertad creativa en su relación con los demás. Y justamente ahí, en la comunicación construida de ese modo, está la realización de nuestro ser cristiano.

Quedan, pues, muy lejos todos los planteamientos de la relación hombre-Dios concebida como oposición entre libertad personal-gracia.

Es ésta una cuestión fundamental y merece que se subraye. No se puede negar la distinción hombre-Dios. Pero eso no significa que debamos expresarla como oposición. La palabra oposición acentúa indebidamente la distinción, siendo así que en Jesús se afirma con la misma fuerza la unión entre Dios y nosotros. En realidad, la palabra que expresará nuestra relación con Dios es una palabra imposible: debería ser una palabra con dos acentos, una palabra que sintetizara dos términos contrarios como son «unidad» y «distancia».

La única palabra válida es «Jesús». De hecho, cuando el pensamiento cristiano se ha empeñado en aclararse sobre el tema utilizando otra palabra, ha fracasado. El camino hacia la palabra única, racional e hija de nuestro cerebro, es un camino sin salida. Únicamente han aportado algo positivo aquellos pensadores que a este respecto hablan de paradoja o de dialéctica. No merece la pena entrar en el comentario detallado de estos conceptos. Bástenos percibir en ellos el esfuerzo por conciliar a nivel de expresión una realidad de vida fuera de toda discusión. Esta realidad es la Encarnación, la inclusión de Dios en nuestra vida, o la fundamentación de nuestra vida en Dios. Por eso, por lo indiscutible y vivo de esa Encarnación, nos importa poco dar con una expresión racional adecuada. Lo que sí nos importa, en cambio, es aceptar la realidad del misterio supuesta por la Encarnación.

Ese misterio significa que la fuerza para vivir es tanto hija de nuestra libertad como gracia de Dios. Al igual que en la única realidad personal de Jesús eran de hecho inseparables su naturaleza de Dios y su naturaleza de hombre, en nuestro caso son inseparables nuestras obras y las de Dios en nosotros. A eso lo llamamos misterio: al hecho de que Dios y los hombres actúen en la misma acción.

Más allá de todas las discusiones o aclaraciones teóricas, lo que nos interesa es comprender el alcance de esta frase: el compromiso cristiano en la construcción del mundo y la realización de la libertad deben hacer presente a Jesús entre los hombres.

Y ciertamente el camino para realizar esa presencia de Jesús entre los hombres no es acentuar su distancias respecto de ellos como tampoco negarla. El camino, en cambio, es la afirmación de esa unidad misteriosa entre Él y nosotros, entre su proyecto y el nuestro, entre nuestra espera más honda y lo que Él nos propone en esa plenitud que el Evangelio llama cielo.

¿Que es una solución solamente a medias? Ciertamente. Y no podemos pretender que sea de otro modo, puesto que Él está de por medio, y con Él anda siempre el misterio que nos supera.

Por eso es erróneo pretender salir del misterio por los caminos de las elucubraciones racionales. En realidad, con ellas no consigue sino acentuar la distinción y, como contrapartida, se arroja ninguna luz especial sobre la práctica de nuestro compromiso de cristianos en la construcción del mundo.

Desde el punto de vista teórico, insistiendo en la oposición hombre-Dios, llegamos a un ateísmo declarado, porque separamos Dios de nosotros, poniéndole nuestra libertad como frontera. Esto es de hecho negar a Dios. En efecto: de Él sabemos que podemos definirle de modo totalmente adecuado, pero sabemos claramente que no podemos ponerle límites. O está en todo, y es todo, en cierto sentido o no es Dios.

Y desde el punto de vista práctico, insistiendo en esa línea de pensamiento llegamos a una especie de esquizofrenia religiosa. Llegamos, como de hecho ocurre con frecuencia hoy en cristianos que no han llegado a asumir el momento presente, a considerar cristiano el rezar o el ir a misa y, en cambio, no cristiano todo el resto de su vida o su trabajo. Y puesto que, como hemos visto, en nuestro trabajo y en nuestra comunicación creativa donde encontramos el sentido para llevar adelante nuestra vida al final, la esquizofrenia se resuelve las más de las veces en el mundo real de lo cristiano. Eso que se pensaba que era específicamente cristiano habrá resultado inoperante y vacío.

El Evangelio no resuelve los problemas lógicamente derivados de todo este asunto. Se limita a afirmar la realidad misteriosa pero indiscutible de que Dios llena todo nuestro ser sin que por eso dejemos de ser nosotros mismos, ni Él de ser Él.

La postura del Evangelio es mucho más fecunda en su aparición misteriosa. Afirma que nada nuestro es extraño a Dios en algún sentido: hasta el pecado. Como nada nuestro, le fue extraño a Jesús. Así comprendemos su reacción furiosa y violenta ante quienes querían limitar a Dios, hacerse sus propietarios a través de la liturgia o a través de la doctrina. No es ninguna exageración ni ninguna moda llamar rebelde a Jesús: forzadamente debe ser así si sabemos comprender su gesto de alejarse de toda institución-opresión, acercándose en cambio a la vida

diaria y simple de los hombres de su tiempo. Cumplió la ley desde su nacimiento a su muerte.

Con toda justicia han percibido esta realidad las hoy llamadas «teologías de la liberación».

Dejando aparte las peculiaridades de los ya muchos autores que trabajan en ese sentido y dejando también aparte si la expresión misma «teología de la liberación» es adecuada o no, debemos aceptar como indiscutible su mensaje fundamental: no existe un cristianismo de despacho, ni una teoría cristiana posible al margen del servicio concreto a la libertad de los hombres.

No vale tampoco decir que el mensaje cristiano se reduce a la consigna del amor universal, y luego dejar «en manos profanas» la solución de los problemas de los hombres.

En cambio, si somos lógicos con el Evangelio habremos de concluir dos cosas:

— La solución concreta de los problemas humanos es ciertamente asunto de la ciencia, la técnica y la política: respecto de ello no hay fórmulas concretas en la Sagrada Escritura.

— Y, complementariamente: sólo embarcándose en el trabajo concreto de la ciencia, la técnica y la política, puede el cristiano encontrar el sentido traído por Jesús a la tierra; por tanto, el único lugar donde podemos encontrar a Cristo es el servicio, el compromiso creativo para que los hombres puedan vivir esperando; por tanto, sólo a partir de ahí tiene sentido celebrar la eucaristía o pensar teológicamente.

Tercero: Esperar, hasta cuándo.

Nos queda un punto, el último, también fundamental, para ser fieles del todo al mensaje de Jesús.

Puede servirnos para apuntarlo el texto mismo del Evangelio de San Mateo citado antes. Sus primeras frases decían: «Cuando este Hombre venga con su esplendor y acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono real y reunirá ante él a todas las naciones».

Se habla ahí de una extraña venida final de Jesús, en plan de juez y señor definitivo. Como si todo hasta entonces fuera provisional, como si su aparición histórica hace veinte siglos no hubiera representado ya algo definitivo.

El problema que en el fondo suscitan esas frases se concreta en el viejo reproche que siempre escucharon y escucharán los cristianos: «está muy bien todo eso de vuestro compromiso; todo eso de que los demás son el lugar donde vive Dios, todo eso de que no se puede amar a Dios sin amar a tu hermano, todo eso de vuestra inclusión en los temas liberadores; pero en el fondo

vosotros no hacéis sino pensar en un utópico más allá, donde os refugiáis en vuestros problemas, y al que remitís la plenitud que necesitamos aquí; por eso no os creemos».

Pues bien. Ante esto hemos de contestar:

— la referencia exclusiva que todo cristiano debe hacer a ese desconocido más allá tiene un valor utópico, escapista, porque significa que sólo en ese más allá se realizará la plenitud de libertad;

— complementariamente, esa referencia encierra el máximo radicalismo revolucionario o el máximo inconformismo, porque el cristiano sabe que nunca puede sentirse satisfecho con las cosas realizadas.

Si ahora volvemos a leer el citado texto de San Mateo, encontraremos justamente estos dos acentos:

— por una parte, el hecho de que hay un «reino» distinto, «definitivo», preparado «desde el principio del mundo», plenitud perfecta y, por tanto, distinto de la realidad que conocemos;

— por otra parte, la seguridad de que nunca habremos hecho bastante, porque a nuestro lado habrá siempre quienes necesitan de nuestro esfuerzo y nuestro amor, sujetos a una necesidad inagotable y, por eso, siempre perfectible.

Si consideramos con cuidado el programa abierto por esta doble orientación, lo encontraremos terriblemente exigente. En este programa, es cierto, se traza con claridad la línea general hacia la liberación: el amor y el compromiso. Sin embargo, quedan al esfuerzo del cristiano problemas tales como los de buscar en cada caso la organización técnica más adecuada para canalizar su voluntad creadora e, igualmente, los derivados de su necesidad de ver cada día más claro, dentro de la paradoja de que su trabajo es y, a la vez, no es lo definitivo.

Por eso debemos completar nuestra explicación de la referencia cristiana al más allá con otras dos observaciones:

— esa referencia tiene valor de negación de todo consuelo escapista, porque supone un acto de fe, es decir, un gesto no basado en la propia seguridad sino en la de otro y, por tanto, sujeto a todas las dudas;

— esa referencia, finalmente, remite al cristiano al terreno del don gratuito, al terreno de lo que se recibe, correspondiendo pero no del todo a su esfuerzo, porque en última instancia la plenitud de la libertad es un don.

Decíamos más arriba (ap. 4.2) que si una persona o un movimiento nos atraen es por el cauce que abren a nuestra necesidad de comunicarnos. Ahora, con la introducción del concepto «gr

cia», esa comunicación queda definitivamente enriquecida o completa. En efecto: nuestra comunicación se sentirá tanto más estimulada cuanto más pueda esperar. Y nunca podrá esperar más que cuando se siente basada en esa plenitud de sentido o de libertad que llamamos Dios. Desde el punto de vista cristiano, Dios es el máximo fundamento de la esperanza, siempre dispuesto a ser participado por nosotros. La esperanza que da sentido a nuestra comunicación llega a su plenitud cuando acepta a Dios: entonces sabe que siempre es posible la gracia, es decir, lo inesperado. Curiosamente, entonces, lo que da sentido a nuestra esperanza es su disposición a aceptar lo absolutamente inesperado. Por eso tal vez la esperanza sea la mayor obra de Dios en nosotros.

Así, cuando en nuestra vida nos encontramos con alguien que, por un lado lucha por dar expresión a su libertad en un trabajo común; y que, por otro, vive en la disponibilidad, es decir, atento a lo inesperado ajeno, entonces nos sentimos fascinados. Hemos encontrado la libertad ajena y el camino para la nuestra, la posibilidad de un amor y un compromiso totales.

Si observamos nuestra experiencia de todos los días hallaremos ejemplos abundantes de todo ello. Por ejemplo: que el amigo nos atrae porque hace posible la comunicación y porque está disponible ante lo que nuestra presencia le va ofreciendo; que el líder y su movimiento nos llenan cuando junto a la fuerza encontramos en ellos actitud de escucha; que rechazamos toda presentación de lo cristiano en la que debamos limitarnos a oír, sin que el «presentante» escuche lo nuestro y amplíe con ello sus puntos de vista.

Ahora bien; plantearse la vida de ese modo, como que nuestra libertad es un don recogido de los demás, es algo tremendamente duro. Mantener esa actitud exige una fuerza, una fe en algo muy hondo. Lo cristiano nos aporta el objeto de esa fe. No nos aporta ningún método específico de análisis para la relación humana: asume toda manifestación cultural afirmando que de por medio anda Dios y de ese modo nos ofrece la última garantía de que nuestro trabajo y nuestra esperanza tienen sentido.

Tal vez sea ésa la mejor explicación de lo específico del compromiso cristiano, lo que en última instancia le distingue de todo humanismo: estar siempre dispuesto a aceptar algo más, sin que esa disposición le excuse de ningún esfuerzo.

No podemos pretender con esta exposición aclarar lo inabarcable. Hemos de quedarnos señalando, en gesto humilde, lo misterioso de cuanto hemos dicho.

Digámoslo con palabras de uno de los modernos teólogos sudamericanos:

«El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente en la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncian sus límites y sus ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre, sino con el advenimiento del reino, que ante todo es un don». (G. Gutiérrez, «Teología de la liberación», Ed. Sigüe 1972, p. 239).

5.3. *Y ahora, la Iglesia*

Si volvemos ahora nuestra mirada a la Iglesia, podremos completar la visión del compromiso del cristiano en la construcción del mundo.

Entre Jesús y la Iglesia se da la misma relación que entre el pasado y el presente. Con ello no pretendemos abrir un foso entre Jesús y la Iglesia, sino todo lo contrario. En el fondo, el pasado es pasado, es decir, objeto de nuestro recuerdo, precisamente porque nos sigue interesando. Lo cual es el mejor modo de seguir vivo y presente.

Ese mismo quiere ser nuestro modo de comprender la relación Jesús-Iglesia, o la realización presente del mensaje histórico de Jesús.

En realidad, por eso mismo no podemos decir ahora nada nuevo. La Iglesia habrá de limitarse a poner en práctica el mensaje de Jesús que hemos comentado en los tres apartados anteriores. Deberá proponérselo como programa de acción y como instancia crítica sobre la cual juzgarse a sí misma.

«Juzgarse a sí misma»: tal vez sea éste el aspecto más llamativo de nuestro sentido actual de la Iglesia. En otros tiempos se comportó en exclusiva la capacidad juzgadora de la Iglesia respecto del mundo. Hoy, en actitud mucho más realista, la Iglesia pretende colaborar con el mundo y juzgarse a sí misma.

No es una actitud de retirada, de encogimiento, aunque más de uno pueda pensarlo así. Ciertamente que el camino hacia esta situación se ha hecho muchas veces a pesar de la Iglesia misma, que resistía a responder adecuadamente a los cambios de los tiempos. Pero hoy, situando en el Vaticano II una fecha simbólica de referencia, la realidad es distinta.

La Iglesia quiere proyectar sobre sí misma el juicio que otras veces hizo sobre el mundo. Sabe que no es tarea fácil. Por esta sencilla razón: la Iglesia no es una estructura aérea, inconcreta, teórica, sino unos hombres concretos que viven en medio de los demás. Cuando estos hombres proyectan sobre sí mismos el potencial de juicio y de acción recibido del Evangelio, entonces forzosamente llaman la atención. Todo el mundo los ve como distintos, como inútilmente exigentes, soñadores utópicos. Y esto es duro.

Sobre todo, porque el mundo sabe que el juicio de la Iglesia sobre sí misma se vuelve de algún modo sobre él. El mundo, consciente o inconscientemente, se siente juzgado en el mismo juicio que los cristianos dictan sobre su compromiso: el mundo no puede admitir el inconformismo cristiano dentro de sí.

Y, según eso, trata por todos los medios de quitarle fuerza. Trata de que los cristianos mismos consideren utópico su programa y se acomoden a los moldes habituales de las filosofías, los humanismos, las ideologías políticas.

Esa protesta sí que puede admitirla el mundo en su seno. Podrá parecer triunfalista nuestra posición, pero honradamente nos parece la única real: el motor del auténtico inconformismo, o de una revolución radical y creadora, tiene que estar más allá de lo racional, más allá del mundo. Lo demás son mitos; mientras que el revolucionario, el auténtico liberador necesita una fe. Por eso el mundo no puede admitir la actitud cristiana; y sí, en cambio, la derivación de lo cristiano a otra cosa.

Lo hemos apuntado hace un momento cuando nos preguntábamos por el punto final de la espera cristiana. Ahora mismo reaparece a propósito del juzgarse a sí misma la Iglesia. Para actuar de ese modo se necesita una garantía que no puede nacer en la investigación humana, en lo conocido. Hace falta que semejante disponibilidad se apoye en algo superior, radicalmente nuevo, superador de todo lo conocido.

A esto se apunta cuando, en expresión de los especialistas, se habla de «reserva escatológica». Es una expresión tal vez demasiado altisonante o extraña para una realidad bien simple: la referencia al Cielo, al Más Allá, a la Ciudad Eterna, al Cristo Total, que todo son símbolos para expresar lo mismo.

Estos símbolos nos vienen a decir (y en ello consiste la reserva escatológica): la Comunidad Final, el Mundo Radicalmente Nuevo, la Libertad Plena, están más allá de esta vida. Pero están. Y por eso son el criterio para juzgar todo lo nuestro; y por eso son el estímulo que como cristianos nos hace seguir buscando a Dios en la construcción de este mundo.

He aquí dos textos significativos a este respecto. Requieren ver en el conjunto de la obra de donde los sacamos, pero todo contexto concuerda con la línea de nuestra exposición.

«El no cristiano llegará siempre, en última instancia a significar la verdadera naturaleza del mundo. Y lo hará así bien con las utopías de una ingenua fe en el progreso, en paraíso dentro del mundo, o bien con un nihilismo trágico en un escepticismo resignado. Esas son las nuevas formas de mito que surgen en nuestros días». (J. B. Metz, «Teología del mundo», Ed. Sígueme, 1971, p. 61).

«El socialismo puede y debe ser científico en los métodos arbitrados para realizarlo (análisis históricos, estrategia táctica, método de organización, planificación, etc.), pero la decisión, por la que yo me convierto en revolucionario, esa 'diferencia' que me lleva a aceptar, si fuera necesario, la muerte para que nazca el socialismo, no puede deducirse ni de una lógica, ni de una dialéctica, ni de una experiencia o de una demostración científica. El punto de partida es una opción, una fe». (R. Garaudy, «Palabra de Hombre», Edición, 1976, p. 8).

Porque ese mecanismo defensivo, tanto por parte del mundo como por la de los cristianos, es una realidad. La Iglesia necesita vivir atenta a lo que se llama «signos de los tiempos».

Los signos de los tiempos son los lugares en que la humanidad grita a sí misma sus preocupaciones, sus intereses. Son momentos o situaciones excepcionales en que se supera todo lo habitual y aparece un camino nuevo. A través de los signos de los tiempos la humanidad se rebela contra toda manipulación y afirma su voluntad de ser libre y creativa.

Pues bien. Ahí es donde la Iglesia debe prestar atención al mundo y reconocer que lo necesita. Por cierto: nunca hasta el Vaticano II había reconocido la Iglesia esta situación, al proclamar la ayuda que el mundo le presta (Cfr. «Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», n. 44).

A la luz de todo lo anterior, podemos comprender el motivo de este cambio. Los tiempos modernos han ayudado a la Iglesia a ser consciente de que no debe servirse a sí misma y a sus propias estructuras. Sino que debe servir a los hombres, haciéndose presente en todas las iniciativas humanas.

Y eso no primariamente porque deba «salvar» a los hombres sino porque debe encontrar a Dios en los hombres.

Final: Dad razón de vuestra esperanza. 1 Ped. 3, 15

Cuando San Pedro escribió lo que hoy llamamos Primera Carta, se dirigía a una comunidad cristiana amplia y extraña. En el encabezamiento habla de «los emigrantes dispersos por el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia». Y por lo que se ve a lo largo de la carta, aquella gente estaba viviendo momentos de prueba: tal vez situaciones de hostilidad por parte del poder político, tal vez perplejidades o angustias propias.

A este grupo de fieles se dirige San Pedro con un mensaje muy sencillo: Dios está con vosotros; haced que se vea.

Dios está con vosotros: porque os ha elegido; os ha hecho nacer de nuevo; os ha entregado la fe, riqueza mayor que el oro; os ha hecho hijos suyos; «antes no erais pueblo, ahora sois Pueblo de Dios».

Por eso todo el mundo debe notarlo: «tapad la boca a la estupidez de los ignorantes y esto como hombres libres, es decir, no usando la libertad como tapadera de la villanía, sino sirviendo a Dios».

Porque sois auténticamente libres «no tengáis miedo ni os asustéis: en lugar de eso, en vuestro corazón reconoced a Cristo como a Señor», el que os posee y os hace libres. Y os hace libres dándoos la capacidad de esperar: de eso debéis dar razón ante los hombres.

Toda la carta está llena de símbolos. Así, se habla de un bautismo no en el sentido de «quitarse una suciedad corporal sino en el compromiso con Dios de una conciencia honrada», de un «vivir por el Espíritu con la vida de Jesús»; de «vuestro adversario el diablo, que ruga como un león»; de Dios como Pastor; de Roma como la nueva Babilonia...».

Tenía que ser así. Los cristianos sentían dentro de sí una libertad para la que no existían palabras adecuadas. Y, por tanto, debía usarse toda una imaginería entre misteriosa y gráfica.

A veinte siglos de distancia, nos equivocaríamos de medio a medio si entendiéramos ese lenguaje de modo literal.

Aquella gente vivía una honradez sencilla, como puede verse a lo largo de toda la carta. Su preocupación era vivir en la alegría y la satisfacción, no caer en libertinajes y vicios; no ser castigados por ladrones, homicidas o hechiceros, ni siquiera «por meterse en asuntos ajenos»; atenderse entre sí «con entusiasmo, no por dinero»; «mostrar consideración a todo el mundo»...

De por medio, desde luego, andaba Dios o el Espíritu o Jesús. Sin que se notase en nada extraordinario o nuevo sino en la máxima —extraordinaria— entrega a una vida simple y repetida.

El mensaje cristiano se centra justamente en eso: los cristianos buscan a Dios al entregarse a su diaria tarea de vivir; le buscan porque El está ya en sus vidas: El les hace capaces de ser ellos mismos, les hace descubrir la esperanza que llevan dentro de sí y les llama en todas las palabras de los hombres y les pide ser fieles a esa búsqueda, porque sólo en esa fidelidad se encuentra el sentido de la vida y de la historia.

* * *

Ese ha querido ser el camino de todo este tema.

Lo hemos abierto con un aviso: todo se centra en los conceptos de libertad, creación, sentido. Mejor dicho, en nuestra experiencia de esos tres conceptos. Y los hemos ido analizando en pasos progresivos, buscando más allá de lo superficial los lugares donde en que podía aparecer la referencia a Dios y a Jesús.

Uno tras otro han ido apareciendo: la pregunta por el sentido de la libertad, la comunicación humana, los temas del amor y compromiso, la razón para esperar y el objeto de la esperanza. Ante la hondura o la totalidad de estos temas se nos ha hecho posible recibir el Mensaje de Jesús.

Y hemos encontrado ese Mensaje perfectamente delineado desde nuestra mirada al Antiguo Testamento. Se configuraba a torno a estas dos palabras: el Exodo y la Alianza. «Exodo» nos hablaba de camino, de búsqueda, de tanteo en la realización de la libertad personal y colectiva. «Alianza» se refería al fundamento de esa búsqueda, es decir, a lo definitivo y presente en la vecindad de Dios. Porque El está en nuestro esfuerzo por buscarle, por eso tiene sentido trabajar y esperar.

Jesús es la garantía visible de esas dos palabras. El nos dice que se puede vivir en la tensión supuesta por el no tener —Exodo— y el tener —Alianza—. Se tratará de una tensión insuperable dentro de otro marco que el de una comunidad, la Iglesia. Y se tratará de un trabajo sólo realizable dentro de esa comunidad.

Tanto que, en sentido amplio o total, podemos afirmar que coinciden ambas tareas: construir el mundo y construir la comunidad de Jesús.

No es otro el sentido de aquella frase, a la vez triunfal y dolorosa, de San Pablo: «Total, que nadie ponga su orgullo en hombres, porque todo es vuestro: Pablo, Apolo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, lo presente y lo por venir, todo es vuestro; pero vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios» (I Cor. 3, 21-23).

Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir una verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y la duda forma parte de ellas, entonces es cuando puede conservarse el pensamiento teológico, al menos su base en forma adecuada. El introducir la duda en la religión constituye un factor de salvación de la misma.

M. HORKHEIMER,

Sociedad en transición: estudios de filosofía social,

Eds. Península, Barcelona 1976, p. 30.