
APORTACIÓN DE LA IGLESIA A UNA SOCIEDAD CIVIL Y DE LA TEOLOGÍA A LA ÉTICA PÚBLICA EN ESPAÑA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal*

Introducción

Una de las mutaciones principales, a las que estamos asistiendo, es la nueva relación entre la sociedad y el Estado. Entre ambas se da un dualismo inevitable¹; pero la acentuación de una u otra gesta una forma distinta de convivencia social y de dinamismo humano. La oscilación va del estatismo a la anarquía, de la apropiación de toda iniciativa por los poderes políticos a la manumisión de los proyectos dejados en manos de las personalidades creadoras, de los grupos sociales, de las minorías de saber o de poder. El final de los gobiernos socialistas en la Europa del Este y del Centro, junto con la crisis del Estado de bienestar, incitan a repensar y a realizar una nueva forma de relación entre estas dos potencias: El Estado y la Sociedad. Parecería que hoy estamos ante el retorno y primacía de la sociedad civil.

A lo largo de las páginas siguientes hablo del advenimiento de la sociedad civil, para referirme al caso español, porque no tengo la impresión de que ella haya sido real en España de forma consciente y estable en períodos largos y pacíficos de nuestra historia. Por ello no puede retornar sino que tiene que advenir primero y consolidarse después.

* Sesión del día 14 de noviembre de 1995.

¹ Cfr. P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat*. Ein unvermeidlicher Dualismus. (Stuttgart 1982).

Supuesta la necesaria recuperación de las tradiciones liberales y democráticas que la impulsan, y supuesta la reconfiguración completa que el proceso constitucional ha supuesto en España, nos preguntamos por el futuro de esa sociedad civil. Mis reflexiones tienen ante los ojos esa tesis tal como ha sido formulada recientemente² y se preguntan, en primer lugar, si tal sociedad civil ya ha advenido y si tiene primacía entre nosotros. Luego, de forma fragmentaria, pregunto cuáles son los fondos o entretelas espirituales de esa sociedad civil, más allá de las instituciones jurídicas, formas políticas y realizaciones económicas, que la constituyen.

La parte central expone lo que podrían ser algunas de las aportaciones específicas de la Iglesia a ese proyecto. Tras diferenciar lo que es la esencia y misión religiosa de la Iglesia, enumero lo que son otras funciones que ella ha cumplido o puede cumplir en una sociedad (función política, moral, social, cultural, estética, escatológica). La Iglesia crea sociedad, realizándose a sí misma como comunidad en la que la persona, Dios y el prójimo son pilares de la comprensión y de la realización humana. Esto es lo que podríamos llamar entraña del reino de Dios que hay que buscar, y desde donde la "añadidura" (Mateo 6,33), que seguirá luego, será cristianamente válida y cívicamente fecunda.

El género literario elegido es el de ofrecer puntos de partida para un coloquio en el que se explicitarán propuestas concretas, y no el de una sistematización rigurosamente científica. Por ello las indicaciones de autores, ideas o libros sólo quieren acompañar la propia voz, y carecen de cualquier otra pretensión. Son acompañamiento; no son fundamento.

I PRIMACIA DE LA SOCIEDAD CIVIL: ¿HECHO REAL U OBJETIVO OBLIGADO?

Hoy estamos ante el siguiente conjunto de hechos fundamentales:

1. El desencanto del Estado del bienestar con un final imprevisible; la liberación respecto del Estado totalitario socialista; la perplejidad

² Cfr. entre otros V. Pérez Díaz. *El retorno de la sociedad civil*. (Madrid: Instituto de Estudios Económicos 1987); Id., *La primacía de la sociedad civil*. (Madrid: Alianza 1993).

frente a una democracia desecada porque no se ha nutrido y forjado como ideal moral para otorgar a la sociedad no sólo reglas de juego sino fundamentos que den confianza y esperanza para vivir humanamente, y no sólo para pervivir cívicamente.

Una sociedad civil que comienza a recuperar sus tradiciones liberales, mientras sigue en parte capturada todavía por el Estado, los partidos y los sindicatos, de forma que no puede o no quiere salir a tierra libre por sí misma, ya que depende de la autorización o del mantenimiento que el Gobierno le otorga.

Unas conciencias y actitudes inveteradas de centralismo, autoritarismo y estatismo, que siguen dejando al Estado y a los órganos oficiales toda la responsabilidad, y donde nadie se arriesga a tomar iniciativas innovadoras.

Una percepción de la dignidad y seguridad personal, referidas y aseguradas por el Estado. El español se siente persona cuando es funcionario del Estado, tiene seguridad cuando pende sólo del Estado y de su legislación, a la que apelamos todos y de la que no nos sentimos responsables nadie. Esta conciencia, estatista y estática, se halla tan anclada en la conciencia de los españoles que está más allá de las clases sociales, de los partidos o de la religión. En esto coinciden personas que divergen en muchos otros órdenes.

2. Los hechos europeos nuevos orientan hacia la primacía de la sociedad civil, como necesidad inevitable. Las conciencias españolas, sin embargo, siguen referidas y confiadas en los poderes centrales y estatales (del gobierno o del partido que esté en el poder) y sólo una transformación originada desde los distintos principios configuradores de la conciencia (cultura, moral, religión) hará cambiar el presente desde dentro. Los cambios, que ahora aparecen vislumbrados sólo en un lejano horizonte, vienen forzados por realidades o situaciones exteriores. La historia de nuestro entorno con la interdependencia social, económica y política en la que estamos, nos impulsa a ir en esa dirección; no la conciencia y maduración nacionales.

Aquí están en juego factores muy profundos derivados de la historia hispánica respecto de los cuales es necesaria una real metamorfosis. Sólo quien otorgue lucidez crítica, información más amplia, confianza en la propia dignidad y posibilidades, sentido de la libertad y responsabilidad, gusto por la misión y el riesgo histórico, voluntad de contemporaneidad y colaboración con otros países a la altura de nuestro tiempo, ayudará a cambiar los hábitos inveterados que animan ahora el comportamiento de los españoles.

3. ¿Qué grupos o minorías hay en España hoy que tengan un proyecto teórico y qué personas están dispuestas a trabajar en esa línea, a la vez que merezcan la confianza, poniendo de manifiesto que no son otra forma camuflada de llegar al poder para instaurar de nuevo un gobierno, en el que los que gobiernan son soberanos con una soberanía no de la gestión y del derecho sino de la omnipotencia, expresada como benevolencia que compadece o como insolencia que desprecia?

La experiencia inmediatamente cercana nos ha preparado el terreno justamente en el sentido contrario, ya que ha destrenzado la sociedad en los grupos autónomos, en las instancias intermedias y en las minorías que pudieran frenar el proceso de concentración de todo el poder en manos del gobierno. El anterior gobierno socialista reclamó programarlo todo exclusivamente desde sus diputados, realizarlo desde sus instituciones y dirigirlo desde sus militantes, excluyendo a los demás o negando legitimidad a los grupos que no eran del partido, aun cuando cumplieran todas las exigencias legales. El objetivo final de esa política era el poder absoluto que aparece cuando se encuentran solos, frente a frente, el Estado todopoderoso y el individuo desvalido. Ahora bien, la libertad real del individuo sólo crece, es defendida y asegurada con la ayuda de los grupos o mediaciones que dan cuerpo social a los ideales.

Conclusión: Yo creo que la primacía de la sociedad civil es entre nosotros todavía un proyecto de futuro antes que un hecho ya real. Hemos vivido dos formas de gobierno que desde laderas ideológicas distintas han tenido una voluntad de centralización absolutizadora. En un caso se trataba de un señuelo mesiánico derivado de la contienda histórica (guerra civil); en el otro caso se trataba del mesianismo de una idea (revolución socialista). En ambos casos se presupone la eficacia automática, que surgiría tras la implantación eficaz del modelo. En uno y otro caso se contaba con una cierta ilusión mecanicista según la cual las cosas funcionarían, sin que las conciencias y las instituciones tuvieran que ejercer la iniciativa, impulso y riesgo, aceleradores o frenadores. A lo que se invitó fue a la obediencia: en un caso del jefe y en otro de la revolución. En España, todo esfuerzo individual, de grupos o de sociedad tiene que contar con esta actitud determinante de las masas, cuya baja cultura, carencia de iniciativa y riesgo no son los mejores colaboradores de una real sociedad civil realmente dinámica y creadora. Valorar la proporción entre las nuevas minorías junto con el influjo europeo por un lado y por otro la vieja herencia hispánica es la primera tarea que tenemos ante nosotros.

II. LA SOCIEDAD CIVIL COMO CONJUNTO DE INSTITUCIONES Y SERVICIOS, DE VALORES E ILUSIONES, DE CERTEZAS Y MEMORIAS, QUE FUNDAN UNA ILUSIÓN NACIONAL

1. Las instituciones

¿Qué se pide de ellas y cuándo construyen realmente la sociedad?

- a) Cuando hay proporcionalidad entre medios y fines.
- b) Cuando están organizadas con una real modernidad instrumental a la vez que con una ilusión personal, que las acerca a los grupos humanos a los que sirven y a los que se sienten cercanas, y cuando ellos a su vez se sienten reflejados en ellas, otorgándoles dignidad y confianza.
- c) Cuando se articulan con una autonomía propia y determinada por el fin social que persiguen y no son doblegadas o domesticadas en su funcionamiento al servicio del poder que las controla, haciendo de ellas instrumento de propagación de la propia ideología, medio para el afianzamiento indefinido en el poder o instrumento para ganar las elecciones. Esto se puede hacer de forma burda o mediante nombramientos sucesivos que las dejan sin real substancia y autonomía de funcionamiento, para terminar siendo convertidas en órganos del partido en el poder. La sociedad es entonces engullida por el Estado y el Estado a su vez es engullido por el gobierno respectivo.

2. Valores e ilusiones

- a) La conducta humana es constitutivamente moral. No es mera respuesta a los agentes exteriores. Es respuesta del sujeto a lo que le adviene, pero es sobre todo elección del sujeto con la que se previene. El hombre, individual y colectivamente, es interrogación, cuestionamiento, interpretación, proyecto. Al ser pregunta y respuesta es responsabilidad. Tiene que hacerse con el mundo, consigo mismo y con la situación histórica. La situación y el futuro próximo, la realidad personal y el futuro absoluto, el prójimo presente a la vez que el pasado del que provenimos y el futuro al que nos debemos, nos obligan a pensar una

forma de existencia fundada y responsable. Esas convicciones de fondo, a la luz de las cuales se orienta el hombre en las cuestiones últimas y penúltimas, en los momentos de evidencia y en los momentos azarosos, son las que dan el tono vital de una sociedad.

b) Nuestra situación espiritual en España se caracteriza por un desencanto global, tras varios decenios acumulando ensueños de libertad, democracia, modernidad y dignidad nacional ante el mundo. Han perdido respeto y consistencia los *valores nacionales* (por culpa de un nacionalismo obsoleto en unos casos y violento en otros; por una concentración regional en unos y por un individualismo anarquizante en otros) y los *valores morales* unidos a un proyecto utópico-socialista de solidaridad en la libertad y la igualdad. Los *valores religiosos*, que salieron airosos de la colaboración con el viejo régimen político, no han encontrado plenamente un camino claro y eficaz de colaboración en libertad con las nuevas generaciones y se encuentran ante retos derivados de los problemas que llevan consigo las nuevas posibilidades y límites de la biología, de la demografía y de la comprensión exclusivamente mundanal de la existencia. No preguntamos ahora por los culpables o responsables en cada ladera, pero un hecho parece claro y de profunda gravedad para la fe del futuro: las viejas derechas españolas se sintieron abandonadas o traicionadas por la Iglesia en el momento de peligro, mientras las nuevas izquierdas no se han sentido acompañadas por ella, ni en sus proyectos sociales colectivos ni en su destino personal de cristianos arriesgados en la nueva política. Por ello se abre una nueva fase de reconciliación de los distintos grupos entre sí y con la Iglesia, más allá y más acá de la legítima diversidad política. Estamos ante una nueva forma de colaboración de la iglesia con la sociedad civil, estructurada en partidos políticos, pero que se articula, orienta y realiza a través de otras muchas formas de asociación, expresión y dignificación que exceden lo político explícito relativizándolo.

3. Certezas y memorias

a) Quizá la característica más profunda de la situación espiritual de España es la pérdida de las viejas certidumbres y el no alumbramiento de otras nuevas equivalentes. Hay ideas científicas, logros sociales y políticos tras los cuales ya no hay vuelta posible atrás tales, como la Ilustración, los movimientos sociales, y la racionalidad política. Pero, ¿qué sistema de creencias ha acompañado a las nuevas ideas para que otorguen confianza a la vida y ésta sea vivible como proyecto y gozosa como hecho, sin temores de fondo y sin trivializaciones demoleadoras?

b) Las ideas y creencias dominantes del universo católico en parte se derrumbaron junto con el fin del franquismo y en parte han sido decidida y decisivamente desalojadas por cierta cultura socialista, que intentó ofrecer una alternativa de sentido y que ve en la cultura derivada de la fe un enemigo real y peligroso. Aquella nacida al calor de la gran ilusión socialista ha caído luego en el nihilismo resultante y en una posmodernidad para la cual no hay ser, verdad y bien previos al sujeto ya que éste los tendría que constituir exclusivamente desde su libertad. Nietzsche anticipó con una sobrecogedora lucidez la conexión de las palabras fundantes: Dios, verdad, libertad, bien. Anticipó también el necesario derrumbamiento de estas, una vez que fuera puesta en cuestión la realidad de Dios, bien declarando su inexistencia efectiva en la conciencia de los hombres o bien decretando su muerte. Las formas políticas surgidas al calor de la revolución francesa han sido expresiones secularizadas de los ideales cristianos. Nietzsche le acusa a Comte, lo veremos después, de haber supercristianizado al cristianismo, sin percatarse de que una vez sustraído el fundamento no se podría sustentar el edificio. Un ejemplo concreto es la desaparición del término «fraternidad» por el de «solidaridad» en la terna revolucionaria. Evidentemente si deja de haber un Padre común, falta el último fundamento para la fraternidad universal.

c) El marxismo todavía tenía dentro de sí una sustancia moral y utópica. Desaparecido éste del horizonte mundial como proyecto ético para la sociedad nos quedamos ante la necesidad de regirla, por dentro y por fuera, con otras tradiciones de sentido, salvación y comunidad. Con ello estamos ante la tarea de recuperar la tradición ilustrada, liberal y democrática, discerniendo en qué medida ella estaba todavía animada o sustentada por convicciones, implícitas o explícitas, derivadas de la concepción cristiana de la persona y de la sociedad. Hoy estamos obligados a pensar su consistencia y perduración al margen de ese fundamento, si es que ello es posible, y a buscar las formas de pensamiento y convivencia, que permitan la afirmación de la persona y el progreso de la sociedad, desde los recursos y resortes que ella engendra. Ya no hay sistemas, poderes, religiones que sean la respuesta previamente dada a la sociedad en cuanto tal y colectivamente aceptada por los individuos y grupos.

d) Los grupos liberales, que ahora se encuentran reafirmados y confirmados en su pretensión anterior, sin embargo tienen que preguntarse en qué medida se han identificado a sí mismos por contradistinción con los socialismos anteriores, en qué medida son capaces de integrar en su proyecto las reales verdades de aquel, cómo han acogido lo que son pretensiones de ultimidad en la vida humana junto a las necesidades inmediatas, y cómo integran la dimensión trascendente y comunitaria del hombre, socialmente ejercitada, que es

un elemento esencial de su identidad. La Ilustración, con sus inmensos logros, tiene que responder a la secularización de la conciencia contemporánea (de conciencia digo, no solo de hechos sociales o de signos e instituciones eclesiales) y enjuiciar desde ella el fundamentalismo. Este no es sólo un síntoma del mundo islámico, premoderno y subdesarrollado, políticamente medieval y socialmente injusto. El fundamentalismo es una reacción que encontramos también en las sociedades desarrolladas y, de manera especial, en las que van a la cabeza. Justamente cuando el hombre tenga todo, será cuestión suprema saber quién le tiene a él y para quién o para qué tiene él algo. La cuestión religiosa no surge primordialmente en la necesidad temporal o de la necesidad física inmediata, sino de la última pregunta personal por el sentido de todo, comenzando por el propio sujeto, que se hace más lacerante cuando todas las preguntas funcionales cotidianas han sido respondidas por la ciencia o la técnica. Está en juego entonces saber si estamos ante una última dignidad o una última insignificancia del hombre en el mundo.

4. Ilusión entre apogeo y decadencia

a) España como unidad social e histórica ha vivido una sensación de apogeo al haber llevado a cabo una modernización política, cultural y económica innegable. Todo fue ilusionador cuando se trataba de salir de un túnel arcaico y violento, con las correspondientes formas, instituciones y símbolos. Todo eso fue preparado en el decenio 1960-1970, formalmente constituido en el decenio 1970-1980, y políticamente llevado a la práctica en el decenio 1980-1990. Ese período histórico está concluído. Fue una gesta gloriosa y más ennoblecedora porque fue de concordia civil frente a una anterior guerra incivil. La humillación, que ésta dejó, ha sido sucedida por la alegría de una madurez, reconciliación y capacidad, que nos dignifica a todos los españoles.

b) ¿Hemos pasado de una conciencia de apogeo a una conciencia de decadencia? Una época es decadente cuanto se da ausencia: de objetivos claros; de ilusión y voluntad por lograrlos; de medios eficaces y de decisiones proporcionadas; de figuras ejemplares que muestren posibles los ideales, dando talla de humanidad e infundiendo aliento a las demás minorías realmente contemporáneas y decididas a ofrecer, en libertad, a la conciencia pública un proyecto realista, significativo y dignificador por su carácter trascendente, a la vez que ellas comienzan a realizarlo en sí mismas con ejemplaridad.

III. LA APORTACIÓN ESPECÍFICA DE LA IGLESIA A UNA SOCIEDAD CIVIL

1. La Iglesia no es una sociedad alternativa a la comunidad de los hombres. No es un doble de la realidad natural, constituida por necesidades y posibilidades, deberes y esperanzas que le nacen al hombre del hecho mismo de existir en el mundo, en su relación con la naturaleza, el prójimo individual y el conjunto de los hombres. La Iglesia es el fruto histórico de la predicación de Jesús sobre el advenimiento del Reino de Dios, a la vez que de la resurrección de Jesús por Dios, constituyéndole presencia santificadora en medio de los que acogieron su palabra y su Espíritu. La Iglesia en todo su ser y obrar remite a Jesús como Jesús remite a Dios. Y Dios no es una realidad intramundana, aunque sea entraña del ser y del hombre. Lo que la Iglesia por tanto aporte al mundo resulta de su aportación a la entraña del ser humano y de la comunidad humana, de la memoria humana y de la esperanza humana. Todo lo que la Iglesia pueda aportar a la sociedad y a la historia es resultante de la realización obediente, fiel y humilde del encargo que ha recibido de Dios en Cristo, que es *su origen cronológico*, como fundador y fundamento; pero sobre todo al que reconoce como *su arché* de consistencia, realidad y futuro³. La Iglesia es *comunidad de Jesús*, en cuanto figura histórica de la que deriva y a la que tiene que reflejar, pero ella es sobre todo el *cuerpo del Encarnado*. Su valor y su límite no derivan primordialmente del orden de la eficacia sino del sentido, no tanto de la acción o ejemplaridad propia cuanto de la transparencia con que remite a aquel desde el que viene. Su fecundidad es directamente proporcional a la capacidad de significar, inmediatizar y hacer inolvidable a Cristo. Su fecundidad para la vida humana es derivada de la fecundidad de Cristo; lo mismo que la fecundidad de Cristo es derivada de la fecundidad de Dios. Una Iglesia es humanamente fecunda cuando por el escándalo o por la fascinación que provoca remite y confronta a los hombres con la realidad de Dios, revelada en la faz crucificada y glorificada de Cristo.

2. La Iglesia puede comprenderse a sí misma desde la memoria, el mensaje y persona de Jesús o desde la acción permanente del Espíritu y los sacramentos que alberga en su seno como potencia de salvación para todo el que

³ Frente a Lessing que lo comprendía como "facticidad particular" y a Kant que lo valoraba en cuanto exponente de una "moralidad universalizable", Schelling formulará su definición clásica: «Cristo no es el maestro como se acostumbra a decir; Cristo no es el fundador; Cristo es en persona el *contenido* del cristianismo». *Philosophie der Offenbarung 2ª parte, libro III*. Cf Schellings Werke XIV,35.

cree, griego o bárbaro, en orden a pasar de una forma de fe a otra forma de fe (Esta es la definición que San Pablo da del evangelio: Romanos 1,16-17; Cfr. 15,15-17; Lumen Gentium 1,1) Puede comprenderse por tanto vertical, misiva y normativamente a la luz del envío por Dios y en obediencia a Dios; pero debe comprenderse también horizontal, genética y servicialmente desde las esperanzas y necesidades de los hombres⁴. El evangelio es para la vida del mundo⁵; suscitó esperanzas y acogió esperanzas. Pocos movimientos en la historia humana han desencadenado tanta consolación y tanta afirmación del hombre, desde la invocación al *Cristo médico*⁶ en los evangelios a partir de las propias enfermedades, hasta la invocación al *Cristo Kyrios*, Señor engrandecedor y liberador frente a otras soberanías y esclavitudes⁷. Ha respondido a necesidades reales manifiestas a la vez que ha desencadenado unas esperanzas mucho más profundas, antes no sentidas, o columbradas sólo oscuramente, explicitándolas teóricamente y dándoles cauce históricamente. Y a la vez ha alumbrado el anhelo del Misterio, de lo totalmente otro, que el hombre solo conoce cuando lo ha amado y sólo lo ama cuando alguien se lo ha mostrado real⁸.

3. La Iglesia tiene la grandeza y la debilidad de esos dos órdenes de realidad, a los que se debe con igual fuerza. Por un lado la revelación de Dios en Cristo, desveladora, sanadora y santificadora de la vida humana; y por otro la esperanza del hombre que tiene necesidades, miedos, esperanzas y sobre todo una capacidad insospechada de ensanchamiento hacia el Absoluto. Sólo en un atenuamiento audiente y obediente a Dios, el Señor, no dominable ni definible, gracia y no eficacia, santidad y no mundanidad, es la iglesia, colaboradora fecunda de la vida y de la sociedad. Pero también, sólo en un atenuamiento auditivo y perceptivo de la esperanza de los hombres descubre los senos más profundos del evangelio de Dios. El Espíritu Santo le habla: *desde el afuera* de la historia pretérita (fijada en los evangelios) y *desde el adentro* de la propia experiencia en contacto con las realidades sagradas santificantes y *desde el exterior* del mundo

⁴ *Gaudium et Spes* 1,1.

⁵ Juan 6, 48-51.

⁶ Cfr. M. Gesteira, «*Christus medicus*». *Jesús ante el problema del mal*, en *Revista de Teología* (1991) 253-300.

⁷ 1 Corintios 8,6; 12,3; Romanos 10,9. Cfr. La obra que en su día explicitó de manera, históricamente tan significativa, esta soberanía de Cristo sobre todos los poderes del mundo, publicada en el apogeo del nacionalsocialismo: R. Guardini, *El Señor*. I-II (München 1937 - Madrid 1958).

⁸ «Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit non cognoscet. Quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis». San Ambrosio, *De Incarnatione Verbi* 1. Cfr. *Obras Completas* (Madrid 1952) BAC 1, 692; Cfr. M. Horkheimer, *A la búsqueda de sentido* (Salamanca 1976) 65-124.

y de los hombres⁹. Porque no todos los que aparecen como hijos de la Iglesia son hijos de Dios y no todos los que no aparecen como hijos de la Iglesia no son hijos de Dios¹⁰. Y Dios puede profetizar para ella desde los animales y colaborar con ella por medio de sus enemigos¹¹, tanto por medio de los que le fecundan su vida con la adhesión como por medio de los que le niegan legitimidad y cuestionan su verdad. La teología contemporánea tiene en Blondel y Newman, en Rahner y Balthasar, en Congar y Lubac sus verdaderos padres. Pero sin Feurbach, Marx, Nietzsche y Freud no sería quien es hoy, no habría limpiado sus inmundicias ni habría descubierto lo que es la última y divina originalidad del cristianismo, justamente adivinada por negación en unos casos y por contraste en otros.

4. Esta tensión entre la fiel audición de Dios y la fiel atención al hombre hace que la Iglesia esté tentada permanentemente por los integristas: los de naturaleza teológica (sólo Dios, sólo su Gloria, sólo la vida eterna; sólo el evangelio) o los de naturaleza antropológica (sólo el hombre como centro, la autonomía como suprema ley y la libertad como absoluto). Esto explica también que su actuación oscile entre la acción ilustrativa, racional, cultural o profética por un lado y por otro la acción curativa, misericordiosa, reconstructora de un hombre y de una sociedad, que tienen grandes ideales teóricos, pero que sufren bajo enfermedades, decadencias y desesperanzas.

El hecho de que la Iglesia se dirija al hombre en cuanto hombre más allá de su cualificación humana, de su profesión, de su estatuto social o de su nivel de promoción histórica, viéndole primordialmente como creatura, hijo de Dios, miembro del cuerpo de Cristo y pecador que necesita redención, lleva consigo el

⁹ «Omne verum a quocumque dicatur est a Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam facientem vet sicut a largiente aliquod habituale donum naturae superadditum. Ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem». Santo Tomás *Summa Theologica* I-II q 109 a 1 et 2.

¹⁰ Desde San Agustín se ha unido a la vez que se ha diferenciado la paternidad de Dios y la maternidad de la Iglesia; a la vez que se ha unido y diferenciado la pertenencia externa y visible a la Iglesia con la unión interna y vivificante al cuerpo de Cristo. Se puede por ello ser del *corpus Ecclesiae* y no ser del *corpus Christi* a pesar de que la Iglesia se defina justamente como Cuerpo de Cristo. «Potest enim esse visibilis forma palmitis etiam praeter vitem, sed invisibilis vita radicis haberi non potest nisi in vite» (Sermo 71,19,32).

¹¹ Balaam en un sentido (Números 22 24) y Ciro en otro (Isaías 44,28; 45,1) son los instrumentos de quienes Dios se sirve para realizar sus designios de salvación, “beneficiendo” o “redimiendo” a su pueblo.

que su acción esté casi siempre desequilibrada, se quede en generalizaciones, exija una acomodación de cada hombre a la fe común y a la Iglesia común, más allá de la propia "estatura intelectual" profesional o moral de cada uno. La Iglesia prolonga en imperativo lo que fue el comportamiento de Cristo, el que existiendo en forma de Dios tomó la forma mortal de hombre, murió la muerte de los esclavos y compartió nuestro destino de pecadores; por eso obliga a los ilustrados a solidarizarse con la ignorancia de los ignorantes, sin despreciarlos, y obliga a los fuertes a llevar las debilidades de los débiles, anteponiendo la caridad servicial a la obsesión crítica porque sólo así se cumple la suprema ley de Cristo que es el amor¹².

Los destinatarios efectivos del evangelio son solo los «pobres»¹³, en el sentido específico del Evangelio: los que tienen la vida abierta hacia posibilidades no sospechadas o dominadas; los que se dejan enseñar y ensanchar; los que cuentan con Dios o aceptan que Dios cuente con ellos; los desvalidos, marginados, enfermos, indigentes, pecadores. Las bienaventuranzas supremas son para los niños¹⁴. Niñez que no tiene nada que ver con edad, cultura, posesión o riqueza sino con aquella instalación en la realidad determinada por la inocencia absoluta, la esperanza absoluta y la filiación absoluta respecto del Absoluto acogido como Padre (Abba)¹⁵. Por todo esto, la Iglesia estará casi siempre en desproporción, distonía, e incluso en lejanía con lo que una sociedad y un hombre, atezados por la prisa y la eficacia, la dominación y el tiempo reclaman de ella. Sin embargo, hay que distinguir de esta diferencia objetiva respecto del «mundo» lo que son una distonía y desproporción culpables, fruto de la insensibilidad, del desamor o de la incapacidad de la Iglesia para comunicarse con los hombres, y del consiguiente desconocimiento de sus esperanzas. Pero hay otra distancia en la Iglesia respecto del tiempo o de los hombres, que es fruto del acercamiento a lo único necesario, al Dios que está por delante, es nuestro Futuro absoluto, y al que aguardamos, haciendo vacíos y mostrando distancias respecto de todo lo presente y de todo lo construible por el hombre. Esta distancia es significada y realizada por el talante ascético y la vocación monástica.

5. La gran dificultad de la Iglesia es aceptarse a sí misma así, atendida a su específica verdad crística, renunciando a la eficacia que se espera de

¹² Cfr. Filipenses 2,6-11; Romanos 15,1 3,14; 1 Corintios 8,11; Romanos 15,7; Gálatas 6,2.

¹³ Mateo 11,5; Lucas 7,22.

¹⁴ Cfr. H. Urs von Balthasar, *Si no os hacéis como niños* (Barcelona, 1990).

¹⁵ Cfr. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1973) 182-186; ("Volver a hacerse niños" significa aprender de nuevo a decir Abba: Mateo 18,4); 265-266.

ella desde criterios o proyectos meramente intramundanos. Ella tiene que repetir siempre ante cada hombre los que San Pedro dijo al tullido, puesto delante del templo (Hechos 3,6): «No tengo oro ni plata; lo que tengo eso te doy: En nombre de Jesucristo Nazareno anda». Rechazada o negada a lo largo del tiempo, la Iglesia ha intentado legitimarse a sí misma ante la sociedad civil por su colaboración a las creaciones que ésta valora y con las que otorga ciudadanía o dignidad moral a quienes las sirven. Por un lado es deber de la Iglesia acreditar la verdad con la vida: («para que viendo vuestras buenas obras, los hombres glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos»: Mateo 5,16), pero eso mismo es su tentación: suplantar a la sociedad en su orden propio, constituyéndose en una alternativa institucional para resolver los problemas de este mundo.

La Iglesia ha ido cumpliendo sucesivamente una función: social, moral, política, estética. Ha servido a la beneficencia, a la agricultura, a la cultura, a la educación moral, a la creación de la conciencia nacional o regional, a la defensa de las minorías étnicas y de las lenguas minoritarias. El proceso de constitución de las nacionalidades en la era moderna, y sobre todo de los romanticismos y nacionalismos del siglo XIX, la obligaron a “nacionalizarse” hasta el extremo de convertirse en el órgano de legitimación religiosa de los proyectos nacionales.

Esta reducción funcional ha sido una tentación o coacción permanente: Cristo ha sido utilizado como soporte legitimador, simbolizador, corporeizador de todos los grandes movimientos modernos: revolución francesa, ilustración, socialismo, marxismo, liberalismo burgués¹⁶. Y en correspondencia se esperó que la Iglesia adoptase la forma equivalente, adaptándose a la cultura y política dominantes. Se intentó que la Iglesia fuese una realidad integrada, una función derivada y un servicio público en la medida en que era necesitada. Ello implicaba una especie de secularización interna de su misión propia. Descubrir el camino verdadero entre el plegamiento funcional y el martirio testimonial fue y será siempre un difícil discernimiento y una angustiosa decisión.

6. La Iglesia sabe que tiene que proferir una palabra y un signo, creando una comunidad de *concordia* (desde el corazón de Dios), de *colaboración* (entre los creyentes y los no creyentes) y de *contraste* (entre la novedad del

¹⁶ Cfr. B. Sesboüe, *Jésus Christ à l'image des hommes*. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Eglise et dans la société (Paris 1978); F. P. Bowman, *Le Christ romantique* (Genève 1973); W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1985); D. Menozzi, *Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la révolution* (Paris 1983).

Espíritu Santo y el pecado del hombre)¹⁷. Sus funciones en el mundo podríamos designarlas con cuatro “ces”:

a) *Función creadora* o innovadora a partir de la realidad específica que lleva en su seno, como lugar donde la encarnación de Dios sigue entera e integradora. Con Jesucristo ha entrado en el mundo un principio nuevo de existencia, que otorga al ser humano un contenido, unas posibilidades personales y un fin nuevos. Esa novedad consiste en la persona de Jesús, hombre nuevo que desvela la vocación última del viejo hombre (o del primer Adán)¹⁸. Él es revelación y oferta del amor de Dios, acogimiento y victoria de la muerte, perdón de los pecados desde una condescendencia misericordiosa de Dios. Con su vida, muerte y resurrección Cristo ha revelado a Dios como Amor creador y Amor Compadeciente, Amor Victorioso y Amor definitivo del hombre. La comunión con Dios y el amor de Dios fundan la salvación del hombre, que no es otra cosa que la participación en la vida divina. Ese hombre, así rescatado a la angustia que engendra la finitud y a la conciencia de culpa subsiguiente al pecado, es libre y cualificado para amar a su prójimo con un amor, que no es concupiscencia apropiativa sino generosidad servicial. Esta es la innovación objetiva del cristianismo, para un hombre que está todavía bajo las leyes del mundo antiguo, del universo natural y de la sociedad general. La lucha entre la real novedad que tenemos en Cristo y la perduración del viejo orden constituye la médula de la existencia cristiana. Los santos, en cuanto realización de ese modelo crístico o escatológico (anticipación del futuro que Jesús nos mostró en este mundo) son los mejores exponentes de la innovación antropológica del cristianismo.

b) *Función cariñosa o acariciadora* de las realidades que surgen en el corazón del mundo respecto de las cuales tiene misión de discernirlas, apoyarlas y quedarse con las buenas¹⁹. Y cuando digo caricia digo, compañía y acompañamiento, acogida, impulso y colaboración.

c) *Función crítica* de aquellas acciones o instituciones que, medidas a la luz del Evangelio que nos revela la verdad del hombre y la verdad de

¹⁷ G. Lohfinck, *La Iglesia que Jesús quería*. (Bilbao 1986) 134-144 (La Iglesia como sociedad de contraste); 169-176 (La sociedad de contraste de Dios).

¹⁸ Cfr. W. Pannenberg, *Fundamento cristológico de una antropología cristiana*: Concilium 86 (1 973) 398-416; L. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Estella 1993) 70-79 (Cristología y antropología).

¹⁹ 1Te 5,21: «Probadlo todo y quedaos con lo bueno»; Fil 4,8: «Atended a cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza; a eso estad atentos».

Dios, aparecen como negadoras o amenazadoras de lo humano. Pero esta función crítica debe realizarse desde el realismo de la historia y del hombre pecador, sin sucumbir a los fantasmas de las utopías absolutas esclavizadoras del hombre, teniendo en cuenta los límites de lo humano, la pesadumbre del vivir y el cansancio de los sujetos. Crítica que sólo es legítima y creíble cuando va acompañada del arriesgo por parte de quien también asume riesgos y por ello sabe de fracasos y de límites; crítica que, por tanto, nada tiene que ver con la distancia e insolencia de quien enjuicia o exhorta erguido desde fuera del peligro.

d) *Función cáustica* (=quemar) que ejerce con el análisis teórico y la denuncia práctica, dejándose martirizar para acreditarla, si fuese necesario. Análisis y denuncia de aquellas formas de vida, pensamiento o acción que niegan directamente a Dios o al hombre, frente a las cuales el cristiano individualmente y la Iglesia colectivamente sólo pueden tener un no, y en cuyo rechazo tienen que arriesgar incluso la existencia. El martirio, en la inmensa gama de sus formas reales y más especialmente las que minoran el vivir que las que adelantan el morir, es una posibilidad con la que el cristiano tiene que contar. Cuando utilizo la palabra "cáustica", es decir la acción que quema o destruye, cualquier lector estará pensando en los métodos de la Inquisición que tomó en toda seriedad lo de quemar a los sujetos. Evidentemente, nada más lejos de mi pensamiento. La gran innovación de la conciencia cristiana en la era moderna consiste en reconocer que los métodos son tan sagrados como los contenidos y que la verdad de Dios no se impone a la libertad del hombre. Por ello también los métodos tienen que ser discernidos a la luz del evangelio ya que hoy estos se convierten en el filtro de selección o en el medio de imposición de los contenidos.

La libertad del hombre en todas sus expresiones es ya tan sagrada para la Iglesia como la revelación de Dios. El Vaticano II ha sido en este orden absolutamente explícito²⁰. Y Juan Pablo II ha repetido desde su primera encíclica que "el hombre es el camino de la Iglesia"²¹. El respeto del hombre y el respeto de Dios van inseparablemente unidos para la Iglesia. El derecho de Dios y el derecho del hombre son los dos campos que convierten a la vida cristiana y a la Iglesia dentro de la historia en un espacio dramático. El Apocalipsis vuelve a ser un texto transparente al exponer lo que es el choque entre la soberanía de Dios inserto en el mundo y un mundo que reclama soberanía absoluta sobre todo lo real, fuere humano o divino²².

²⁰ Cfr. Vaticano II. *Decreto "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa* (7 de diciembre de 1965).

²¹ Cfr. "*Redemptor hominis*" (4 de marzo de 1979); "*Veritatis Splendor*" (6 de agosto de 1993); "*Evangelium Vitae*" (1995).

²² Cfr. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática* 4. *La acción*. (Madrid 1995) 17-66.

La acentuación o primacía de cada una de estas funciones o el equilibrio con que se ejercitan las cuatro es una difícil tarea impuesta al discernimiento histórico de los cristianos.

V. APORTACIONES CONCRETAS EN NUESTRO CONTEXTO HISPÁNICO

El cristianismo pretende hacer las siguientes aportaciones fundamentales a la vida humana: en el orden de la verdad (sentido y origen de la realidad a la luz de la idea de creación amorosa); en el orden de la comprensión de la historia (determinada por el hecho de la encarnación de Dios en ella a la vez que por la idea del pecado del hombre); en el orden del comportamiento moral (la existencia como misión con la responsabilidad que de ella deriva a la vez que la propuesta de fines y deberes); en el orden de la convivencia (comprensión del otro como prójimo y hermano a la luz de la paternidad del Dios único con la consiguiente comprensión de la socialidad en comunidad solidaria); en el orden del último sentido de la vida humana (oferta de salvación escatológica, idea de libertad y juicio, como forma de dignificación divina de las acciones humanas, tomándolas en serio y no dejándolas abandonadas a sí mismas, sin que merecieran aprecio definitivo a nadie).

Ese triple mensaje de sentido, de salvación y de comunidad, que toda religión sería quiere ofrecer al hombre, el cristianismo lo propone, funda y explicita a la luz de la persona histórica de Jesús de Nazaret, comprendido como Hijo encarnado de Dios y salvador del mundo, como aquel a cuya imagen está creado todo y es consumidor de la historia, en cuanto consumidor de las promesas divinas y de las esperanzas humanas²³. En la entraña de esa historia personal se descubre el sentido de la realidad y, por ello, desde la antropología ascendemos a descifrar el sentido de Dios mismo (teología) y del ser (metafísica).

El problema, sin embargo, no es lo que el cristianismo, y en nuestro caso la Iglesia católica pueda ofrecer, sino lo que la conciencia y la sociedad española de hecho más objetivamente necesitan o cuya carencia más subjetivamente

²³ Cf. J. Guillet, *La promesse accomplie. Jésus Christ Omega*, en: *Recherches de Science Religieuse* 2 (1996) 177-190.

sientan. *La Iglesia hace su oferta desde el evangelio de Jesús*, diciendo lo que éste considera constitución real y destinación divina de la vida humana, sea ésta descubierta y aceptada o permanezca ignota y rechazada. *A la vez organiza su acción a la luz de la demanda*: primero de lo que sus fieles en cuanto ciudadanos consideran más necesario y luego de lo que todos los demás miembros de la comunidad nacional reclaman como urgente.

Cuando en una sociedad se debilitan los ideales, se pierde la convicción de la dimensión moral de la existencia y de esta forma se tambalean los fundamentos, ¿qué puede aportar el hombre creyente? Desde su propia condición de creyente debe colaborar a una reconstrucción del sujeto, cuya dignidad máxima deriva de su condición de hijo de Dios; debe proponer una visión de la vida humana como misión y del prójimo como hermano, del cual se es responsable, y que es sacramento de nuestro encuentro con Dios. A esta luz a mí me parece que la aportación más sagrada y urgente, que la Iglesia puede y debe ofrecer a la sociedad española hoy, es la siguiente:

- a) Fortalecimiento de la vida personal (Razones para ser).
- b) Fortalecimiento del orden moral (Razones para hacer).
- c) Fortalecimiento de la realización comunitaria (Razones para convivir).

La segunda mitad del siglo XIX trae consigo una conmoción de los fundamentos tradicionales de la existencia en Occidente que sólo se ha desvelado en su radicalidad tras las guerras mundiales, la caída de los regímenes socialistas y la aparición de la pos-modernidad²⁴, el «advenimiento del nihilismo», profetizado por Nietzsche, ha llegado a su extremo punto con la desaparición de Dios, de la verdad y de los órdenes objetivamente normativos del horizonte público, que fueran para el hombre referencia previa al poder y soberana frente a diversas arbitrariedades. A la voluntad de verdad y de bien ha sucedido la voluntad de poder, por la implantación de una libertad que ya no hunde sus raíces en la verdad y en el amor. La persona, la acción y la comunidad han perdido sus anteriores fundamentos. El cristianismo propone en este horizonte una realización y una fundamentación de ellas. Que lo haga conforme a su verdad objetiva a la vez que en diálogo y a la altura de la conciencia histórica es su gran tarea y su gran reto.

²⁴ Cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (México 1980); Id., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (Madrid 1993).

1. Fortalecimiento de la vida personal

El cristianismo es una religión que parte de tres verdades fundamentales: creación, encarnación, consumación progresiva de la historia en libertad.

a) *El hombre*. Blumenberg en su obra clásica hizo esta afirmación sorprendente: La encarnación de Dios en Cristo implica un «fortalecimiento infinito de la autoestima humana»²⁵. La encarnación es el punto cumbre de un movimiento divino hacia el hombre que incluye: suscitación personal, nombre personal, envío personal, diálogo personal. La Biblia designa a todo esto con una palabra: *alianza* entre Dios y el hombre, al que llamándole por su nombre propio le constituye en un tú, le otorga una misión y le convierte así en persona. No es extraño que la noción filosófica de persona históricamente sea un resultado de la indagación en la realidad de Dios, a la luz de la relación que ha instaurado con el hombre, tal como ésta es narrada por la tradición judeocristiana. Una religión en la que Dios de tal manera afirma al hombre que asume su naturaleza y su destino, hasta ser con él desde dentro de su historia de finitud, pecado y violencia, afirma y dignifica absolutamente al hombre. Cualquier crítica que desde ella se haga a situaciones concretas o hechos particulares de los humanos en manera ninguna significará una negación o sospecha fundamental contra el hombre.

La encarnación no es sólo un percance que le aconteció a Jesús de Nazaret, sino que en él acontece de forma incoativa para todos los hombres. La encarnación tiene una destinación universal no sólo por sus efectos sino por su misma realidad: «El Hijo de Dios por su encarnación se ha unido en cierto modo con cada hombre»²⁶. Y la muerte de Cristo es el signo supremo del valor absoluto que Dios otorga a cada persona, incluso a los pecadores que crucifican al Hijo, a los que Dios no responde con el castigo sino proyectando sobre ellos, en perdón, el amor que el Primogénito les ha merecido.

b) *El prójimo*. Probablemente las dos herejías supremas que en relación con el hombre se han proferido en la época moderna son las dos siguientes. Una, la afirmación de Sartre: «El infierno son los otros»²⁷, cuando la verdad es exactamente la contraria: El infierno es la situación en la que el hombre se ha destinado a sí mismo cuando rechaza la paternidad de Dios, y con ella la fraternidad

²⁵ H. Blumenberg, *Die Legimitat der Neuzeit* (Stuttgart 1966) 584.

²⁶ *Gaudium et Spes* 22,5.

²⁷ J. P. Sartre, en sus diversas obras: *L'Existencialisme est un humanisme*, *Les Mouches*, *Goetz*.

de sus hermanos, quedando reducido a la suficiencia de la propia soledad que por ser absolutamente desproporcionada a su capacidad infinita se convierte en un suplicio. La otra es la pregunta de Don Gonzalo en el Don Juan de Zorrilla:

«¿Y qué tengo yo Don Juan
con tu salvación que ver?»²⁸.

Pero la herida y el golpe más profundos que se ha infligido al hombre, son los que le ha asestado Nietzsche al definirse como “soledad azul” como “habitante de un cielo de águilas, del desierto, de las soledades marinas”. El superhombre ha desplazado al otro, despreciando a la comunidad como rebaño e identificando la libertad con la soberanía. La voluntad de poder sobre el prójimo ha suplantado a la disposición de amor. La gesta más sangrienta de Nietzsche en el orden de la humanidad es doble: la muerte de Dios y la muerte del prójimo²⁹.

En la tradición judeocristiana, frente a la autonomía de Kant y a la voluntad de poder de Nietzsche, que han informado la conciencia actual, el hombre se define como prójimo del otro, y sobre todo como el prójimo de Dios o aquel a quien Dios ha constituido su prójimo. La mejor antropología ha redescubierto que cada hombre es guardián de su hermano, hasta comprenderse como su “goel” (defensor, rehén). La responsabilidad, este «poder hacer», funda la grandeza y seriedad de la vida humana³⁰. No libre del otro, sino «cautivo con, rehén por, servidor de» es la más humana definición del hombre, ya que la libertad no existe sino con el prójimo; no es libertad de él sino libertad desde él y para él. Cualquier otra definición de la libertad es animal o premoral³¹. Por ello frente a la autonomía aparece la “substitución” como suprema posibilidad y tarea del hombre. La proexistencia es así la última entraña de la existencia³². “Morir por otro” no es una

²⁸ J. Zorrilla, *Don Juan Tenorio*. Primera Parte. Acto IV. Escena X, Final.

²⁹ El análisis lúcido de esta negación del prójimo, como el elemento más anticristiano del pensamiento de Nietzsche y el de más graves consecuencias lo ha llevado a cabo K. Barth en el excursus que le dedica en su *Kirchliche Dogmatik* III,1. Cfr. O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza* (Salamanca 1995) 63-148 (De la libertad a la soledad. Nietzsche en el itinerario de la conciencia moderna).

³⁰ Cfr. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona 1994).

³¹ «El hombre, única creatura a la que Dios ha amado por sí misma no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Vaticano II. *Gaudium et Spes* 24,3.

³² Dos autores contemporáneos se han propuesto llevar a cabo una superación de esa comprensión individualista de la existencia (categoría de autonomía) sustituyéndola por otra, esencialmente relacional y responsable (categoría de representación-

imposibilidad como quiere Heidegger³³. Quizá sea una imposibilidad para el hombre pero no para el hombre en quien Dios se ha hecho humano. Lo más sagrado que se puede decir de Cristo es esta afirmación, piedra angular del Nuevo Testamento: Que ha muerto por nosotros cuando éramos pecadores, y que en él nuestra muerte ha sido previvida y predestruida, en la medida en que su configuración actual está afectada por el pecado. Nosotros tenemos que vivirla tras él y con la fuerza que dimana de nuestra unión con él, en la que podemos decir: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en la carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gálatas 2,20). El cristianismo ha añadido más: que quien pierde su vida, la gana y al reconocer en cada prójimo una presencia vicaria y sustitutiva de Cristo, y con él de Dios³⁴.

c) *Dios*. La voz de Dios oída en el corazón del mundo, narrada por quienes la oyeron o respondieron (eso es la Biblia) y cantada incesantemente siglo tras siglo en la Iglesia (eso es la liturgia) en una rememoración en la que el relato termina siendo fuente de una racionalidad superior al logos universal griego, ha escindido el abismo de la opacidad objetiva del ser y de la soledad del hombre. La voz del Señor escinde los cedros, la voz del Señor descuaaja las encinas, dice el salmo 29. Esa voz ha hecho de nuestra soledad no el comienzo del aislamiento y desolación definitiva, sino el fundamento que hace posible la comunicación y la vida personal. Donde Dios habla puede el hombre responder, y en la respuesta inicia un camino de responsabilidad. Donde Dios toma en serio y envía a una misión al hombre, estamos en un mundo personal y personalizado.

La vida humana se condena cuando todo se impersonaliza o despersonaliza, cuando desaparecen los rostros personales y responsables para de-

solidaridad-sustitución): Balthasar en su: *Teodramática* I-IV (Madrid 1990- 1995) y E. Lévinas en toda su obra y especialmente en: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca 1974) y: *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993).

³³ «Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien «vaya a la muerte por otro», pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal «morir por» no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte». M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Párrafo 47 (México 1951) 262. Nadie le puede tomar a otro el acontecimiento de morir como gesta de su libertad, pero la muerte objetivamente puede estar ya dominada por un poder superior y mi muerte previvida por alguien que nos ha incluido en su amor solidario, victorioso y universalmente suplicativo. Desde estos dos aspectos (muerte vencida como poder último y mi muerte preasumida) cada uno puede realizar un morir personal, que sería absolutamente distinto si ese hecho histórico transformador (muerte de Cristo por nosotros) no nos hubiera precedido.

³⁴ Lucas 17,33; Mateo 25, 31-46.

jar paso a los poderes anónimos, no presentes, no identificables, no citables a responsabilidad. Por el contrario, donde Dios nombra y llama, los hombres y las cosas tienen nombre, responden por su nombre y hay responsabilidades. La Iglesia es así el signo de la existencia personal, agraciada, vocada y responsable. La seriedad dramática de la vida es la gloria de quien tiene un papel en el teatro del mundo, cuenta como espectador y colabora en la trama. Nada más desolador que una existencia que no tiene espectador, que no merece el aplauso o el rechazo de nadie. Donde hay palabra y persona, hay verdad y hay juicio. Y donde hay juicio hay dignidad reconocida y hay prójimo defendido, para que víctimas y verdugos no tengan la misma palabra. La nivelación y la igualdad de lo diferente es la suprema injusticia y humillación de la persona y de la historia. Y todo esto porque Dios no es una idea o un objeto sino ser personal, sujeto vivo, presencia sagrada. El hombre no está sólo.

La ausencia sufrida de Dios es una forma de palabra, de llamada y de sustracción; otra forma de presencia en última instancia. Estas palabras de Kierkegaard subrayan el aspecto personalizador de la religión verdadera:

«Precisamente porque Dios no es un objeto para el hombre, porque Dios es sujeto... precisamente por eso lo contrario se muestra como necesario incondicionalmente: cuando uno niega a Dios no le infiere daño alguno, sino que se aniquila a sí mismo. Y si se ríe uno de Dios, es de sí mismo de quien se ríe.

Cuanto más puro es un hombre, tanto más se acerca en la relación a los otros hombres, en orden a no ser objeto para ellos. Sin embargo, naturalmente, sigue existiendo aquí una diferencia cualitativa infinita»³⁵.

La suprema y más sagrada aportación que el cristianismo puede hacer a una sociedad civil es justamente suscitar sujetos, conscientes de la dignidad inmanente de ser hombre, movidos por el gozo de existir, al saberse mercederos de una confianza absoluta por parte del Absoluto, que los ha hecho destinatarios de su palabra y responsables de su mundo. Donde se cree en el Dios hecho hombre, se cree en la dignidad divina del hombre. Y desde aquí se tiene capacidad para asumir la historia humana, que es historia de pobreza y de violencia, como la asumió Jesús, portándola y transformándola. Y si Dios fue prójimo de cada uno de nosotros, hasta “morir por nosotros” cada hombre se convierte automáticamente en un prójimo, más allá de su dignidad material, valor moral o actitud ideológica. Si el hombre fue absolutamente sagrado para Dios, cada hombre es absolutamente sagrado para su prójimo. La sustitución en favor

³⁵ S. Kierkegaard. *Die Leidenschaft des Religiösen* (Stuttgart 1967) 46-47.

de él y no la autonomía frente a él es la suprema gloria y dignidad. La persona se afirma así no sólo como subsistencia en sí y distancia sino sobre todo como relación y sustitución para con el otro.

A esta luz, la libertad es comprendida como la capacidad para realizar aquella misión para la que hemos sido pensados por Dios, yendo religada a la verdad de lo real, a la historia de la humanidad anterior, al próximo inmediato, y al futuro encargado o prometido. Ejercitada como responsabilidad en la obra propia bien hecha, la libertad se convierte entonces en fuente de felicidad.

2. Fortalecimiento del orden moral

En 1977 analizábamos la situación espiritual de España con un libro: *«Ética y religión»*, al que poníamos por subtítulo: «La conciencia española entre el dogmatismo y la desmoralización». Preveíamos que un pueblo que ha sido retenido durante siglos o decenios en un sistema autoritario, uniendo sin diferenciar suficientemente el orden jurídico, moral y religioso, o imponiéndolos todo al mismo tiempo, desembocaría en una situación desmoralizada, cuando llegasen la democracia y el pluralismo. Quienes habían recibido dicho y establecido por ley lo que era moralidad no habían ejercitado suficientemente la reflexión, la ponderación y la elección de lo bueno por sí mismos, que son esenciales para una vida moral. Una vez que cesasen las leyes, no sabrían a qué atenerse ni qué sostiene al hombre en pie con dignidad. Seguiría una época en la que prevalecerían la perplejidad, el atolondramiento y en el fondo la inseguridad, el miedo y la desesperanza. Es lo que llamé desmoralización, fenómeno más profundo que la inmoralidad explícita que se reconoce como tal, ya que ésta sigue midiéndose por unos criterios y valores adaptados.

Quizá el universo donde más profundamente ha repercutido esta desmoralización es el orden educativo. De lejos viene la crisis de la verdad y con ella de los ideales que habían orientado a Europa. ¿A qué luz se orientarán los hombres? La educación pública es posible cuando una tarea común apasione las almas» decía A. Machado, y no es posible donde no haya un proyecto de hombre elaborado con fundamento objetivo socialmente compartido y apoyado. Lo más que se puede hacer es enseñar, amaestrar profesionalmente, pero no humanamente porque falta un ideal común de humanidad, una medida de lo humano, que siendo norma de sociedad sustente un proyecto educativo. El drama máximo de la sociedad española es el descontento y desazón de las personas en las instituciones docentes, ya que sin una ilusión educativa compartida éstas no son posibles. Alumnos y profesores están retenidos en unos locales, transmitiendo

unos saberes, que en quienes los transmiten terminaron siendo mera forma de ganarse la vida, y en quienes los reciben mera forma de prepararse a un futuro profesional difícil en un sentido e incierto en otro. Cuando no se trata de algo más grave: que las instituciones docentes sean lugar de retención y concentración de los jóvenes hasta que cumplen cierta edad, y que sin ningún interés por el estudio las aguantan a la vez que ellos con su actitud interna las están destruyendo. El hombre se encuentra a sí mismo entonces convertido en un inmenso enigma. La vida humana está amenazada en cuanto humana cuando en las instituciones docentes sólo se ve futuros profesionales, y en la sociedad sujetos que cumplen una función. Los hombres, en su humanidad fundante y misteriosa, desaparecen entonces del horizonte. Resumiendo las palabras de Sócrates escribía Hölderlin en el último decenio del siglo XVIII:

«Handwerker siehst du, aber keine Menschen; Denker aber keine Menschen; Priester aber keine Menschen. Ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zersükkelt untereinander liegen, indessen das vergossene Blut in Sande zerrinnt?»³⁶.

Entendemos por orden moral el universo de realidad objetiva, previa y vinculante, de ilusión, proyecto, vocación, responsabilidad y obligación subjetiva a la luz de las cuales la conducta humana se oriente a sí misma y recibe, a la vez que una tarea, una dignidad. El orden moral puede ser sentido como una gracia o como una imposición, percibido como mero deber impuesto o como un gozoso poder llevar a cabo algo en el mundo. En ese orden la libertad encuentra su fundamento en un sentido y su destinación en otro. Porque la libertad no es un gesto en el vacío o un grito en el silencio sino el desenvolvimiento de posibilidades recibidas y ejercitadas, asumidas y proyectadas, compartidas y correspondidas. Una libertad que no remite al orden del ser, de la verdad, del prójimo, del futuro, de la comunidad, queda sumergida en soledad, insensatez y desvalimiento. Libre hay que poder ser, no basta con quererlo. Y un ser que cuenta en su raíz con la experiencia de la finitud, de la culpa y del límite, no puede vivir gozosamente la libertad si a ella no la precede y acompaña un amor fundante, un reconocimiento del otro y una respuesta de futuro. Por ello la reconstrucción de la verdad, que funda la normatividad y que hace a los hombres iguales, más allá de la posición o del poder en que se encuentran, porque a todos mide y a todo se exige, es el primer supuesto de la convivencia. Machado había percibido el carácter crítico y subversivo que en este orden tiene la verdad cuando afirmaba: «La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero»³⁷.

³⁶ *Werke*. Hrsg. von N. von Hellingrath (Berlín 1923) II, 283.

³⁷ A. Machado, *Juan de Mairena* en: *Poesía y Prosa IV* (Madrid 1989) 1909.

La crisis de la verdad no es, por supuesto, un dato específico de España, ni menos herencia sólo del franquismo. Históricamente surge unida a las grandes guerras de religión que fuerzan a separar los absolutos (fe, verdad, dogmas) para poder instaurar verdades parciales que sean defendibles por separado. La religión se convirtió en fundamento de división, al proponer una interpretación diversa del evangelio. Luego vinieron los sucesivos intentos de construcción de la humanidad al margen de una comprensión religiosa, en una actitud posreligiosa que transfiere al hombre lo que antes se decía de Dios. La poesía de Goethe anticipa aquí toda la filosofía de Feuerbach, a quien Marx traduce a proyecto histórico concreto:

«Selig, wer fühlen kann,
Was sei: Gottsein! Mann!».

La nueva formulación de las relaciones entre verdad y moralidad nos la ofrece Nietzsche al afirmar cómo, una vez que aquella ha desaparecido, ésta no es posible: «Nada es verdadero, todo está permitido»³⁸. Para él «verdad como ser, como Dios, como instancia suprema», dejan de ser normativas y ceden el paso a la majestad del hombre que instaura su poder de creación o de destrucción donde antes encontraba un universo dado y encargado. Pero si ya no hay quien encargue, no hay encargo. Y si nada hay superior al hombre, éste no tiene que esperar nada ni recibe de nadie los criterios de la acción. Estamos ante el fin de una subjetividad e interioridad que desde San Agustín a Kierkegaard se habían orientado a la luz de la verdad y de Dios, configurando desde ellos la conciencia y vida públicas. Porque en el interior del hombre habita la Verdad que alumbra y funda, el hombre se siente fundado, religado y por ello obligado. Cuando la verdad no existe no hay ni religión que sustente ni obligación que imponga.

La acción humana cambia entonces de sentido. No hay responsabilidad absoluta porque no hay Absoluto que nos haya llamado o enviado y ante quien tengamos que responder. La vida no es representación³⁹ ni hay un espectador que se convierta en destinatario al que queramos agradar y con cuya alegría encontremos recompensado el esfuerzo por haber hecho bien nuestro papel. Nos encontraremos ante la situación extrema opuesta a la vigente en el siglo XVI. Allí podíamos decir que al hombre poco le importaban el mundo o el aplauso del

³⁸ *Así habló Zaratustra*. IV La sombra (Madrid: Alianza 1972) 366; *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza 1980) 99.

³⁹ Este es uno de los dos polos que sostiene toda la obra de Calderón: la vida es representación («Aquello es representar/aunque piense que es vivir». *El gran teatro del mundo*). El otro polo nos lo ofrece: *La vida es sueño*.

prójimo, bastándole la mirada de Dios que contemplaba su obra. El espíritu jansenista hace surgir formulaciones como la siguiente: «El buen obispo de Nantes me ha enseñado unas palabras de San Agustín que mucho me consuelan: que aquel a quien no bastan los ojos de Dios espectador es demasiado ambicioso»⁴⁰.

Kierkegaard por su lado había definido la medida y dignidad del hombre por la realidad ante la cual vivía. La coraneidad (coram=delante de) definía así lo humano. Y aquel sujeto que vive delante de Dios, tiene a Dios como su fundamento, medida y meta. Porque el hombre y Dios no son objetos de posición sino sujetos de relación. El ejercicio de esta relación con Dios, junto con los contenidos y las consecuencias resultantes, determina la realidad concreta del hombre.

Nietzsche ha analizado desde aquí la influencia de esta idea sobre el hacer del hombre y especialmente en el arte. Un hacer y un crear para alguien, con alguien y delante de Alguien, son un hacer y un crear diferentes. El considera que ésta es la única real diferencia que separa las distintas creaciones artísticas: «Todo cuanto se piensa, se escribe, se pinta, se compone y hasta lo que se edifica y se forma, pertenece a un arte con testigos. En este último hay que contar también aquel aparente arte en monólogo, que implica la fe en Dios, toda la lírica de la oración; pues para un hombre religioso, no existe la soledad —este descubrimiento lo hemos hecho nosotros los ateos—. No encuentro diferencias más profundas en la óptica total de un artista que ésta. Desde aquí entendemos dos motivos determinantes de la conciencia moderna: el rechazo de Dios como testigo por un lado; por otro la conciencia de soledad insuperable y de incomunicación, de debilitamiento ante el dolor y de obsesión analgésica»⁴¹.

La inversión del sentido de la presencia de Dios ante el hombre, olvidando que era amorosa y ayudadora, para considerarla principalmente como

⁴⁰ Carta de Madre Angélica a Arnauld d'Andilly. 9 de enero de 1623.

⁴¹ Aunque extremado en sus formulaciones, el texto siguiente apunta a un problema real a propósito de la obsesión analgésica diagnosticada ya por Nietzsche: «...en los últimos diez años la Humanidad, llena de angustia, con una existencia vacía y sin sentido, trata de remediar su decrepitud espiritual atiborrándose de fármacos, de tranquilizantes, de antidrepesivos, de euforizantes. En vísperas de su robotización universal. Por el momento se ha «medicalizado». Necesita inexorablemente «para vivir» algo que calme su ansiedad, su miedo, su tristeza, su vacío. Una tercera parte de los humanos, obsesionados por la industria televisiva, embrutecidos por un nuevo diluvio, el de la propaganda comercial, ha perdido su alma como el personaje de un famoso cuento alemán y la sustituye ahora con relatos truculentos y estúpidos». J. Rof Carballo, *El Centauro y el Robot*, en ABC: 10 de mayo 1994. Página 3.

amenazadora y enjuiciadora, ha llevado al rechazo de Dios. Originariamente el hombre vivió del gozo de sentirse llamado y visitado por Dios. El relato bíblico de la visita de los tres jóvenes a Abrahán en el encinar de Mambré, allegándose a su tienda y compartiendo con él su pan, fue percibido como el símbolo de la suprema dignificación del hombre ya que Dios le visita porque le considera su amigo y acepta su comensalidad⁴². Posteriormente la idea de “visitación” y “comensalidad” se transformó en la idea de “venir a examinar”, a “expiar” al hombre en sus acciones y tener el hombre que espíar sus errores o injusticias. De aquel pasó a la conciencia popular la idea del Dios, que cual lince con ojos focalizadores, le ve incluso en la más completa oscuridad para asestarle un golpe de condenación eterna o de muerte temporal. La vida así bajo la mirada divina perdía su más pudorosa y entrañable intimidad, quedando bajo asedio y amenaza. La muerte de ese testigo de la vida y acción del hombre fuere clamada como condición de la libertad y de la placidez de existir en el mundo. Ese es el impulso comprensible que alienta tras la exasperación de Nietzsche. Una mejor ilustración teológica y bíblica le hubiera mostrado cómo esa comprensión, que él rechaza, es justamente la inversión de la imagen bíblica de Dios. El asesinato de Dios que el loco lleva a cabo es la venganza contra el testigo⁴³. Pero el Dios verdadero no es el espía del hombre, si no su compañero de viaje y aventura, con el que construye el mundo y cuya muerte le entristece hasta arrancarle primero las lágrimas y luego su acto de fidelidad máxima para con él: la resurrección para una vida eterna.

Una vez hecha la relectura y recepción crítica de su propia presencia en la modernidad y repensada bíblicamente su propia moral, la Iglesia puede contribuir a una refundamentación de valores, ideales y potencias para la conducta humana. En este sentido hemos redescubierto la originalidad del evangelio y del mensaje de San Pablo, en cuanto que son superación de la ley. Lo decisivo en la vida moral no es establecer leyes, fines o imperativos sino el otorgamiento de la potencia necesaria para poder dirigirse a esos ideales, la capacidad para alcanzar esos fines y las fuerzas necesarias para cumplir los imperativos, de forma que no sean percibidos como una imposición externa sino como la realización de nuestro mejor ser. La verdadera libertad consiste en pasar del estado de esclavos al de hijos. San Pablo muestra la novedad cristiana al sustituir la ley exterior que exige pero no transforma por el Espíritu Santo que es interior al hombre y le conforma con el Hijo⁴⁴. Esta idea de filiación, y con ella de la libertad libe-

⁴² Génesis 18.

⁴³ Así habló Zaratustra. 354-355.

⁴⁴ Romanos 8, 14-16; Gálatas 4,4-7; 5,18; 5, 25; 6, 2.

rada para el bien que nos atrae, nos redime del Dios-Ley, del Dios moral exclusivamente y del Dios testigo, en el sentido perverso al que aludía Nietzsche. Cierta teología y catequesis olvidaron que el juez y el defensor del hombre es uno mismo. Y que si existiere algún acusador del hombre ante el tribunal de Dios es Cristo mismo quien intercede por él⁴⁵.

La crítica de Nietzsche fue tan radical y perspicaz que se anticipó a desenmascarar todas las reducciones seculares de la fe en Dios y a proferir contra ellas mayores insultos que contra la fe verdadera en el Dios verdadero. El igualitarismo social, los ideales de la revolución francesa y el socialismo del siglo XX son formas seculares del cristianismo. La idea de solidaridad es un sucedáneo de la idea cristiana de fraternidad. La idea de "humanidad" sucedáneo de la idea cristiana de "pueblo de Dios". Pero una vez negado el Padre dejan de reconocerse los hombres como hermanos, y una vez negado el Dios de la religión monoteísta los hombres toman a individualizarse por lo que cada uno aporta desde sí, es decir, su fuerza y su voluntad. El amor al prójimo tiene que buscar nuevos fundamentos. En el párrafo 132 de *Aurora* fustiga este rezago de los movimientos secularizadores respecto del cristianismo en la moral y en la utopía. E incluso acusa a Comte de "super cristianizar el cristianismo" con su fórmula "vivir para los demás"⁴⁶. Todo ello en vano, añade, ya que no sirven andamios cuando no hay ni proyecto ni fundamentos para el edificio.

La teología contemporánea no está dispuesta a corear a quienes repiten hasta la náusea que si Dios no existe todo es posible, porque mientras existe el hombre, existe la imagen sagrada de Dios y no todo es posible. Pero recordará que el hombre es creado por Dios, está conformado con Dios y destinado a Dios. Ese es su ser. Por ello el fundamento último, la luz cualificadora y el gozo consumidor de la existencia se dan cuando el hombre se encuentra con Dios; descubierto, primero, como suprema gracia y luego, en un segundo momento, como suprema necesidad de la vida humana. La Iglesia nunca se presentará a sí misma, primordialmente, como instancia o institución moral, porque lo que ella lleva entre manos es ante todo la gracia y la verdad, la promesa y la salvación de Cristo (Juan 1,16-18). Del poder ser nace un necesitar ser y un deber ser. Desde esta experiencia histórica particular (el destino y la persona de Jesús de Nazaret como revelación del misterio del hombre desde la realización humana de Dios) ha elaborado una propuesta de comprensión antropológica y de realización mo-

⁴⁵ Cfr. Rm 8,32-35.

⁴⁶ Los últimos ecos del cristianismo en la moral, en: *Aurora* (Barcelona; PPP 1984) 120-122.

ral, que aún cuando hayan nacido de una historia particular, planta la pretensión de tener valor universal. El cristianismo no sólo hace una propuesta moral sino que a la vez ofrece una fundamentación de sus contenidos y criterios. Porque no bastan programas morales sin fundamento moral. Si las mores o costumbres quieren ser algo más que convivencia, arbitrariedad, dictadura de uno u otro signo, tienen que mostrarse naciendo de un fundamento, en el que los hombres puedan encontrarse y encontrar la raíz de su adhesión, a fin de que la libertad sea real naciendo desde el convencimiento interior. El simultáneo saber qué y por qué funda así la libertad.

3. Fortalecimiento de la realización comunitaria de la vida humana

Todos estamos en España ante imperativos de superación de una comprensión individualista, estoica, senequista de la vida humana, que ha oscilado entre los replegamientos a la soledad individual y las adhesiones masivas e irracionales. El heroísmo altisonante, el adanismo de quien decide comenzar la historia olvidando todo lo que sus prójimos han hecho anteriormente, el «nadie es más que nadie en Castilla», el aislacionismo a la hora de pensar la salvación propia al margen del prójimo: todo ello ha forjado una actitud hispánica donde la actitud colaboradora y la dimensión comunitaria de la existencia han sido preteridas o no cultivadas suficientemente.

En este orden la conciencia católica ha llevado a cabo en este siglo una reafirmación y remodelación comunitarias de la existencia cristiana, formulada normativamente en el Concilio Vaticano II⁴⁷. La religión cristiana ha sido repensada en nuestra generación más allá de su realización tradicional en clave individualista, centrada en la fórmula de salvamento individual para la otra vida. Individualismo, moralismo y escatologismo (mi salvación, por mis obras, para no condenarme en la otra vida y «al prójimo que le parta un rayo», según la fórmula popular) han sido desplazados por la verdadera índole de la experiencia bíblica. Según ésta, Dios se suscita un pueblo como su signo en el mundo para que, siendo receptor y portavoz de su palabra, ofrezca la promesa de vida y de salvación a todos los demás, ya que toda elección particular es para el servicio universal. El sujeto de la palabra, de la alianza y de la promesa es fundamentalmente el pueblo, representado y anticipado por sus cabezas:

⁴⁷ Vaticano II, *Lumen gentium* 9-17 (Dios realiza la salvación de cada uno constituyendo un pueblo); *Gaudium et Spes* 23-32 (La vida personal y la vida comunitaria).

Adán, Abrahán, Moisés, Cristo. La mentalidad patriarcal, colectiva, solidaria que animaba estos esquemas fue completada en unos casos y desplazada en otros por los profetas que despertaron la responsabilidad individual: Quien peca es culpable; si los padres comieron los agraces ellos sufrirán la dentera, no los hijos⁴⁸. Cada hombre porta su responsabilidad y su gloria. Esta radicalización profética llegó a dejar en la sombra la afirmación del Génesis: «Cada hombre es guardián de su hermano y Dios le pide responsabilidad»⁴⁹ y las afirmaciones esenciales del Nuevo Testamento: «Cristo murió por todos» y consecuentemente: «Nadie vive para sí y nadie muere para sí mismo sólo»⁵⁰. Frente a las anteriores reducciones individualistas, el Vaticano II ha redescubierto el cristianismo como comunidad, iglesia, fraternidad. Ha definido a la Iglesia como el sacramento (signo e instrumento) de la unión íntima con Dios que él ha hecho posible y de la unidad de todo el género humano, a la que estamos convocados y de la que estamos necesitados⁵¹.

En su esencia la Iglesia es el fruto de la comunidad de destino que Dios ha instaurado en Cristo con los hombres. Y es el agente de la comunidad de vida nueva que Dios quiere ofrecer a los hombres desde Cristo. Los sociólogos verán en ella el factor supremo de socialización de las conciencias, por la transmisión de una verdad divina salvífica y normativa para la vida moral; por el establecimiento de una moral humana derivada de aquella verdad divina; por la celebración de unos sacramentos acompasados a los ciclos del tiempo, los momentos supremos de la existencia, los ritos de paso y de referencia al prójimo bien individual como en el matrimonio, bien social como en la ordenación sacramental para el ministerio apostólico.

La triple idea de paternidad de Dios, de capitalidad de Cristo y de maternidad de la Iglesia son el fundamento de la constitución de una conciencia comunitaria. Esta se comprende consecuentemente como religada a los demás no por decisiones arbitrarias o por propósitos de eficacia sino en respuesta gozosa y agradecida a la religación de Dios al destino de los hombres, integrándonos en su Hijo y constituyéndonos hermanos. La realización comunitaria otorga a la vida cristiana sentido, gozo y fecundidad. El prójimo para el cristiano es el “herma-

⁴⁸ «Mías son las almas todas, lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, esa perecerá». «El alma que pecare esa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del Padre, ni el padre la del hijo; la justicia del justo será sobre él, y sobre el malvado será su iniquidad». Ezequiel 14,20.

⁴⁹ Génesis 4,9-10.

⁵⁰ Romanos 14,8.

⁵¹ *Lumen Gentium* 1,1; 9; 48; 59.

no por quien Cristo murió⁵², a quien por tanto no puedo escandalizar, porque si a Cristo le mereció tal aprecio que murió por él, a nosotros nos tiene que merecer igual valor. El prójimo es aquel a quien Cristo nos ha dejado en su lugar y como mediación de su presencia, de forma que la actuación que tengamos para con el prójimo es la medida de nuestro juicio por Cristo, como si así hubiéramos actuado para con él mismo. El amor al prójimo va inseparablemente unido al amor de Dios⁵³, hasta el extremo de que no es posible amar al Dios que no se ve sino se ama al prójimo a quien se ve⁵⁴. Un cristianismo que se comprende a sí mismo desde su raíz propia no puede realizarse sino desde la comunidad eucarística y desde ella suscitar otras formas parciales, seculares, de comunidad y comunicación. Comunicación de vida teológica y de verdad teológica, de esperanzas escatológicas y de bienes materiales.

En España los proyectos comunitarios, tanto eclesiales como sociales, están bajo sospecha, si no siempre explícita, sin embargo, siempre operante de manera implícita. La Iglesia, que hemos presentado hasta aquí primordialmente como la comunión y comunidad instauradas por Dios con la humanidad en Cristo, de la que resulta una comunidad de hermanos bajo él como primogénito, animados y conformados por el único Espíritu Santo ante el Padre común, ha sido percibida no pocas veces hasta ahora entre nosotros sobre todo como institución humana, determinada por un ejercicio premoderno de la autoridad, apoyada en un régimen político autoritario. Por eso ha sido rechazada en muchos casos. Si a ello se añade la conexión con una autoridad mundial, infalible, el Estado vaticano y la idea tópica de un Papa polaco conservador, tenemos la forma degradada de la Iglesia católica que para muchos aparecerá entonces como un bloque organizativo y no como lo que es en verdad: una comunidad de fe, de vida y de esperanza. En ese contexto hay que entender el surgimiento de las nuevas "comunidades", que son a la vez rechazo implícito de la vieja forma de eclesialidad y propuesta de un nuevo modelo, que una la dimensión crítica con los elementos estrictamente fraternos, carismáticos o críticos, que reclaman la psicología y sociología contemporáneas. El choque entre estos dos modelos no puede hacernos olvidar que justamente una y otras han mostrado con formas y proyectos nuevos la constitutiva dimensión comunitaria, religada y solidaria de la existencia cristiana. Ser cristiano es ser miembro de un cuerpo,

⁵² Romanos 14,15; 1 Cor 8,11. Cfr. H. Urs von Balthasar, *El hermano por quien Cristo murió*, en: *Gloria. Una estética Teológica. Nuevo Testamento* (Madrid 1990) 349-390.

⁵³ Es conocida la nueva interpretación que Rahner ha otorgado a esta unidad del precepto del amor. Cfr. J. R. García Murga, *Intimidad con Dios y servicio al prójimo a la luz de la teología de Karl Rahner* (Madrid 1968).

⁵⁴ 1 Juan 4,20.

piedra de un templo, hermano de una familia, partícipe de un historia, responsable de un legado, coportador de una misión, confesor de una fe, comensal de una mesa eucarística, caminante de una caravana⁵⁵.

Bajo sospecha y bajo rechazo están también otras propuestas o utopías de socialización de la existencia y de esfuerzos comunitarios. El gobierno socialista llegó al poder enarbolando dos ideales: la ética nueva y la nueva comunidad social en libertad, igualdad y justicia. La terca denegación sucesiva de esos ideales en la vida diaria y el entenebrecimiento humillador que los sucesos recientes proyectan sobre los españoles incitan a un rechazo amargo y resentido de cualquier proyecto comunitario. Cada propuesta de este orden es entendida como un posible engaño nuevo. La quiebra de un ideal socializador, la fragmentación insolidaria de las regiones, el enriquecimiento de quienes con más poder han acumulado más dinero y el miedo real a la solidaridad, ha llevado consigo el que los españoles han renunciado desencantados, por engañados, a las ilusiones comunitarias, replegándose en las posibilidades individuales, o uniéndose en grupos de defensa de intereses frente al Estado, el gobierno o el prójimo enemigo. Ahora bien, tal repliegue a la individualidad y a los grupos de mutua defensa de intereses es la negación de toda ilusión comunitaria y de toda integración social.

La Iglesia ha sido en los últimos decenios la máxima fuerza de integración en una sociedad que ha vivido el desarraigo, el trasterramiento y la trasplatación a universos física, política y espiritualmente nuevos. Cuando no ha estado traspasada ella misma por los nacionalismos o la política partidista ha sido capaz de ofrecer patria a los emigrantes, comunidad de fe a quienes habían sido creyentes en sus aldeas de origen, signos de reconocimiento y de autoidentificación en tierras extrañas, tradiciones compartidas y sacramentos igualmente dignificadores para pobres y ricos, nativos o inmigrantes. La Iglesia ofrece una ancha familia con una larga historia de siglos, que trasciende los instantes de convulsión y permite una fraternidad cultural, espiritual y orante con innumerables hombres y mujeres lejanas a nosotros en el tiempo y en el espacio. Ese ensanchamiento del alma a las dimensiones de la catolicidad cualitativa y cuantitativa hace al hombre más libre y más capaz de superar los límites de su origen, de sus necesidades o de sus angustias presentes.

Acabadas todas las transiciones desde un régimen dictatorial a la democracia, desde los partidos de derecha a los partidos de izquierdas, desde mo-

⁵⁵ Cfr. Y. Congar, *Las propiedades esenciales de la Iglesia*, en: *Mysterium salutis IV* (Madrid 1975).

dernidades prometeicas a posmodernidades atribuladas o trivializadoras, ¿quién tendrá la capacidad necesaria para proponer un nuevo futuro, sin altisonancias y con realismo, sin culpabilizaciones por lo anterior y sin huidas a un paraíso inexistente? La Iglesia abre al futuro, tras haber reasumido el pasado, sin reprimirlo, sin querer excusarlo ni legitimarlo. El cristianismo cuenta con el futuro confiadamente porque cree en el Dios que puede recrear el pasado, cuando el hombre se abre a él por la conversión y el sacramento. Por eso puede, sin depreciación o humillación de los sujetos, abrirse a la vez realista y confiadamente al futuro. Y en un momento en que, después de las recientes frustraciones hispánicas, van a crecer el individualismo y un liberalismo feroz e insolidario, la Iglesia tiene una responsabilidad mayor. El fracaso del socialismo, tal como históricamente se ha realizado no da razón a un liberalismo feroz.

Es tiempo de comenzar una nueva fase hispánica, una vez que ningún grupo, partido o forma política es ya más que las demás. Una vez que un socialismo ha devaluado las iniciativas comunitarias, tras haberlas incitado en la fase previa a su llegada al poder, es necesario volver a suscitar *minorías de sentido*, *minorías de acción* y *minorías de esperanza*, con largo alcance más allá de los proyectos políticos de cada día. Las propuestas ya no pueden ser para una acción inmediata o recambio de mañana, sino que han de ser proyectos de largo futuro para el que hay que preparar a las generaciones jóvenes en proceso de gestación. ¿Quién tendrá un mensaje de verdad histórica y política, a la vez que capacidad de desprendimiento, gratuidad y esperanzas últimas para entregarse a formar hombres y mujeres servidores de la sociedad? ¿Quién ofrecerá ideales, motivaciones y potencias de vida, que nos saquen de la obsesión por el éxito inmediato, por el dinero y el prestigio público, ahora enseñoreados sobre la conciencia ciudadana? Las «escuelas de formación política» que la Iglesia inició en Italia en los últimos años son un bello ejemplo de esta reconstrucción de fundamentos e ideales y ya han comenzado a dar sus frutos.

¿Quién tendrá capacidad de persuasión para invitar a ir “trás la virtud” (A. Macintyre), a cultivar no sólo destrezas materiales sino hábitos de la verdad, del bien y de la belleza (virtudes)? En la era técnica, ¿no se puede hablar ya de la obra bien hecha como deber y como gracia? En España dos hombres nos recordaron este bello quehacer: Nebrija y Eugenio d’Ors. El primero nos dijo que cada hombre ha nacido para *realizar una obra*, para *hacer una en concreto*, y para *hacerla con perfección*. La falta de autoestima, al no creerse con misión alguna, la distracción interior para no descubrir la misión propia y la negligencia en realizarla son las tres formas fundamentales de indignificación humana. Tales hombres no merecen vivir ni alcanzarán vida eterna después, porque no la están anticipando ya: «Más como haya tres linajes que no tienen razón de vivir: los que o *ninguna cosa hacen*, o *ba-*

cen mal o hacen otra cosa...» Y de Eugenio d'Ors, debería permanecer, más allá de la retórica y del cultismo, como bella consigna de humanidad práctica, su lema: «Todo pasa. Pasan pompas y vanidades. Pasa la nombradía y la oscuridad. Una sola cosa te será contada, hijo mío, y es tu obra bien hecha»⁵⁶.

El liberalismo tiene que convertirse de su individualismo y preguntarse porqué el marxismo retuvo a millones de hombres en una ilusión que, fracasada en sus medios, no se siente, sin embargo, fracasada en sus fines. La superación de los proyectos socialistas no se hará por una reclusión en un realismo insolidario y nefasto espiritualmente. La Iglesia tiene que preguntarse por qué también ella en los decenios 1960-1980 sucumbió a la propuesta del socialismo realizado en los países del Este. Y en ese examen tiene que discernir lo que fueron una confusión de fines y de medios, con la correspondiente comprensión del sentido de la vida humana y de los proyectos sociales y políticos⁵⁷, en perspectiva marxista y en perspectiva cristiana.

En los años 1960-1970 la Iglesia cumplió en España una función sustitutiva: introducir las libertades cívicas tras la introducción de las libertades religiosas, incitar a la participación de todos en la vida pública y empresarial tras haber comenzado ella la participación en la celebración litúrgica. Tal acción fue sustitutoria en un sentido y propia en otro. Porque si de su entraña religiosa no hubieran nacido proyectos no religiosos que verificasen en el mundo de la inmanencia lo que en ella es experiencia de trascendencia, ésta hubiera sido peligrosamente confundible con la mera utopía, el ensueño grotesco o la ficción ideológica. Hoy la Iglesia tiene que cumplir de nuevo una función semejante a la que cumplió en aquel decenio: en tiempo de hundimiento de los proyectos de socialización en sentido político, debe recuperar en otro nivel la dimensión comuni-

⁵⁶ Los textos de Nebrija en el prólogo a su: *Vocabulario español latino* (Salamanca 1495) a.ij.

⁵⁷ Este es el trasfondo que muestra la significación de la teología de la liberación. Ella asumió el aliento ético y evangélico que estaba detrás de muchos movimientos históricos, quedando en algunos casos contaminada por los presupuestos últimos de los sistemas filosóficos con cuya ayuda intentó articularse. Mostró la inseparabilidad entre libertad cristiana y liberación histórica porque donde aquella no intenta hacerse real en la vida, se queda sólo en una sombra o se pervierte en ideología. Pero donde la libertad no perdura a la vez que la liberación, ésta se ha convertido en un proyecto violento. Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *La idea de libertad cristiana en la Instrucción "Libertatis conscientia"* en: *Salmanticensis* 2 (1987) 125-146; J. Ratzinger, *Libertad y liberación. La visión antropológica de la Instrucción "Libertatis conscientia"* en: *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (Madrid 1987) 279-302.

taria, fundamentarla antropológica y cristianamente, mostrarle los cauces de su realización posible y las áreas del servicio nuevo. En tiempos de degradación del servicio o vocación política tiene que devolver la palabra y la dignidad a un quehacer que puede generar justicia y libertad o injusticia e indignidad. La sospecha, silencio o acusación, que por principio se ha hecho aquí a los cristianos que iban a la política, tiene que ser revisada y criticada con tanta lucidez hacia el pasado como arriesgo confiado hacia el futuro⁵⁸. La iglesia no puede colaborar ni a un individualismo insolidario, ni a una reclusión en el universo de los intereses propios de cada región, área o clase, ni menos a la pérdida de la ilusión colectiva.

Entre los signos de culpabilización que vivimos los españoles está una especie de secreto rechazo de la presencia en política, como si ella fuera un lugar imposible para los cristianos (cuando se trata de un tipo de política) o por el contrario una identificación directa entre ella y la realización del reino de Dios (cuando se trata de otro tipo de política). En España no sería pensable, por ejemplo, una colección de monografías biográficas sobre cristianos en política, como ha publicado en Francia la Editorial Beauchesne, o la introducción de causas de beatificación de políticos, como han hecho las Iglesias de Francia e Italia.

Gran cuestión y gran tarea para la Iglesia es reconstituir la innumerable gama de grupos, asociaciones y minorías que existen en su seno para que se comprendan y realicen a la altura de esta conciencia histórica, para que se estructuren eficazmente desde esta nueva misión social, para que no sucumban ni al partidismo cántaro que desprecia todo lo que se hace fuera de la Iglesia ni al miedo a la identidad, perdiéndose en las formas generales de asociación. Finalmente que aprendan a suscitar desde sus propias potencias de fe otras formas de asociación y de comunidad en la sociedad. Todo ello supone superar la herejía socialista según la cual en el fondo sólo las expresiones políticas (partidos, sindicatos...) eran expresiones significativas y representativas de la realidad social, reduciendo todo lo demás a encubrimiento de intereses económicos o ideológicos. Cuando esto sea así, será necesaria la acción moderadora del Estado, pero ponerlas a todas esas formas de articulación e integración social bajo sospecha es erradicar el dinamismo de la vida humana e incubar primero la desesperación interna o el inmovilismo, y luego la violencia.

⁵⁸ Cfr. sin embargo, el reconocimiento y elogio de la vocación política, y de su dignidad cristiana en el documento de la Conferencia Episcopal Española: *La verdad os hará libres* (1991).

Reflexión final

El cristianismo no es una religión del individuo, como quería el liberalismo y como formuló de manera antológica Harnack, sino una religión de comunidad católica⁵⁹. Es una religión de encarnación y de historia; se orienta desde la escatología y se funda en la idea de creación buena por Dios. Es una religión de responsabilidad histórica, ya que el juicio definitivo sobre el hombre se ejerce sobre las decisiones de la libertad, llevadas a cabo en el tiempo y en el mundo.

Jesús no se dirigió con su predicación ni al poder establecido ni al individuo en su aislamiento personal, aun cuando los dos quedaran afectados inmediatamente por la innovación de su mensaje⁶⁰. La palabra de Jesús se dirige a un oyente al que apela en su personal capacidad de oír la voz de Dios para convertirlo en su seguidor y en miembro del grupo de discípulos y amigos. El cristianismo ha tenido dos fases: una la que inicia Jesús con el movimiento de quienes se adhieren a su proyecto de vida; bien en cercanía física o bien en adhesión moral con distancia física. La otra fase es la que se inicia tras la resurrección, en la que sus contemporáneos vieron la confirmación de Jesús como Cristo, surgiendo así la Iglesia. Movimiento en torno al Jesús predicador y fe en Jesús como Mesías y Señor, constituyendo la Iglesia del resucitado: eso es el cristianismo⁶¹. Por ello persona y comunidad son en él igualmente esenciales. La fe fue siempre y sólo en Dios. Se realizó siempre por adhesión e integración en la comunidad de los testigos que con anterioridad habían creído en Cristo. La in-comunión con los que ya formaban la comunidad era la expresión concreta de la conversión a Cristo⁶².

La historia del cristianismo es así un movimiento de personalización y de constitución comunitaria, que ha sufrido la tensión de estar atraído a la vez por ambos polos. Cuando ha sucumbido a la primera hemos asistido a expresio-

⁵⁹ Cfr. A. Harnack, *La esencia del cristianismo* (Berlín 1900: Barcelona 1904). Esa concentración individualista y liberal del cristianismo suscita como reacción tras la primera guerra mundial un vuelco hacia la expresión colectiva de la vida humana y del evangelio. Dibelius en el protestantismo y Guardini en el catolicismo afirman que el siglo XX será el "siglo de la Iglesia". Los creyentes despiertan y la Iglesia renace en las almas.

⁶⁰ Cfr. N. Lohfinck, *Wem gilt die Bergpredigt?* (München 1988).

⁶¹ La doble perspectiva de la reflexión sobre la Iglesia (Comunidad de Jesús - Iglesia del Verbo encarnado) ha engendrado una tensión tras el Concilio. Ella es deudora a su vez de una cristología, más sensible a la dimensión histórica, humana y judía de Jesús o por el contrario más sensible a su condición de Hijo, Encarnado y Dios.

⁶² Hechos 2, 43-47.

nes de individualismo extremo donde la salvación, santificación o vida moral individuales apenas han dejado espacio para el próiimo cercano y para la autoridad normativa. Cuando ha sucumbido a la segunda han surgido por un lado las expresiones masificadoras, infantilizadoras, populistas y por otro la ejercitación autoritaria del ministerio apostólico. Un síntoma de esa oscilación de un lado a otro lo tenemos en la doble formulación reciente del Credo, que en una primera traducción posconciliar decía: "Nosotros creemos" (Influjo de la eclesiología de comunión recién afirmada por la Constitución *Lumen Gentium*), y luego en la más reciente traducción se ha vuelto al estilo personalista: "Yo creo". En el origen están los dos contextos litúrgicos en los que el Credo se usó dentro de la Iglesia. La forma individual remite al acto del bautismo (Yo creo=yo acojo la confesión de fe en Dios, en Jesús y en su Espíritu); la forma plural en cambio remite a la celebración eucarística, cuyo sujeto no es el individuo, ni siquiera el sacerdote presidente, sino la entera comunidad celebrante.

La Iglesia a lo largo de los siglos ha pensado su acción pública con tres acentos diversos:

a) Otorgando primacía a su relación con el poder establecido como forma más eficaz para predicar e instaurar desde él el evangelio. La fórmula eclesiológica subyacente sonaría así: La realidad son los poderes y las instituciones; desde ellos hay que realizar la Iglesia.

b) Otorgando primacía al individuo, como lugar concreto y único posible donde la relación con Dios es real. La fórmula eclesiológica resultante dirá: «La Iglesia son las almas». «Un sólo pensamiento vale el mundo entero» Las cuestiones humanas fundamentales y la salvación se piensan a la luz de la fórmula de San Agustín y de Newmann, sobre lo que el hombre anhela saber: «Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada»⁶³

c) Otorgando primacía a las realizaciones comunitarias de la fe en grupos, considerando que la expresión libre pero plural es la que mejor manifiesta la fe como mensaje de libertad y de gracia por un lado (frente al poder) y por otro

⁶³ San Agustín, *Soliloquios* 2 (BAC I, 484). Newmann es un exponente supremo de esta actitud. En un sermón de 1856 escribía: «Lo que constituye la Iglesia son las almas de las que se compone y que han sido reunidas en un cuerpo por la gracia secreta de Dios. Esta gracia les llega sin duda por medio de los instrumentos exteriores y visibles y las une en una jerarquía visiblemente constituida, pero lo que las constituye en cuerpo místico de la Iglesia no son estos medios puramente externos sino la gracia divina que de ellos mana y por medio de la cual se establece la comunión de las almas».

como algo que supera la genialidad, el heroísmo o la santidad (frente al individuo que en su aislamiento nos deja siempre sin saber si lo que aparece en él es locura, sublimidad individual o manifestación de una verdad universalmente válida). La fórmula eclesiológica, correspondiente a esta actitud o sensibilidad, dirá: La Iglesia no son los poderes ni las almas, sino los hombres en comunión con Cristo y por ello en comunidad y comunidades. La primera opción privilegia el “aparato eclesiástico”, la segunda al “ánima religiosa”, la tercera al “populus congregatus” o comunidad.

El cristianismo moderno ofrece en las diversas iglesias los acentos propios de estas tres formas de realización. El cristianismo hispánico ha privilegiado la primera en Recaredo, los Reyes Católicos y la restauración franquista. El rechazo actual de esa forma nos puede hacer saltar a la forma extrema: el individualismo religioso, que de hecho había coexistido con la realización política. La real comunidad eclesial es la superación de la politización y del individualismo.

La Iglesia católica ofrece unas peculiaridades específicas a la hora de relacionarse con la sociedad en una nación concreta. Su dimensión católica y su capitalidad espiritual en el Papa, que preside el colegio episcopal desde Roma, le ha otorgado rasgos propios. Sobre todo a partir del instante en que esa unidad católica, presidida por el obispo de Roma, ha elegido como forma de defensa la articulación simbólica en un Estado Vaticano, que en cuanto tal instaura relaciones de poder con los otros Estados del mundo, y se convierte en dialogante último entre la propia comunidad católica en cada país y el poder político respectivo. Esto añade un elemento de publicidad, autoridad y supremacía que condiciona la forma concreta en que se inserta la iglesia católica en una sociedad civil. Ello no tiene por qué significar un apoyo a la determinación estatista de la sociedad frente a su determinación real desde la ciudadanía, pero no puede ser olvidado a la hora de pensar la primacía de esa sociedad civil. El diálogo entre el Estado y la Iglesia discurre por un doble cauce y método. La autoridad política se relaciona con los representantes de la comunidad católica en España, en cuanto ella está formada por ciudadanos españoles, y con quienes presiden a la Iglesia católica en Roma de la que forman parte los católicos que están en España. Esta compleja situación responde a la compleja naturaleza de la Iglesia católica, que es real solo en lugar y tiempo (por ello en las iglesias particulares) y a la vez sólo en cuanto cada una se siente unida a todas las demás, presididas por una autoridad colegial apostólica (por ello resultado de todas las iglesias particulares)⁶⁴. Todos los regalismos y jansenismos, individualismos y pietismos, se han ido topando sucesivamente con este hecho determinante del catolicismo histórico.

⁶⁴ Vaticano II, *Lumen Gentium* 23.

La Iglesia en España tiene hoy una peculiar responsabilidad histórica. Por primera vez en la época moderna puede comenzar a pensar su misión en distancia e independencia de la situación política establecida: poderes, partidos, ideologías. La clara diferenciación de órdenes, que el Vaticano II por un lado y la Constitución española por otro han realizado, le permite concentrarse en su misión específica. Y esta *no es primordialmente una función moral, política, cultural o estética. sino religiosa y evangelizadora*. Sin embargo, ella es suficientemente perspicaz para saber que todo proyecto de ultimidad para la vida humana se formula con unos contenidos y repercusiones históricas; para saber que la fe no alcanza su verdad hasta que se encarna en una cultura, se explicita con una implicación moral y se articula en instituciones; para saber que quien no dilucida sus solidaridades históricas, no fija las primacías de sus objetivos y no elige conscientemente sus amistades, está haciéndolo de manera ingenua y acrítica, sin capacidad por tanto de corregir los propios límites y defectos.

Desde esta diferenciación, reconocida por ella y por los demás y la consiguiente distancia que lleva consigo, a la vez que con la insuperable implicación social, la Iglesia debe discernir los objetivos inmediatos de su acción a la luz de la peculiar situación de la sociedad española. Conocer a ésta por dentro en aquellas afecciones profundas que, siendo de naturaleza espiritual, constituyen el punto de entronque de su mensaje, y por ello de su servicio, es tarea harto difícil. Si son necesarias todas las encuestas, sin embargo, ninguna hay suficiente en este orden, porque las pulsaciones del espíritu y la historia interna de una fe es difícilmente registrable, sobre todo cuando nos encontramos ante vuelcos colectivos de la conciencia, metamorfosis de las formas de fe en sus instituciones y cambios en su articulación con la comunidad política.

Si tuviera que concluir señalando una aportación, que a mí me parece hoy urgente y sagrada para colaborar a la consolidación de la sociedad civil entre nosotros, sugeriría dos cosas:

1. La Iglesia, desde la complejidad de su historia y desde el realismo de una antropología que comprende al hombre como creado, caído y redimido, debe ser una institución generadora de ilusión y de esperanza, de confianza en el hombre como persona; y, por tanto, del individuo y de la comunidad. Desde ahí puede ofrecer fuerzas para unir a grupos y para asumir responsabilidades históricas, suscitando iniciativas que den curso a los nuevos ideales.

2. Tiene que oponerse a la reducción de lo personal a lo impersonal y del individuo a la masa, criticando las formas de vida, cultura y poder que se apoyan en esa masificación o tienden a consolidarla, bien por entusiasmos cie-

gos o por anestésias amortecedoras. Ella puede hacer surgir minorías creadoras, que son las que pueden personalizar al sujeto desde la clara conciencia histórica y la ejercitación de la libertad, arrancándolo al anonimato amorfo de la masa y a la degradación deshumanizadora de las sectas.

España ha sido hasta hace poco una masa anestesiada y desilusionada, sin capacidad para oír otro mensaje que el de los premios, del enriquecimiento casual y del triunfo inmediato. Transformar al individuo en persona y a la masa cautiva y quieta en comunidad estructurada e inquieta me parece el imperativo general más urgente; también para la Iglesia, porque donde no hay sustrato de humanidad verdadera, no hay cristianía verdadera. Y se transfiere a los individuos a una vida personal cuando se les ofrece ciencia y conciencia, saberes y responsabilidades, fines y medios, confianza y exigencia. Uno tiene la impresión de encontrarse ante masas solitarias, saturadas en un sentido y en otro incapaces de reacción o de participación en objetivos nobles. Si esta situación perdura largo tiempo terminará poniendo a esas masas al borde de la histeria o de la violencia.

La Iglesia crea sociedad civil ante todo siendo ella verdaderamente comunidad religiosa; luego, sabiéndose solidaria del común destino civil; y finalmente iniciando acciones e instituciones que alienten esta actitud de dinamismo, responsabilidad y arriesgo. En este orden me parece que estamos comenzando una historia nueva, con largo trabajo por delante y lejanos frutos. Nuestra tarea es la propia de los sembradores en estación de otoño. Pero el brillo humilde de la luz suave en el otoño es tan bello como la luz potente, que da crecimiento en primavera y la luz seca que madura las cosechas en verano.

