

Amor cristiano y lucha de clases

Giulio Girardi

Sumario

CRISTIANISMO Y LUCHA DE CLASES

I. LUCHA DE CLASES Y CONCIENCIA CRISTIANA

1. El problema en el contexto de la iglesia posconciliar
2. ¿Qué es la lucha de clases?
3. Objeto de nuestra reflexión

II. EL RECHAZO CRISTIANO DE LA LUCHA DE CLASES

1. Contenido de este rechazo
2. Razones de este rechazo

III. LA NUEVA CONCIENCIA CRISTIANA FRENTE A LA LUCHA DE CLASES

1. Frente a la lucha de clases como hecho
2. Frente a la lucha de clases como método
3. Algunas consecuencias de este cambio

AMOR CRISTIANO Y VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

1. Amor y tierra nueva
 2. Amor y “contestación” global
 3. Amor y exigencia revolucionaria
 4. Amor y lucha de clases
 5. Amor y violencia revolucionaria
- Conclusión

LA LUCHA DE CLASES Y LOS EXCLUIDOS

1. Quiénes son los excluidos
2. Los excluidos, problema de fondo para el ser humano y para los cristianos
3. Los excluidos y la lucha de clase: el problema
4. Los excluidos y la lucha de clase: pautas para una solución
5. Conclusión

CRISTIANISMO Y CULTURA BURGUESA

1. El proyecto de Cristo
2. El cristianismo histórico y el proyecto de Cristo
3. Conclusión

Prólogo a esta edición telemática

Hace 30 años que salió a la calle este librito. Ni siquiera era verdaderamente "una" obra, sino una colección de varios textos menores. Su apariencia externa era también "menor": en España, por ejemplo, apareció en un simple librito, casi folleto, de la colección "Séptimo sello" de la Editorial Sígueme, que no llegaría a las 100 páginas. Un librito como para ser leído en un rato, quedar arrinconado en la biblioteca del olvido y "pasar de moda", si es que se puede hablar de moda entre los libros de teología...

Pero no, el librito no fue arrinconado en el olvido, sino que pasó de mano en mano, de militante en militante, de grupo en grupo, de comunidad en comunidad. Se puso realmente "de moda". Para Girardi fue su bestseller: no sólo reproducido en numerosas "ediciones-pirata" en diferentes países a cargo de "editoriales" populares, no sólo en forma de libro (sin pie de imprenta las más de las veces), sino a base del ciclostil, el mimeógrafo, la policopia... de aquellos años en los que la fotocopia todavía resultaba novedosa y cara. Era la consagración máxima que una obra puede experimentar, cuando el pueblo se posesiona de ella y la reproduce y difunde... hasta donde sólo él puede llegar.

Respecto al magisterio de la Iglesia se suele decir que hay un magisterio "receptus", recibido -cuando se siente claramente que el pueblo de Dios lo acoge y asume- y un magisterio "non receptus", cuando eso no ocurre, o cuando ocurre manifiestamente lo contrario. En teología sucede lo mismo. El librito de Girardi "Amor cristiano y lucha de clases" fue uno de esos libros "receptus", y muy "receptus". Fue uno de esos libros que en sí mismos reflejan una época o un momento de la historia. "Amor cristiano y lucha de clases" es un libro histórico, un libro que va más allá de sí mismo y levanta acta -ad perpetuam rei memoriam- de un cambio de aguas, de un antes y un después, de un cambio de horizonte en la conciencia cristiana de un gran sector del pueblo de Dios, que, impulsado por el espíritu del Vaticano II, dio un salto cualitativo hacia adelante en su conciencia cristiana.

Más que un libro, o un librito, fue un aldabonazo, un llamado a despertar, el descubrimiento gozoso de un cambio de perspectiva. Si corrió tanto aquel libro, si prendió con entusiasmo en tantos corazones militantes -de obreros, jóvenes, agentes de pastoral, grupos, comunidades...-, si tantos lo dialogaron y reflexionaron en comunidad y en círculos de estudio, fue sólo porque acertó a decir, con una irresistible fuerza argumentativa, lo que todos estábamos presintiendo: la visión clarividente de una transformación decisiva en la perspectiva del amor cristiano.

Y en ese sentido sí, el libro acabó arrinconado y olvidado, o mejor, sepultado: quedó enterrado en los cimientos ocultos, entre los fundamentos -hechos ya carne propia, de cuya procedencia uno ya no es consciente- de muchas conciencias cristianas renovadas, radicalmente transformadas por la fuerza de un amor renacido revolucionario. Y ésa es la gloria mayor de la obra de un autor: ser devorada, digerida por una gran comunidad de lectores, que la hacen suya y convierten su contenido en patrimonio común, sin dueño, anónimo y colectivo como las catedrales medievales...

Pero, ya hace 30 años... Y, ¿por qué volver la vista atrás? ¿No nos habremos convertido en estatuas de sal? ¿Acaso no estamos en otro mundo bien distinto de aquél mundo posconciliar del inicio de la década de los 70? Todo ha cambiado, hasta "el paradigma", según dicen...

Más despacio: ¿ha cambiado el mundo? ¿Están ustedes seguros?

Bueno, es cierto, el mundo ha cambiado a peor: todos aquellos datos e índices que anotábamos sobre la situación de los pobres en el mundo han cambiado... a peor, sí. Los pobres son más y son más pobres. Los ricos son más -numérica, no proporcionalmente-, y son más ricos. La diferencia entre los países pobres y los países ricos, que por entonces estaba en una proporción de 30 a 1 hoy está en una proporción de 62 a 1... O sea, el mundo, el cambio del mundo ha sido, en algún aspecto, un cambio de profundización, de aumento y perpetuación de la situación de aquellos años... En eso el cambio no ha sido verdadero cambio... La estructura perversa del mundo y de la sociedad de entonces no ha cambiado, permanece, tal vez más afincada.

Pero, ¿no ha habido ningún cambio en absoluto?

Ciertamente, ha habido muchos cambios. Estos 30 años han sido particularmente intensos y acelerados en lo que a cambios se refiere. El amor "revolucionario" que Girardi preconizaba ha tenido ocasión en todos este tiempo para ensayar su revolución en el mundo y para jugarse en ella a fondo, hasta el final. Ahí están los mártires, los mártires muertos -o mejor dicho, resucitados, gloriosos- y los mártires vivos. Y ahí están las revoluciones con sus éxitos... y sus fracasos. Porque ahí está el sistema, redivivo, que ya no es simple capitalismo, sino neoliberalismo de globalización...

Hay quienes siguen creyendo en el "Dios de la guerra": si fracasaron las revoluciones es porque estaban equivocadas. Para ellos -para tantísimos-, el dios verdadero es el dios del que triunfa, del vencedor, el dios de la guerra. El Dios de los pobres, el Dios fracasado, ha de ser también rechazado. Y, por eso -piensan- hay que olvidarse de toda aquella fe liberadora, o mesianista... Hay que desandar aquellos locos caminos prometeicos y volver a adorar a los dioses del sistema, a los dioses triunfantes. Después de estos intentos "fracasados", hay que "cambiar de paradigma", o tal vez haya que volver al viejo paradigma de siempre...

Bien, un prólogo no es una plataforma para un discurso. En otro lugar (<http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>) he expresado que, a mi modo de ver, han cambiado muchos "paradigmas", ciertamente, pero que no ha cambiado "el Paradigma", el Paradigma de la utopía del Reino, la Causa de Jesús, invariable en tiempos de revolución o de depresión, de invierno o de verano... Pero eso ya no es para desarrollar en este sencillo prólogo...

Volviendo a nuestro caso, en estos textos de Girardi hay cosas que él hoy no volvería a escribir -supongo-, sencillamente porque no se corresponden con el contexto actual; en la obra hay preguntas concretas que en este momento ya no nos formulamos; y hay partes del texto están ubicadas en circunstancias muy concretas que tienen un valor más bien testimonial. El texto -que vale sin duda como documento histórico, tal cual- refleja lógicamente el contexto de los años 70, optimista, prerrevolucionario, de exaltación y esperanza, incluso eclesiásticamente hablando. Todo eso ya no existe. Ha cambiado, sí. Pero, como he dicho, persiste, lamentablemente, la situación de los pobres, empeorada, y persiste el Evangelio, y "el mandamiento del amor como mandamiento de la transformación del mundo". La relectura que en aquella obra hizo Girardi y que toda una generación de militantes refrendó como magisterio teológico "receptus", está ahí y sólo hace falta separar el grano de los principios de la paja de las referencias a un contexto ya superado.

Queremos aprovechar la ocasión para pedir a Girardi que nos regale pronto una nueva versión, una actualización de aquella relectura del amor cristiano, que juzgamos viva y que sin duda ganará al reformularla adecuándola al presente contexto de neoliberalismo global y de cansancio o depresión psicosocial colectiva. Mientras tanto, esta nueva -"enésima", por incontable- edición de la obra, edición telemática esta vez, a la vez que es un homenaje a Girardi 30 años después, decreta ya el final de las ediciones-pirata: quedará para siempre en la Red, permanentemente a disposición de todos los militantes del mundo, libre y gratuitamente. Este es también un rasgo importante del nuevo contexto en que nos movemos.

Felicitaciones, Giulio, y no olvides regalarnos pronto esa nueva versión de un "Amor cristiano y lucha por el Reino en el neoliberalismo global".

José María Vigil
Primero de mayo de 2000
Día de la Causa obrera.

CRISTIANISMO Y LUCHA DE CLASES

Giulio Girardi

En la relación entre vida cristiana y compromiso terrestre, que es el objeto de nuestro estudio, hay aspectos que los cristianos han aceptado hoy bastante pacíficamente, a pesar de que sean nuevos en cierta medida con respecto a la espiritualidad y a la teología preconiliar. Por ejemplo, hoy día se acepta pacíficamente el hecho de que no exista contraste entre la orientación escatológica del cristiano y su compromiso terrestre; más todavía, se considera pacífico que sea un derecho y un deber del cristiano comprometerse en el orden temporal.

Pero también hay aspectos candentes que son hoy fuertemente discutidos. Estos aspectos son especialmente los que se refieren al compromiso revolucionario y más especialmente a la lucha de clases. Sobre este punto vamos a reflexionar en esta ocasión: el aspecto del compromiso revolucionario que es la lucha de clases.

I

LUCHA DE CLASES Y CONCIENCIA CRISTIANA

El problema se plantea concretamente como una antinomia entre dos exigencias que nacen en la conciencia de los cristianos de hoy (de muchos por lo menos): por un lado, la exigencia de la revolución social, que parece imponer una elección y una lucha de clases, en el plano nacional e internacional; por otro lado “la doctrina social de la iglesia” que parece encerrar una condena de esta lucha al considerarla una característica esencial del comunismo ateo. De aquí nace una tensión muy aguda en el espíritu de los militantes, entre la fidelidad a la iglesia y la fidelidad a la clase obrera, entre la fidelidad a la iglesia y la fidelidad a las masas de los oprimidos.

1. El problema en el contexto de la iglesia posconiliar

Este problema es extremadamente importante y parece ser uno de los más candentes en este momento posconiliar. No es una cuestión de detalle, sino que es el momento crucial de la relación entre iglesia y mundo, vida cristiana y compromiso terrestre. Una opción en este campo supone una serie de posturas que caracterizan el conjunto de la vida y del pensamiento cristiano. De la vida y del pensamiento. Porque es en primer lugar una cuestión práctica: en el sentido de las grandes orientaciones de la persona y de la comunidad cristiana, de las que caracterizan una época. Por otra parte, tiene muchas implicaciones doctrinales e impone, como veremos, hacer una elección entre dos teologías y más radicalmente entre dos antropologías.

Por tanto, el problema sobre el cual tratamos de reflexionar constituye un aspecto fundamental de la imagen de la iglesia, que tiene que ser el signo de la presencia de Dios en el mundo.

Al mismo tiempo, este problema nos sitúa ante un momento fundamental de la división de la iglesia posconiliar. Esta se encuentra sometida a tensiones teóricas y prácticas agudas en todos los campos, de forma que da la impresión de que se trata de dos iglesias. Y una de las tensiones más graves es la división de clases.

Por último, este problema compromete directamente la imagen de la iglesia como comunidad; pero implica al mismo tiempo toda una espiritualidad personal, una manera de concebir el amor, de situarse frente al mundo.

El concilio Vaticano II se ha concluido con un documento sobre la iglesia en el mundo de hoy, la constitución *Gaudium et spes*, en un clima de diálogo, de reconciliación, casi de idilio. Se ponía así en contraste abierto con el *Syllabus*, especialmente contra la famosa condena de la proposición que decía: “La iglesia se tiene que reconciliar con la civilización moderna”, ya que el concilio Vaticano II quiso llevar a cabo precisamente esta reconciliación.

Pero el idilio ha durado poco. Pronto se ha manifestado entre la iglesia y el mundo una incompatibilidad de caracteres y parece que nos encontramos hoy ante una instancia de divorcio. El encanto se ha roto apenas se ha tomado conciencia del contenido explosivo de esta apertura. Al afrontar los problemas del mundo, la iglesia tuvo que juzgar su sistema social y muchos cristianos sintieron en sí mismos la exigencia de ponerlo radicalmente en cuestión.

Además, la iglesia se ha ido dando cuenta progresivamente de que poner en cuestión este sistema era ponerse en cuestión a sí misma, en la medida en que ella estaba comprometida con él, en la medida en que ella había asimilado en su propia vida, doctrina, mentalidad y estructura, el estilo del mundo.

Hay otro itinerario que nos lleva al mismo problema: es la actitud de la iglesia frente a los pobres. La nueva sensibilidad ante el problema de los pobres es el aspecto fundamental de la apertura al mundo. La iglesia se ha vuelto a descubrir como iglesia de los pobres. Ha intuido que convertirse a Dios quiere decir convertirse a los pobres. Pero los pasos se han vuelto más complejos

y turbadores cuando se han ido poniendo en evidencia algunas implicaciones de esta conversión. Porque convertirse a los pobres no sólo quiere decir amarlos, sino comprometerse en su liberación, participar en su lucha, ponerse abiertamente contra los opresores.

Convertirse a los pobres es hacer una elección de unos contra otros, de los oprimidos contra los opresores, de los pobres contra los ricos: no se puede estar sinceramente con los oprimidos sin alistarse contra los opresores. Ahora bien, ponerse contra los opresores es hacer una elección de clase, de una clase contra otra. Y es una elección que divide a la iglesia e introduce la lucha en su misma vida. Porque muchos de los ricos, la gran mayoría de ellos, son cristianos.

Por tanto habrá que luchar propiamente contra aquellas personas en quienes quizá muchos cristianos pensaban cuando proyectaban abrirse al mundo: los bienpensantes, los exponentes más poderosos de la política, industria, cultura, etc.: contra personas e instituciones que a lo mejor apoyan a la iglesia, le proporcionan medios para desarrollar su misión y le aseguran una posición de poder.

La apertura al mundo, que parecía y era, en cierto sentido, una llamada a la reconciliación, se convierte en una declaración de guerra.

Y esto provoca en el espíritu de la mayoría de los cristianos un sentimiento de resistencia y de rebelión que encuentra fundamento y expresión en muchos documentos oficiales. Todos podemos encontrar esta documentación no sólo en los textos, sino especialmente en la mentalidad del ambiente cristiano, y quizá en la nuestra, porque este pasado no es tan remoto, mejor dicho, todavía no es pasado...

2. ¿Qué es la lucha de clases?

Antes de afrontar directamente el problema queremos preguntarnos qué es, en una primera aproximación, la lucha de clases. La lucha de clases es al mismo tiempo un hecho y un método.

Es un hecho: es decir, la división de la sociedad en clases irreductiblemente antagonistas entre ellas, en sus intereses económicos, políticos, sociales, y por tanto, en su cultura. Más concretamente, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan. Este hecho es además considerado como una ley histórica: es decir, que puestas ciertas condiciones, por ejemplo, el régimen de propiedad privada de los grandes bienes de producción, la lucha se vuelve necesaria. Es una ley histórica también en el sentido de que la lucha de clases condiciona necesariamente otros aspectos de la vida social, y por tanto, es un factor fundamental de la evolución histórica.

La lucha de clases es además un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido de que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de luchas de las clases oprimidas contra las clases dominantes. Por tanto, la lucha de clases expresa el estado de alienación y el método para solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada.

3. Objeto de nuestra reflexión

Queremos examinar aquí más detenidamente las relaciones entre cristianismo y lucha de clases. Queremos en primer lugar analizar la condena de la lucha de clases en su sentido profundo, en sus razones. En segundo lugar, queremos describir el cambio de perspectiva al cual parece llamada la conciencia cristiana sobre este problema.

II EL RECHAZO CRISTIANO DE LA LUCHA DE CLASES

En primer lugar, queremos examinar el rechazo cristiano de la lucha de clases como hecho y como método.

1. Contenido de este rechazo

a) Rechazo de la lucha como hecho

Hay una tendencia constante en la cultura cristiana a no reconocer en su radicalidad la división de la sociedad en clases, y a no condenarla en su injusticia y por consiguiente a no comprometerse para eliminarla. Se dice, en primer lugar, que las distintas clases no tienen intereses contrastantes sino convergentes. Al clasismo se opone el interclasismo. Los contrastes no son debidos al sistema sino a las debilidades de las personas; por tanto, se pueden eliminar, dejando intacto el sistema de las relaciones. Trabajando en la dirección de las reformas y no de la revolución. La división en clases no encierra un aspecto de desorden sino que

expresa una diversidad de capacidades, de tareas, que está inscrita en la naturaleza de las cosas y por tanto traduce la voluntad de Dios.

Esto vale especialmente en lo que se refiere a la dependencia de unos con respecto a otros, de unas personas a otras: está en la naturaleza de las cosas que algunas personas se encuentren en una situación sistemática de dependencia, porque la voluntad de Dios les ha confiado a algunas otras una tarea de dirección en la historia, una especie de misión paternal, y estas personas son los ricos, los poderosos, las autoridades; los otros tienen que desarrollarse y realizarse aceptando esta dependencia con espíritu de obediencia.

Por tanto, todo intento de modificar esta situación es subversivo porque se pone en contraste con la naturaleza y con la voluntad de Dios. Además, es un deseo utópico porque la naturaleza es inmutable.

Esto nos prepara a entender el juicio que se da sobre la lucha de clases como método: la imagen lúgubre y sanguinaria que siempre se presenta de ella en una cierta literatura cristiana; y el sentido de la reacción que se le opone.

b) Rechazo de la lucha como método

La condena de la lucha de clases como método se refiere a los objetivos de la lucha, a sus motivos y a sus medios. Los objetivos tienen que ser condenados porque consisten en romper el orden establecido por la naturaleza y por Dios; en romper las dependencias naturales, y por tanto, en crear una situación de desorden, de anarquía, de capricho. La lucha es fuente de desorden, porque lo que había antes era el orden.

Los motivos de la lucha son un aspecto muy importante del conflicto con el cristianismo. La lucha de clases tendría como motivo fundamental el odio, el resentimiento, el egoísmo de los obreros, de los trabajadores, de los pobres. Se establece una identificación entre lucha y odio; la lucha despertaría un desencadenamiento de instintos, de pasiones, de resentimientos, de una voluntad de venganza: por tanto se opone a un elemento tan fundamental en la vida cristiana como es el amor.

Finalmente, se condena la lucha de clases por los medios de los que se sirve: violencia y sangre, abuso de poder por parte de las masas organizadas, el recurso a prácticamente todos los medios.

2. Razones de este rechazo

Si ésta es la lucha de clases, si es una realidad tan oscura y atroz, ¿quién no la condenaría? Se podría entonces concluir el discurso diciendo que la iglesia ha condenado un cierto tipo de la lucha de clases; pero que si el sentido de esta lucha fuera distinto, la condena no tendría validez. Esta operación nos permitiría, por un lado, comprender y justificar la posición de la iglesia y, por otro, movernos con libertad en la elaboración y realización de nuevas perspectivas.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas, porque la iglesia tiene esta imagen de la lucha de clases pero no tiene otra; por tanto, sus directivas prácticas se fundan en ella.

Esto, además, tiene raíces profundas en el conjunto de la vida y del pensamiento cristiano: raíces culturales o doctrinales y raíces estructurales o sociales.

a) Razones culturales

Tiene en primer lugar raíces culturales. La actitud frente a la lucha de clases no es una elección de detalle sino que implica toda una visión del cristianismo, y como presupuesto de ella una ontología y una moral, una visión de la realidad y de los valores. Supone concretamente una visión de la realidad estática, jerárquica (es decir, con relaciones de dependencia entre los seres humanos, establecidas por la naturaleza), y providencialística (es decir, que atribuye los cambios únicamente a la iniciativa de Dios, y por tanto, pone al ser humano delante de un mundo ya hecho y de una sociedad establecida).

Esta concepción de la realidad lleva consigo una actitud moral y espiritual que es la de la docilidad. La persona ideal, la que ha entendido su posición en el mundo, es la persona capaz de conformarse a esta realidad, al orden esencial de las cosas como Dios lo ha fijado. Por tanto, los problemas del ser humano ya no son los de la estructura del mundo sino que son únicamente individuales. La espiritualidad que corresponde a esta visión de la realidad es individualista y conformista: es decir, que no se propone luchar contra la situación sino aceptarla.

Esto vale más especialmente en la concepción del amor, concepción individualista e irénica, que consiste en querer a los seres humanos así como están y no preocuparse de transformarlos. De aquí una versión del cristianismo, una mentalidad, una cultura; y por consiguiente, un cambio de posición sobre este tema implicaría una cierta revolución cultural.

b) Razones estructurales

Esta actitud tiene también razones estructurales. La imagen de la lucha de clases que hemos descrito corresponde perfectamente a la de la literatura burguesa; esta afinidad la hay también en el tono afectivo con que se presenta. Una religión de este tipo es muy útil para la conservación del orden social. Esto plantea el problema de una ósmosis entre la mentalidad cristiana y la cultura dominante, la de la clase burguesa. La doctrina interclasista es de hecho muy clasista, y se defiende desde el punto de

vista de la clase dominante. El marxismo dice que efectivamente la religión forma parte de la cultura burguesa y que está creada por las exigencias de la lucha de clases como instrumento de conservación. Esta sería la explicación adecuada de la religión. Dios aparece en esta perspectiva como enemigo de clase.

Todos los que tenemos la experiencia de la originalidad de la dimensión religiosa nos damos cuenta de que la lucha de clases no es una explicación adecuada de lo religioso, que hay algo en esta relación con Dios que supera toda explicación histórica. Pero el condicionamiento clasista puede engendrar una cierta actitud religiosa, puede determinar una cierta flexión de la vida y del pensamiento. Esto es tanto más fácil cuanto la Iglesia se encuentra más favorecida, poderosa, aliada al trono, y por tanto cuanto más se identifica sociológicamente con la clase dominante.

Es necesario que tomemos conciencia científicamente de estos condicionamientos, no ciertamente para disolver el evangelio, sino para denunciar el compromiso de la iglesia con la cultura burguesa en un movimiento valiente de autocrítica, para buscar las causas de una situación tan grave, para restituir el mensaje a su pureza evangélica.

III

LA NUEVA CONCIENCIA CRISTIANA FRENTE A LA LUCHA DE CLASES

Esta actitud provoca una tensión interior en el espíritu de muchos cristianos entre fidelidad a la iglesia y fidelidad a la clase obrera, entre fidelidad a la iglesia y fidelidad a los pobres. Es el problema de muchos militantes obreros y también de muchos estudiantes que han descubierto el ideal revolucionario. Creo que todos hemos asistido a esta experiencia tan rica y tan prometedora de jóvenes que en pocos años, a veces en pocos meses, han llegado a una manera nueva de concebir la vida y a entregarse a ella. Este es uno de los aspectos más interesantes de los movimientos estudiantiles. Pero muchas veces, estos jóvenes, cuya formación había sido católica, se han encontrado metidos en una crisis provocada precisamente por el conflicto entre los ideales revolucionarios que iban descubriendo y la formación católica que habían recibido y que se expresaba en la "doctrina social de la iglesia". Tensión que ha llevado en muchos casos a una ruptura, ya que, al verse obligados a escoger, muchos se mostraron dispuestos a escoger contra la iglesia.

Al hablar sobre este tema, siempre me acuerdo de un obrero que, al final de una conferencia mía, precisamente sobre la lucha de clases, me dijo: "Yo, padre, dejé la iglesia hace diez años para entrar en el partido comunista; y la dejé para defender las ideas que usted ha expuesto hoy". Aquello me causó una gran impresión, y le contesté en seguida: "Precisamente lo que procuramos hacer ahora es crear una situación en la que ya nadie tenga que dejar la iglesia por esas razones".

Pero este caso forma parte de un problema más amplio: el de la clase obrera en su conjunto. Se ha hablado de la apostasía de la clase obrera en el siglo pasado y también en la primera parte de este siglo. De hecho, ¿es la clase obrera la que ha abandonado la iglesia o es la iglesia la que ha abandonado a la clase obrera? En la clausura del concilio Vaticano II, se dirigió, entre otros mensajes, uno a los obreros. En él se habló de profundas incomprensiones entre la iglesia y la clase obrera, que hicieron sufrir tanto a la iglesia y a los obreros. El mensaje concluye con estas palabras: "Hoy la hora de la reconciliación ha llegado".

En la constitución *Gaudium et spes*, sobre la iglesia en el mundo de hoy, se habla de la responsabilidad de los creyentes en el origen del ateísmo. Esto es válido particularmente en el campo social, donde la actitud de los cristianos ha preparado la reacción marxista en su componente ateo. Ahora bien, la renovación de la iglesia, la reconciliación entre ella y la clase obrera, la respuesta profunda y global al ateísmo supone una seria autocrítica, una verdadera humildad comunitaria. No se trata de reconocer culpas genéricas, sino -lo que es mucho más difícil- culpas concretas, determinadas: en esta situación, ante este problema, debemos reconocer que nos hemos equivocado. Esto es necesario no sólo para dar la sensación de sinceridad, sino sobre todo para crear un movimiento de verdadera conversión comunitaria. La humildad personal se la considera una virtud y la humildad comunitaria no: admitimos que el individuo tiene que reconocer sus culpas, y que este reconocimiento es una virtud muy importante, pero no admitimos que la comunidad también tiene que reconocer sus culpas. Es más, lo que provoca la reacción atea no son tanto las culpas de los individuos sino las culpas comunitarias, porque son las que más contribuyen a engendrar una cierta imagen de la iglesia.

Es muy importante que en este momento la iglesia se muestre capaz de reconocer sus culpas ante Dios, el solo santo, y en esta nueva reflexión cristiana, en esta sincera y humilde autocrítica, la lucha de clases tiene un lugar privilegiado.

Pero más allá de la crítica, se trata hoy día de presentar una alternativa positiva al ateísmo, mostrando concretamente la posibilidad de ser fiel a la iglesia y a la clase obrera. ¿En qué consiste esta nueva orientación de la conciencia cristiana frente a la lucha de clases?

1. Frente a la lucha de clases como hecho

Por lo que se refiere a la lucha de clases como hecho, es decir, a la división de la sociedad en clases antagónicas, la cuestión, antes de ser ética o religiosa, es histórica. Lo queramos o no, la lucha está en las cosas. La alternativa no está en admitir o

no la lucha de clases, sino en qué parte nos vamos a alistar. Negar el hecho o quererse quedar fuera de la lucha es en último término una manera de alistarse en las filas del orden establecido.

Además, la nueva conciencia cristiana ya no puede reconocer esta división de clases como legítima y como fatal. La evolución de la conciencia humana penetra y transforma la conciencia cristiana, le imprime un nuevo sentido de la dignidad de la persona, que se niega a considerar como normal una condición de esclavitud y la considera como una alienación, porque ha descubierto la libertad como un derecho y como un deber.

De esta conciencia forma parte también un nuevo sentido de la historicidad, una visión dinámica, que ya no considera el mundo como algo hecho, consumado, sino como una tarea que Dios confía al ser humano para que la desarrolle, para que se asocie a su compromiso creador. Muchas de las cosas que parecían naturales se han manifestado, especialmente en estos últimos años, como sujetas a la acción del ser humano, a sus posibilidades transformadoras. El ser humano ha adquirido una conciencia más completa de sus poderes y de sus responsabilidades y está tomando en sus manos la iniciativa histórica. La nueva valoración de la lucha de clases se inserta en todo un universo nuevo.

2. Frente a la lucha de clases como método

El punto central del método de la lucha de clases, que supone un cambio de perspectiva, es la distinción entre lucha y odio. Se rechaza la lucha de clases en la medida en que es expresión del odio, en la medida en que no se puede distinguir del odio. En esta postura de rechazo hay una continuidad entre la actitud actual y la doctrina tradicional. La novedad viene del diverso modo de interpretar las exigencias del amor, ya que no parece necesario el nexo entre lucha y odio, aunque en concreto la distinción pueda resultar bastante difícil de hacer. El evangelio nos manda amar a los enemigos; no nos dice que no los tengamos o que no los combatamos. De esta forma, aparece claramente la compatibilidad entre amor y lucha de clases.

Más aún, un amor cristiano serio implica comprometerse en la liberación de los oprimidos y en la transformación global del sistema que “fabrica” los pobres; y, por consiguiente, el amor cristiano implica luchar contra las resistencias inevitables de todas las fuerzas interesadas en la conservación: los privilegiados, los poderosos, los ricos.

La experiencia histórica muestra que la clase privilegiada no renuncia nunca espontáneamente a sus posiciones de poder, sino sólo cuando ha perdido la lucha. De aquí la necesidad de la lucha para romper una resistencia tan fuerte y conseguir que el compromiso del amor sea serio y eficaz.

Nos encontramos así ante un cambio, más aún, ante un giro de perspectiva, que es un típico ejemplo de la profundidad de la renovación doctrinal y práctica que se hace cada día más urgente. No sólo el amor no excluye la lucha de clases, sino que la exige. No se puede amar a los pobres sin alistarse a su lado en su lucha por la liberación. La lucha de clases viene a ser para la nueva conciencia cristiana un imperativo indisociable del mandamiento del amor.

3. Algunas consecuencias de este cambio

a) Nuevo sentido del amor

Este viraje le da al amor cristiano un sentido nuevo: ya no es un amor estático sino dinámico, transformador, cuya tarea no es sólo reconocer al ser humano que existe sino crear el ser humano nuevo; amor no individual tan sólo sino comunitario, es decir, con la misión de crear un mundo nuevo; amor que no sea irénico sino combativo, militante, y que, por consiguiente, dé un nuevo contenido a su universalidad.

Porque universalismo no es neutralidad; el universalismo implica una elección de clase, y precisamente de la clase que lleva consigo los intereses de la humanidad: de la clase que, al liberarse a sí misma, liberará al mundo. Por tanto, hay que amar a todos, pero no a todos del mismo modo: a los oprimidos se les ama liberándolos; a los opresores se les ama combatiéndolos; a los oprimidos se les ama liberándolos de su misterio; a los opresores liberándolos de su pecado. El amor tiene que ser clasista para ser verdaderamente universal.

Esto lleva consigo un nuevo planteamiento de la moral en esta perspectiva, ya que si cambia el sentido del amor, cambia el sentido de todo. De esta forma, aparece una nueva categoría de pecados: la traición de la clase, que es un pecado contra la solidaridad, contra la historia, contra el futuro. Un pecado del cual nadie se confiesa.

b) Nuevo sentido de la unidad de la iglesia

Por su radicalidad, este cambio no se verificará sin tensiones dramáticas en la vida misma de la iglesia, que no puede comprometerse a transformar el mundo sin transformarse a sí misma. Queremos examinar un aspecto de esta tensión: la división que introduce en ella la lucha de clases. Y es que la lucha de clases no divide sólo al mundo sino que divide también a la iglesia. Lucha de clases significa también lucha en la iglesia y significa romper la unidad tan fatigosamente encontrada; significa romper el diálogo con los creyentes en el mismo momento en que nos estamos abriendo a los no creyentes; significa lanzar nueva guerra de

religión. Aceptar la lucha de clases significa para la iglesia cambiar de campo pero quedar otra vez de un lado, ser la iglesia de unos con exclusión de los otros: no ser la iglesia de todos.

Pero, también aquí, la cuestión, antes de ser ética, es histórica. Aceptar la lucha de clases entre los cristianos no significa introducir la división en la iglesia sino tomar conciencia de la división profunda que ya existe en ella. Porque los cristianos se encuentran de hecho en las dos partes de la barricada, en la parte de los pobres y en la parte de los ricos.

Una vez más no tenemos que escoger si combatir o no a los cristianos, sino a cuáles cristianos tenemos que combatir. Tolerar a los opresores porque son cristianos querría decir renunciar a condenar su pecado, y por esto, convertirse en sus cómplices.

En cambio, luchar contra personas y estructuras que avalan con el nombre cristiano la inmovilidad social, no es sólo un deber ético sino religioso. Liberar a los cristianos ricos de sus privilegios es hacerles efectivamente capaces de una fidelidad al evangelio que en su posición de privilegio es a menudo objetivamente imposible. La iglesia, por tanto, sólo es madre de todos si toma partido en favor de sus hijos más débiles en contra de los más fuertes, si es capaz de denunciar la injusticia, aunque sea cometida por sus hijos, más aún, en primer lugar cuando es cometida por sus hijos. Por lo demás, cuando la iglesia no ha dudado en condenar la violencia desesperada de los pobres, ¿tendría que dudar en condenar la violencia sistemática de los ricos y de los poderosos? Ciertamente que así corre el riesgo de alejar de su seno a muchas personas y verse privada de muchas protecciones, pero éstas son las persecuciones que Cristo le anunció y que tendrá que sufrir todas las veces que le sea profundamente fiel. Nos preocupamos mucho de los pueblos donde la iglesia se encuentra perseguida; tendríamos que preocuparnos también de aquéllos donde no lo está porque aparece como instrumento del orden. La iglesia puede ser privada de su libertad o porque está reducida a la impotencia o porque está cargada de poder. El poder temporal ata más que las cadenas.

Esta lucha la exige no sólo el amor a los pobres, sino también el amor a Cristo y a su iglesia, cuyo nombre tiene que quedar urgentemente disociado de todas las formas de esclavitud y de todas las versiones del cristianismo que las canonizan. De ahí el drama que se desencadena donde la iglesia institucional está comprometida con los poderosos, y donde los fieles y sacerdotes se encuentran en la lacerante condición de tener que optar entre la fidelidad a los pobres y los obreros y la fidelidad a las instituciones eclesiales, de tener que preguntarse qué elección les impone su amor a Cristo.

Por lo demás, ¿de qué podría ser signo una unidad conseguida a este precio? De todo menos del amor, de todo menos de Cristo. Paradójicamente, en este momento es la división en la iglesia la que se ha convertido en signo: en efecto, para todos los que estaban acostumbrados a ver a la iglesia comprometida con el orden establecido y encontraban en este compromiso una razón de escándalo, el hecho de que la iglesia se empiece a romper replantea en ellos el problema de Cristo y de la iglesia en términos nuevos y despierta en su interior una nueva esperanza.

El problema de la unidad de la iglesia no se puede separar de la unidad del mundo. Todos los caminos de la unidad pasan por la liberación de los pobres.

De esta forma, la conciencia de clases viene a ser una componente esencial de la nueva conciencia cristiana. Aceptar esto supone un cambio profundo de mentalidad, personal y comunitario, una revolución cultural, propiamente, una conversión. Conversión a los pobres y a los oprimidos que forma parte de la conversión a Dios y es un signo de su autenticidad.

Si todo esto es cierto, ya no hay que escoger entre Cristo y los pobres, entre la iglesia y la clase obrera. Nadie tendrá que abandonar a Cristo y a la iglesia para entregarse a los pobres. Nadie tendrá que negar a Dios para afirmarse la liberación de los oprimidos. Al contrario, en nuestra fidelidad a Dios, a Cristo y a la iglesia encontraremos nuevas y más profundas razones de fidelidad a los oprimidos con tal de que nuestra entrega sea valiente, capaz de creación de lucha, capaz de comprometernos con ellos, capaz de participar en sus sufrimientos y en sus riesgos. De esta forma, la iglesia, en este momento de inquietud, volverá a ser en el mundo signo de esperanza y de libertad.

AMOR CRISTIANO Y VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

Giulio Girardi

El problema de la violencia revolucionaria capta hoy apasionadamente todos los centros de interés. En las reuniones y en los ambientes más diversos llega rápidamente a polarizar la atención y a monopolizar el debate, eclipsando temas a primera vista más importantes. Las tomas de posición contrastantes que generalmente suscita este tema, están impregnadas de una fuerte carga emotiva.

¿Por qué sucede todo esto? ¿Por qué una cuestión de apariencia tan determinada revela tal capacidad de polarización y evocación? Nos inclinamos a pensar que tanto en ésta como en otras emociones profundas existe la intuición implícita de que están en juego grandes cosas: se da en la afectividad y el pensamiento un cierto gusto por lo universal que nos hace vibrar con una intensidad especial ante temas que tienen en sus orígenes perspectivas de conjunto y valores de fondo.

Este presentimiento es confirmado en un análisis del problema. En este análisis podemos individuar dos puntos esenciales de referencia. En primer lugar, el tema de la violencia revolucionaria revela solamente su densidad en relación con el tema de la nueva tierra que se intenta construir. Usando la expresión de Marx podemos decir que es la partera de esta nueva tierra. En segundo lugar, la violencia revolucionaria nace en todo un sistema de violencia, pudiendo solamente ser entendida y valorada en función de él.

Es un tema, por tanto, que se extiende enormemente: implica una valoración de la sociedad presente y un ideal de humanidad futura. Valoración e ideal ante los que es imposible evitar una postura personal. Puede ser que en definitiva sea este alcance existencial confusamente intuido, el que explique la carga emotiva con que se afronta habitualmente este problema: nos cuestiona, busca la raíz de nuestras decisiones más auténticas y secretas.

En los últimos años el problema de la violencia revolucionaria se ha encontrado frecuentemente en el centro del diálogo entre creyentes y no creyentes, sobre todo entre cristianos y marxistas. Determinados planteamientos esquemáticos parten a veces del presupuesto de un choque frontal entre dos métodos, por una parte el marxista de la violencia y por otra el cristiano del amor. ¿Hasta qué punto son correctas estas contraposiciones? ¿Hasta qué punto el tema de la violencia constituye un obstáculo para la colaboración entre marxistas y cristianos?

Desde la parte marxista frecuentemente se pone de relieve con estupor que después de haber defendido durante siglos el principio de la guerra justa y de haber evitado también en el concilio la total condena de la guerra, muchos cristianos estén hoy tan decididos a condenar la violencia revolucionaria; que después de haber justificado durante siglos o incluso bendecido la violencia agresiva de los colonizadores, sean tan severos al juzgar la violencia defensiva de los colonizados. ¿Qué pensar de tal acusación? Estos y otros interrogantes unidos al tema de la violencia revolucionaria sólo pueden ser afrontados dentro del contexto global al que antes aludíamos.

Por consiguiente, sobre el título de esta relación, la violencia revolucionaria, hablaremos relativamente poco. Adrede estaremos casi siempre fuera del tema. Porque no se puede captar el alcance de este tema si no se sale de él.

1. Amor y tierra nueva

La violencia revolucionaria se presenta como un itinerario hacia una tierra nueva. Por tanto nuestra reflexión debe partir del análisis de este ideal.

A primera vista aparece como un tema abstracto y romántico; el repetido sueño de los visionarios de todos los tiempos. En realidad se trata de algo que forma parte de nuestro tiempo y de uno de los interrogantes más urgentes de la conciencia contemporánea. Esto sale a luz sobre todo de algunos datos:

a) El proceso de unificación de la humanidad, típico de nuestra época, no se verifica solamente en el plano objetivo de una acentuación cada vez mayor de interdependencias, sino también en el plano subjetivo, dando lugar a un nuevo tipo de conciencia, sensible a las dimensiones mundiales de los problemas y de las responsabilidades; transfiriendo de este modo el sentimiento de pertenencia del plano de los grupos o de las naciones a el del mundo entero. Antes que en los textos y en las relaciones jurídicas, ha nacido ya en la misma realidad un nuevo tipo de hombre, el ciudadano del mundo; es decir, el que ha descubierto que ya todos los hombres del mundo participan de una única historia y de una única esperanza.

Esta evolución, me atrevería a decir, este salto cualitativo, es particularmente evidente en la conciencia de los jóvenes, que han superado los ideales nacionalistas de las generaciones precedentes y que admiran más a los héroes del mundo que a los de su patria. Los jóvenes no preguntan dónde han nacido los hermanos Kennedy, Martin Luther King, Che Guevara o Camilo Torres, sino por qué cosa han vivido y muerto.

b) La "contestación" juvenil, fenómeno de alcance mundial, es global. Quiere decir que no se detiene en sectores particulares de la convivencia humana, como la vida universitaria, sino que se extiende a toda la sociedad. Ahora bien una

“contestación” global solamente es posible en relación a una alternativa global, a un mundo diverso. Se dice con frecuencia que los jóvenes “contestadores” no saben lo que quieren. Sin embargo, saben, aunque sólo sea confusamente, lo que no quieren; y éste es el punto de partida necesario. La denuncia no resuelve el problema pero tiene el mérito de proponerlo e incluso de imponerlo. Existe además otra cosa: en lo que no se quiere existe un rebote implícito a lo que se quiere, una llamada a valores alternativos. En el corazón de la “contestación” está, por tanto, presente el ideal de la tierra nueva.

c) Por eso no es mera casualidad el que el problema de la tierra nueva surja en gran escala en el momento mismo en que el ser humano adquiere conciencia de su poder engrandecedor de transformar el mundo, de intervenir en la naturaleza y en la historia a través de la técnica y de la acción social. Por esto mismo pasa de una imagen estática de la realidad como dato que hay que aceptar y en el que integrarse, a una imagen dinámica del mundo como realidad que hay que construir y tarea que cumplir. Los nuevos poderes llevan consigo nuevas responsabilidades. ¿En qué dirección se orientan estos poderes? ¿Hasta dónde es posible llegar en la transformación del mundo? De este modo la dimensión del futuro con el proyecto de la nueva ciudad, entra masivamente a formar parte del presente.

d) Pero el poder que el ser humano ha descubierto en sus manos no es sólo el de construir el mundo, sino también el de destruirlo. El peligro de un suicidio cósmico no es hoy una pesadilla de fantasía política, sino una posibilidad real e histórica, que confiere a la unificación del mundo un carácter particularmente dramático: o nos salvamos juntos o perecemos juntos. Pero si la guerra está en la lógica inevitable del sistema, no nos podemos salvar sin destruirlo, sin construir una tierra nueva. Por ello la construcción de una tierra nueva se presenta en la conciencia de muchos como un imperativo categórico, como el proyecto histórico sin posibles dilaciones y sin alternativas. Como si para éstos, más aún para todo el mundo, se impusiese la elección entre transformación radical y suicidio.

¿Pero cuál es en concreto el contenido de este ideal? ¿Qué es la tierra nueva?

No podemos pensar aquí en proponer una descripción minuciosa de la sociedad futura, que sería necesariamente mitológica; además se trata de modelos que es necesario en gran parte inventar. A pesar de todo es posible enunciar algunas exigencias básicas. Estas se pueden resumir en una sola: un mundo en el cual sea posible que cada uno se realice plenamente a sí mismo, sus mejores energías y sus aspiraciones más profundas. La plenitud humana no es dissociable de la originalidad, de la posibilidad ofrecida a cada uno de intervenir en la historia con una aportación irrepetible y creadora, de decir y hacer cosas que serán dichas y hechas por él o por ningún otro.

Así, pues, la tierra nueva deberá estar inspirada por el principio de la libertad. El ser humano será libre sobre todo del dominio de la naturaleza, dueño de ella a través del tiempo. Libre especialmente de la explotación y de todas las formas de dominio por parte del hombre, y partícipe de la iniciativa histórica. Libre para expresarse creadoramente en el plano de la cultura y de la vida. En una palabra, la tierra nueva será una comunidad en la que el hombre será fin, artífice y norma de acción.

La historia demuestra que el ideal de libertad está expuesto a los más graves equívocos y es perseguido en las formas más opuestas. Sobre todo el significado de la libertad es esencialmente diverso según que ésta se quiera para una parte de la humanidad o para todos los hombres. En el primer sentido se orientan las diversas formas de individualismo, nacionalismo, racismo, etc., que persiguen más o menos encubierto el ideal del superhombre. Para éstos la libertad de unos sólo es posible por la esclavitud de los otros.

En cambio, en una visión universalista, la libertad de cada uno es condición de la libertad de todos. Nadie es plenamente libre si no lo son todos los demás. El individuo sólo se realiza en la comunidad mundial y por medio de ella. La libertad no se puede separar del amor.

Libertad, por consiguiente, no sólo de algo, sino para algo. El sentido de la libertad se define no sólo por lo que ella niega, es decir las múltiples formas de dependencia alienante, sino de lo que afirma, a saber la participación del hombre a escala mundial en la iniciativa histórica, en la creación cultural, en la construcción de una comunidad de amistad.

Para que estas exigencias sean operantes y no puramente formales, la novedad de la tierra deberá implicar tanto el estilo de la convivencia humana como las estructuras dentro de las cuales se expresará. De aquí surge la necesidad de que el ideal vislumbrado encarne las aspiraciones de fondo en un conjunto de objetivos políticos y económicos que creen las condiciones objetivas de la libertad. Se trata, pues, de una nueva cultura, pero también de nuevas estructuras. La tierra nueva no será una comunidad sin instituciones, sería un ingenuo angelismo; sino una comunidad con instituciones profundamente diversas en su inspiración.

A este nivel ideal es donde se realiza la unión fundamental entre amor y no-violencia. Las estructuras y las actitudes de la nueva tierra deberán ser tales que excluyan la posibilidad misma de las guerras, más aún que proscriban toda forma de violencia y hasta de coacción. La madurez alcanzada por los hombres en el reino de la libertad deberá hacerles capaces de respetarse por convicción íntima. La inmoralidad de la violencia se revela radicalmente a este nivel en el conflicto que la opone a las aspiraciones y posibilidades más auténticas del hombre.

Ante esta perspectiva surgen espontáneamente dos preguntas. La primera: ¿este ideal es realizable o es más bien utópico? La pregunta es muy importante. Pues la validez de un ideal se define también en función de su posibilidad histórica. Observemos de pasada que la pregunta no se pone únicamente a propósito de la nueva tierra sino de todo el ideal cristiano en sus componentes éticos y religiosos: ¿se trata de un ideal históricamente realizable o de una utopía?

Innegablemente el proyecto que hemos trazado aparece tan distante de la realidad efectiva que puede quitar la voluntad de tomarlo en serio. Parece ser la resultante de la negación y del vuelco de todo lo que sucede en la realidad: es la negación de la negación. Por ello la tierra en que soñamos se caracteriza como radicalmente “nueva”. Pero precisamente por su importancia y complejidad este tema debería ser tratado aparte.

En lo que se refiere inmediatamente a mí, me limitaría a responder así: aunque el ideal de una tierra nueva fuese irrealizable, no por eso sería estéril; permanecería válido al menos como idea límite, como hipótesis de trabajo de la humanidad, como punto de referencia de nuestra búsqueda y de nuestra acción al que deberíamos indefinidamente intentar acercarnos, aunque supiésemos que no lo conseguiríamos jamás plenamente. Esta tensión con sus implicaciones políticas y económicas bastaría para modelar una nueva conciencia; confiriendo al futuro una normatividad para el presente, imprimiría un nuevo dinamismo a nuestra ética.

Con relación a esto ha escrito Bakunin:

«Es buscando lo imposible como el ser humano ha realizado siempre y reconocido lo posible, y aquellos que sabiamente se han limitado a lo que les parecía posible no han dado jamás un paso.¹»

Segunda pregunta: ¿en qué relación está este ideal con el cristiano?, ¿esta esperanza terrestre con la celeste?, ¿esta escatología laica con la religiosa?

Es un hecho que el ideal de la nueva tierra, aunque ha surgido frecuentemente en el seno del cristianismo, ha sido expresamente perseguido sobre todo en el ámbito de sectas heréticas. Ha sido programado de modo masivo por los movimientos ateos y por tanto en términos polémicos en confrontación de los valores religiosos. La nueva tierra ha aparecido como la alternativa moderna a los cielos nuevos, como la verdad que se escondía en el mito del cielo; de este modo hemos asistido a una laicización de la teología que ha traducido en términos terrestres el mesianismo cristiano. La fidelidad a la tierra ha aparecido como una rebelión contra el cielo; la búsqueda del cielo se ha considerado alienante ante los urgentes compromisos terrestres. El surgir de este ideal histórico laico es el punto culminante del proceso de secularización que acomete también a los valores y por consiguiente a la esperanza y al amor: por lo cual una toma de posición ante tal proyecto, alcanza en cierto modo todo el proceso de secularización.

No pretendemos entrar aquí en los pormenores de un tema tan decisivo, sino simplemente indicar en qué dirección se orienta, a nuestro juicio, la búsqueda de los elementos de solución. Tanto en ésta como en otras cuestiones, un problema surgido en la conciencia humana y cristiana en términos de elección, es resuelto sin embargo en términos de integración. También en esta cuestión espera a nuestra época un cometido histórico especial: habiendo pasado a través de la contraposición, con frecuencia sangrienta, de los integristas religiosos y ateos, está llamada a recorrer con nuevas posibilidades los caminos de la síntesis entre lo humano y lo divino, que son los de la encarnación.

Ciertamente no se trata de identificar sin más la esperanza cristiana y la esperanza terrestre, de mundanizar el cristianismo haciendo de Cristo el profeta de la tierra nueva y de la iglesia un movimiento noble y fuerte de liberación humana. Pero precisamente dentro de su originalidad y trascendencia, el amor cristiano no puede por menos de asumir todas las dimensiones auténticas del amor humano: éste es en sustancia el sentido de las continuas llamadas del evangelio a las formas concretas e inmediatas del amor, como la visita a los prisioneros, el dar pan a los hambrientos, agua a los sedientos, etc. Ahora en la conciencia del ser humano actual, el amor humano tiende a llegar a ser proyecto de una humanidad nueva: ¿cómo podría el cristiano cerrarse a alguna de estas dimensiones sin traicionar el gran mandamiento? Por tanto no sólo ha sido superado el planteamiento del problema en términos de alternativa, sino que ha sido excluida la posibilidad de elección, pues el cristianismo de hoy no puede por más tiempo caminar hacia el cielo sin comprometerse en construir la tierra.

2. Amor y “contestación” global

La situación objetiva actual es el desafío más brutal y al mismo tiempo la llamada más desesperada al proyecto de una tierra nueva. El ideal de libertad choca con una condición de opresión, de explotación y de instrumentalización del “hombre por el hombre”. El proyecto de fraternidad universal es clamorosamente desmentido y burlado por un estado de injusticia, desconocimiento, rivalidad y odio entre los hombres, existiendo masas enormes que no poseen el mínimo vital.

Una minoría de personas posee la mayoría de las riquezas y tiene en sus manos las riendas del poder. Los ricos se hacen cada vez más ricos y poderosos; los pobres cada vez más míseros e inermes. Surgen y prosperan islas de potencia y opulencia en un océano de creciente miseria e impotencia.

Esta relación entre individuo, grupos y clases, no se verifica sólo en el ámbito de una nación, sino también en el plano internacional: la hegemonía de los pueblos ricos que dominan y explotan a los pobres, enriqueciéndose cada vez más, haciendo cada vez más incolmable la distancia y más desesperada la situación. Las grandes decisiones que orientan la historia del mundo están en las manos de algunos grupos de poder, para quienes la humanidad viene a ser una enorme masa de experimentación.

¹ *Ouvres complètes*, 3, Paris, 1895-1913, p. 326

Esta situación no atañe sólo a cada una de las personas o a las relaciones intersubjetivas, sino que alcanza las mismas estructuras, las instituciones político-sociales y sobre todo económicas, cuyo conjunto en cuanto revela una coherencia interna, constituye un *sistema*.

El conflicto entre ideal y situación está expresado sintéticamente en el estado de *alineación*. Término rico en significados, que varían en función de las orientaciones doctrinales y, dentro de los diversos movimientos, en función de los problemas examinados. Aquí lo tomamos en una acepción más general, es decir, el estado en que el ser humano se ve en la imposibilidad de realizarse como humano y de actuar sus profundas aspiraciones a la libertad y al amor, por razones estructurales y personales. Es fundamental, aunque no exclusivo, el componente económico en la determinación de esta situación. La alienación es el núcleo del mal del mundo y consiguientemente del problema que éste plantea. A pesar de todo la alienación hace referencia a un conjunto de males que son provocados por el hombre mismo y que podrían ser suprimidos por él.

El sistema dominante tiende a darse a sí mismo justificaciones de tipo ideológico y frecuentemente también religioso, para hacerse más fuerte. Elabora y trata de imponer en la conciencia de las masas todo un tipo de cultura que teoriza el egoísmo y la discriminación, o al menos la racionaliza, es decir teoriza inconscientemente, engañando no sólo a los demás sino a sí mismo. Cultura y estructuras se condicionan y se refuerzan mutuamente.

Ciertamente estas situaciones no son de hoy. La injusticia, la miseria, el hambre, la muerte prematura, han atravesado la historia de la humanidad. Sin embargo, antes no se conocían. Se podía retener que tales hechos constituirían una excepción, algo accidental dentro de un mundo bien ordenado. Hoy tenemos la radio, la prensa, la televisión, el cine. Sabemos todo. No tenemos ya excusas. Con la amplitud de la información se ha difundido una más viva conciencia de los derechos y deberes del ser humano, que hace más atroz el sufrimiento y más vigorosa la protesta.

No pretendemos aquí extendernos en un análisis de la situación del mundo y de las múltiples alienaciones que la caracterizan. Intentamos solamente aclarar que la violencia es denunciada sobre todo a nivel de estas estructuras y de esta cultura.

En la reflexión actual sobre la violencia, el término está asumiendo significados muy diversos y cada vez más comprensivos. Por un lado este hecho perjudica al rigor de la discusión, dado que frecuentemente los interlocutores usando el mismo término no hablan de lo mismo. Por otra parte, sin embargo, las extensiones lingüísticas no son siempre arbitrarias, sino que se llevan a cabo generalmente por asociación: revelan la toma de conciencia de las afinidades que las diversas formas de relación entre los hombres presentan con la forma fundamental de violencia, que es la violencia física.

Intentar, a pesar de todo, una clarificación terminológica, es indispensable. Se da violencia física cuando una persona sufre necesidad física o le es imposible físicamente realizar una acción: tal violencia se define por tanto en antítesis con la libertad física, como privación activa de libertad. Entre las formas más características de esta violencia nos encontramos, por una parte, con todas aquellas que implican esparcimiento de sangre y sobre todo con la muerte; por otra, con la tortura. En cambio, la violencia moral se da cuando mediante varias formas de condicionamiento, una persona sufre la necesidad o la imposibilidad psicológica de realizar determinadas acciones o de pensar de un modo determinado: por ejemplo monopolizando la información y la enseñanza, o creando un clima de terror.

Creemos que se debe hablar también de una violencia jurídica, que participa de las dos precedentes aunque no es reducible a ellas, y que se verifica cuando una persona es situada frente a la necesidad o imposibilidad jurídica de realizar determinadas acciones o de perseguir determinados objetivos: por ejemplo, rechazar un reconocimiento de los derechos civiles, impedir el acceso a la universidad, excluir de alguna carrera o responsabilidad.

También es fundamental la distinción entre acto y estado de violencia. El que se encuentra en la cárcel puede ser que no sufra ningún acto particular de violencia, pero sabe que estos actos surgirían inmediatamente apenas intentase ejercer su libertad de movimientos. Se encuentra por consiguiente en un estado de violencia.

La violencia se define siempre en antítesis con la libertad, como una forma de necesidad impuesta desde el exterior o más exactamente por otros hombres; por tanto, no por fuerzas naturales.

Tal imposición puede ser legítima o ilegítima. Frecuentemente en el uso del término está implícita una valoración negativa: la violencia es entendida como un atentado a la libertad que pertenece al hombre, como una violación de un derecho. Naturalmente cuando se nos pregunta sobre la legitimidad de determinadas formas de violencia, por ejemplo de una insurrección revolucionaria, se debe despojar el término de esta valoración perjudicial.

Estas premisas terminológicas nos permitirán plantear con mayor claridad el problema que directamente nos ocupa, el de la relación entre violencia y alienación.

Los ciudadanos sometidos a una dictadura que ellos mismos rechazan, no sufren actos de violencia mientras se comporten de modo "leal" con el régimen. Pero saben que la violencia entraría inmediatamente en acción apenas intentasen ejercer sus derechos en determinados sectores, como criticar al régimen o participar en la gestión de la vida pública. Se da entonces un estado de necesidad, impuesto por otros hombres, que impide a los ciudadanos el ejercicio de los propios derechos: ésta es la esencia del estado de violencia en su aceptación negativa. Situación tanto más grave cuanto más fundamentales sean los derechos conculcados, como por ejemplo el derecho al mínimo vital, a una cultura elemental, etc. Por consiguiente, no puede ser llamado estado de violencia toda limitación de la libertad, todo condicionamiento o coacción.

Los regímenes democráticos están, en cambio, fundados sobre el principio de la igualdad de derechos y deberes entre los ciudadanos: es decir pretenden actuar el reino de la libertad. La violencia sólo tiene lugar en defensa de tales derechos. Pero un análisis más detallado de estos regímenes, revela fácilmente el carácter ilusorio de su afirmación de la libertad. Aunque de hecho los derechos sean proclamados oficialmente, faltan las estructuras capaces de hacerlos operantes; más aún existen estructuras

mediante las cuales el poder político y económico permanece realmente en las manos de algunos grupos y al servicio de intereses particulares. De este modo se crea un profundo dualismo entre las proclamaciones oficiales que son democráticas y las situaciones reales que son oligárquicas. La democracia formal llega a ser la máscara de la oligarquía sustancial y contribuye a hacerla más sólida y eficiente, confiriéndole el sello de la legalidad. Las estructuras destinadas teóricamente a hacer operante la libertad de todos, a garantizar el orden, institucionalizan el desorden, el egoísmo, el privilegio, la preponderancia de algunos grupos. Los poderes públicos, las fuerzas del orden, el ejército, las diversas instituciones, fundamentalmente al servicio de todos, son en realidad instrumentos de conservación y de defensa de privilegios.

Lo mismo que en la organización de los diversos estados, la violencia preside el orden del mundo: las relaciones entre los pueblos y los continentes están reguladas por el principio de la lucha de todos contra todos y por el derecho del más fuerte. La vida económica mundial está organizada de tal modo que asegure la prioridad en la producción de los bienes que aumentan la potencia de los más poderosos y el bienestar de los más ricos.

La violencia no es sólo un estado, sino un proceso. En el sentido de que el sistema, estando sostenido por la ley de la violencia, no puede mantenerse de otro modo que aumentándola. Una situación tan injusta y escandalosa provoca de hecho en el interior de cada pueblo y en todo el mundo un movimiento creciente de rebelión, que exige para ser contenido un recurso cada vez más eficiente a la fuerza: los grupos del poder deben defenderse de la presión de los marginados. Además en un mundo fundado sobre el derecho del más fuerte, la carrera de armamentos será cada vez más vertiginosa: ésta continuará a desviar hacia la destrucción de los hombres y quizá de la humanidad, las energías y recursos destinados a salvarla. Puesto que estos bienes son de todos, son de los pobres y hambrientos, se realiza dentro de la máxima legalidad y ante la admiración general el robo más colosal de la historia: se quita a unos lo estrictamente necesario para sobrevivir y se destina a preparar la muerte de otros, quizá de todos.

El estado de violencia es en definitiva una condición por la que la gran mayoría de los seres humanos no pueden estructuralmente ejercer sus derechos y deberes fundamentales, ni realizarse como humanos; una condición por la que es imposible amarse. Es exacto, por consiguiente, que la violencia física y la violencia institucionalizada del sistema, acto y estado, se distinguen esencialmente; sin embargo, no de tal modo que no existan relaciones estrechas y que no se plantee en formas diversas el mismo problema de fondo, la asfixia del ser humano.

Uno de los aspectos más impresionantes de la distinción entre acto y estado de violencia, es que éste último coexiste frecuentemente con una difusa ilusión de legitimidad y de libertad. En efecto, el poder de la clase dominante es tal que es capaz de manipular las conciencias, a través de la cultura que difunde y de la información que suministra, creando a nivel de masa una actitud de aceptación eufórica del sistema o al menos de resignación fatalista. A esto contribuye particularmente el decretar leyes que defienden al individuo de la violencia privada pero no de la violencia institucional, creándole la sensación de vivir en un régimen de legalidad e induciéndole a condenar como ilegal cualquier "contestación" del sistema. A la aceptación del sistema contribuyen especialmente las ideologías que lo justifican: sobre todo las que pretenden hundir sus raíces en la naturaleza del hombre y en la voluntad de Dios. Entonces la religión, y más sobre todo un cierto tipo de cultura, llegan a ser verdadero opio del pueblo.

También puede llegar a ser opio el bienestar que se difunde entre determinadas áreas de obreros, reconciliándolos con el sistema e impidiéndoles tomar conciencia del persistir de la alienación.

La violencia institucionalizada se alía, por tanto, regularmente con la hipocresía institucionalizada. Es decir, le permite moverse en un área de respetabilidad y de aparecer a los ojos de muchos como la mantenedora de aquellos valores de libertad, de amor y de bienestar, que de hecho conculca. En la medida en que ésta es inegablemente un mal, se propone como un mal necesario, como una fatalidad que el ser humano debe aceptar junto con su destino.

El culmen de la violencia se da en este vuelco de valores por el que el opresor aparece ante los otros y quizá ante sí mismo -a través del proceso de racionalización que indicábamos antes- pacífico y legal, mientras el oprimido es denunciado como culpable y violento. El culmen de la violencia es su "normalización".

En una palabra, las masas se pueden reconciliar con un sistema deshumanizante porque no saben qué es ser seres humanos. Por eso aceptan no serlo.

Sin embargo, cada vez es más claro que la fuerza de presión del sistema no es tal que impida completamente la toma de conciencia. Existe un espacio creciente para la libertad; en primer término, para la rebelión.

En nuestros días sucede cada vez con más frecuencia que el amor ante una situación de este género se convierte en protesta, en contestación global. Hablamos de contestación global sin comillas. Pues no se trata de ser indulgentes con una moda, sino de asumir en todo su vigor la exigencia fundamental que detrás de esa moda se esconde. Violento no es quien contesta al sistema empapado de violencia, sino el que lo acepta y defiende.

Ciertamente no toda contestación es fruto del amor. Esta puede a veces expresar formas de exasperación psicológica, de agresividad y de saturación. Pero existe una contestación que es fruto del amor. Más aún, en la situación histórica presente, no existe amor auténtico sin contestación global.

No puede tratarse de un gusto por la denuncia y por la destrucción que induzca a gozar del mal que se combate, sino de una participación dolorosa en la cólera de los pobres, en su grito de desesperación. El sufrimiento es garantía de autenticidad en la contestación.

La contestación tiene como primer cometido el despertar a nivel de masa la conciencia de la alienación sufrida, de desenmascarar las diversas ideologías laicas y religiosas que la justifican.

Contestación global porque ataca en su conjunto las estructuras de la sociedad capitalista en cuanto están fundadas sobre la voluntad de poder, sobre la guerra de todos contra todos y sobre la supervivencia del más fuerte. Pero por desgracia históricamente los confines de la violencia superan largamente los del sistema capitalista. Ciertamente que la aspiración originaria del socialismo es crear un sistema radicalmente nuevo que estuviese realmente al servicio de la libertad. Pero el drama de las revoluciones socialistas está precisamente aquí: nacidas para crear una alternativa histórica, han instaurado nuevos y a veces más rígidos sistemas de violencia. Reinventar una alternativa es el problema más urgente planteado a la conciencia del movimiento marxista.

De este modo el ser humano actual se encuentra confrontado con dos sistemas de violencia. Por eso su contestación debe asumir dimensiones mundiales y solicitar la elaboración de nuevos proyectos históricos. La nueva tierra no debe ser descubierta, sino inventada. Exige una imaginación creadora en constante adhesión a la praxis. La contestación del mundo ha acompañado siempre a las diversas religiones y en particular al cristianismo, en el cual constituye una dimensión esencial. En efecto, Cristo y los apóstoles, no se limitaron a denunciar las culpas de esta o aquella persona, de esta o aquella categoría, sino que acusan al mundo en total, denuncian su espíritu y su pecado, le ven dominado por Satanás, príncipe de este mundo. Se trata de aquel mundo que no ha conocido a Cristo, que le odia y le condena; del mundo al que el cristiano, aunque esté dentro, no debe pertenecer, no debe amar, y ante el que debe ser inconformista -“no os conforméis con este mundo”-; del que debe esperar como Cristo, ser malentendido, odiado y perseguido.

Por tanto, la contestación global contemporánea está en continuidad con la evangélica por esta denuncia de un pecado colectivo. Sin embargo se distingue por varias razones. Mientras la contestación evangélica tiene en cuenta sobre todo la relación del ser humano con Dios, y sólo subordinadamente -lo cual no quiere decir menos vigorosamente- la del ser humano con el ser humano, la contestación contemporánea, que se resiente del proceso de secularización, prescinde de Dios y se fija directamente en el ser humano. Además mientras la contestación evangélica afecta esencialmente a la falta de caridad en el sentido de misericordia, la contestación contemporánea consciente de los derechos del ser humano, denuncia la falta de justicia. En tercer lugar, mientras la contestación evangélica concierne directamente a la vida individual, la contestación contemporánea tiene en cuenta la vida social política y económica. Finalmente, mientras la contestación evangélica pone en crisis directamente las actitudes personales e interpersonales, la contemporánea rechaza a escala mundial las estructuras de la sociedad y se convierte en contestación del sistema; es decir se resiente de una toma de conciencia por el fortísimo condicionamiento estructural a que está sometida la vida de los hombres. Estar en el mundo sin ser del mundo, se traduce consiguientemente por estar en el sistema sin ser del sistema.

En ésta como en otras ocasiones la conciencia de la profunda diversidad entre nuestro contexto cultural y aquél en que han sido escritos los libros neotestamentarios debe prevenirnos de la tentación de encontrar delineados nuestros problemas y nuestras soluciones. Sin embargo, la síntesis entre la inspiración originaria y la situación contemporánea, que el evangelio no hace ni podía hacer, es tarea indefinida de la conciencia cristiana en su devenir histórico. Puede suceder, y quizá deba suceder, que en la interioridad de muchos cristianos la contestación evangélica y la laica terminen por formar un todo y que para ellos la denuncia del mundo envuelva inseparablemente el pecado contra Dios y contra el ser humano, el pecado de las personas y de las estructuras.

La apertura de la iglesia al mundo no puede por tanto significar solamente el reconocimiento de sus valores, sino también la denuncia valiente de sus desvalores. La misión profética del cristianismo le impone el arrancar las máscaras más o menos legales, más o menos “religiosas”, que a través de los tiempos viene asumiendo el pecado del mundo.

Así, pues, si entendemos por bienpensante aquél que acepta la moral incorporada al sistema, el cristiano no es un bienpensante. Si el ser humano de orden es el que tiene como deber defender la legalidad, el cristiano no es un ser humano de orden.

El más grande éxito del sistema capitalista en el plano ideológico es el haber creado en la conciencia del cristiano medio y de haber impuesto a nivel de elaboración doctrinal, la persuasión de que su doctrina es de derecho natural. Ahora bien, el capitalismo no es sólo un sistema económico sino que implica toda una interpretación del mundo desde el punto de vista de los poderosos y de los privilegiados.

Por eso puede suceder paradójicamente, más aún sucede corrientemente, que el evangelio, el anuncio traído a los pobres, sea asimilado por la cultura dominante y aparezca en realidad aliado con los poderosos. El evangelio que derriba a los poderosos de los tronos y engrandece a los pobres, que llena de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos, se utiliza en cambio para regir los tronos de los poderosos y aumentar la opulencia de los ricos. La antigua y siempre amenazadora alianza entre el trono y el altar, se convierte de modo más genérico en integración del evangelio en el sistema. La voluntad de poder se disfraza como voluntad de Dios.

Solamente esta integración del evangelio nos permite entender cómo pueblos ricos y poderosos, formados en gran mayoría por cristianos, se rigen y rigen al mundo según la lógica del egoísmo y del poder, que contrasta abierta y escandalosamente con el mandamiento del amor.

En la medida en que la religión está mimetizada e integrada de este modo, es evidente que la contestación del sistema le toca también a ella. Iglesia del silencio no es sólo la que calla porque está en conflicto con los poderosos, sino también, y sobre todo, la que calla porque es su aliada. La crítica debe convertirse constantemente en autocrítica y en eco de las palabras indignadas de Cristo ante nuestro fariseísmo intermitente. De este modo la religión será servicio a Dios y a los hermanos y no instrumento de explotación del hombre por el hombre.

Pero ¿cómo podría la iglesia contestar ciertas formas de ejercicio del poder civil sin recordar que las ha imitado frecuentemente y que quizá continúa haciéndolo en el mismo momento en que las critica? Por supuesto que no intentamos poner al mismo nivel la autoridad religiosa y civil, sino definir el sentido de esta distinción sin afirmar jamás en nombre de Dios más de lo

que en realidad él ha dicho, sin reconocer demasiado fácilmente el sello de la autoridad divina en métodos de gobierno ligados a determinadas formas culturales, sin confundir jamás lo trascendente con lo pasado. Ser divino no puede significar nunca ser inhumano. En concreto: ¿se puede sostener que es esencial a la autoridad religiosa un ejercicio del poder modelado sobre el de las monarquías absolutas, o más bien esta visión hace referencia a una determinada época histórica? La discusión teórica y práctica de estos problemas es muy urgente. De este modo la iglesia no se verá desacreditada cuando condena formas de violencia en la sociedad civil que se dan también en su seno, o cuando se alza para defender ante los demás los derechos de la persona, que ella misma no es capaz de defender en su vida interna. La tentación del poder es fuerte para todos; mucho más cuando se trata de atribuirse el poder de Dios.

3. Amor y exigencia revolucionaria

Pero la contestación no puede ser la última palabra del amor. Ante una situación tan profundamente injusta, el amor se convierte en exigencia de transformación del mundo, en proyecto de una nueva tierra.

Así, pues, la contestación debe crear a nivel de masa la conciencia de la jerarquía de las urgencias. El primero en ser atendido debe ser el más pobre, porque sus necesidades son más urgentes. Este principio parece obvio. Pero para hacerlo eficaz es necesario transformar la organización del mundo. Más aún derribarla. Ya que el principio que actualmente informa al mundo es que el primero en ser atendido sea el que posee más. Para que la transformación sea efectiva debe ir a la raíz del mal y consiguiendo atacar al sistema mismo.

Los problemas son urgentes, las masas continúan pasando hambre, los niños continúan muriendo, los hombres continúan siendo pisoteados. La transformación, por tanto, debe hacerse lo más rápidamente posible.

Por esta razón la expresión “progreso social” no exprime ya las esperanzas de nuestra época, como quizá sucedía en el siglo pasado, porque se presta a ser entendida en el sentido de un desarrollo homogéneo y de una racionalización del sistema. El conservador iluminado de hoy, será un paladín del progreso. En cambio, el verdadero progresista es aquél a quien no basta ya el progreso. La tierra nueva no es sólo un “mundo mejor”, sino cualitativamente distinto en sus estructuras de fondo.

Este salto cualitativo no puede ser dejado a la espontaneidad del desarrollo, sino que exige por parte de los seres humanos una intervención drástica que incida en el ritmo de la historia.

A esta iniciativa humana que transforma rápida y profundamente las estructuras y las mentalidades, es a lo que llamamos revolución; ésta se presenta, al menos dentro de esta formulación general, como una exigencia ineludible del amor. No es ya posible creer en el amor, si no se le ve comprometido sincera y eficazmente en la transformación del mundo.

Sin embargo, exigir la revolución no equivale a exigir la violencia, como frecuentemente se dice. Una cosa es afirmar la exigencia revolucionaria y otra sostener que tal compromiso se debe expresar de modo general o en determinadas ocasiones, a través del recurso a las armas. La cuestión de fondo es la primera; la otra está subordinada a ella. Sucede frecuentemente que el sentido del problema es falseado por esta falta de distinción. En realidad las dos exigencias son actualmente cada vez más distintas no sólo en el plano teórico sino también en la conciencia revolucionaria.

¿En qué relación está la exigencia revolucionaria con el cristianismo?

Hasta hace pocos decenios era casi incontestable una versión conservadora del cristianismo. Preocupados esencialmente por la conversión interior, por la salvación de las almas, y abocados a una orientación de la historia en manos de la providencia, muchísimos cristianos se han encontrado desde el punto de vista económico, político y social, integrados en el sistema en que vivían; y ya en la era industrial, se han encontrado dentro del sistema capitalista. Más aún, se ha dado, como hemos dicho, una insensible ósmosis entre la cultura de la época y el evangelio, con lo cual éste terminaba por avalar la situación en vez de contestarla. De aquí brota el excesivo recelo de las masas cristianas ante cualquier proyecto revolucionario, que fácilmente es calificado de subversivo. Existe, por tanto, lo mismo a nivel de elaboración doctrinal que a nivel de conciencia, una versión contrarrevolucionaria del cristianismo; a ella se refieren los marxistas y otros no creyentes al denunciar la alienación religiosa. En relación a esto escribe Merleau-Ponty:

En realidad no se ha visto jamás a la iglesia tomar partido contra un gobierno legal por la sola causa de que era injusto, o tener una posición favorable ante una revolución por el solo hecho de que era justa. Por el contrario, se la ha visto favorecer a los rebeldes porque protegían sus bienes, sus templos y sus ministros. Dios solamente vendrá del todo a la tierra cuando la iglesia entienda que no tiene mayores deberes para con sus ministros que para con los demás hombres, para los templos que para las casas de Guernica. Se da una rebelión cristiana, pero siempre localizada: sólo aparece cuando la iglesia es amenazada.²

Esta línea de conducta no sólo ha sido práctica, sino que ha sido solidaria de una versión del cristianismo a nivel ideológico; con lo cual muchas generaciones han creído que debían elegir entre cristianismo y revolución.³

En nuestra época asistimos a veces a un cambio de la situación. Su expresión más radical consiste en hacer del cristianismo un movimiento revolucionario y en establecer casi una identificación entre redención de la humanidad y redención del

² *Sens et non sens*, Paris, 1968, p. 363

³ Cf. nuestro ensayo *Filosofía de la revolución y ateísmo*, en *Diálogo, revolución y ateísmo*, Sigueme, Salamanca, 1971, pp. 225-243; y referido más específicamente al marxismo, cf. *Marxismo y cristianismo*, Taurus, Madrid, pp. 297-321

proletariado. Sin llegar a un planteamiento tan radical, otros proponen una nueva lectura del evangelio, estableciendo un nexo necesario, aunque no una identificación, entre evangelio y revolución.

Por nuestra parte retenemos que la exigencia revolucionaria en sentido moderno no puede ser legítimamente individuada en el evangelio y ni siquiera en el conjunto de la tradición cristiana. Ciertamente el mandamiento del amor ha sido traducido siempre en términos de servicio, pero prevalentemente en el plano individual, no en el social; y ha sido situado en el interior del sistema, no entendido como transformación de éste. Sin duda el espíritu era revolucionario, pero la conciencia del nexo entre nuevo espíritu y nuevas estructuras sociales no existía todavía. Para nuestra sensibilidad esta forma de iniciativa suena como pasiva aceptación del sistema.

Por eso es comprensible que algunos textos evangélicos tengan para nosotros una resonancia muy distinta de la que tenían para los contemporáneos de Jesús.

«Por eso os digo: no os preocupéis por vuestra vida, de qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, de cómo vestiréis. ¿No es más la vida que el alimento, y el cuerpo que la ropa? Fijaos en los pájaros del cielo, que no siembran ni cosechan, ni almacenan en los graneros, y vuestro Padre celestial los alimenta; ¿no importáis vosotros más que ellos? ¿Quién de vosotros, a fuerza de preocuparse, puede añadir una braza al tiempo de su vida? Y de vestir, ¿por qué os preocupáis? Mirad los lirios del campo cómo crecen: ni hilan ni tejen. Pero os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si la hierba del campo, que hoy está ahí y mañana se echa al fuego, Dios la reviste así, ¿no hará mucho más con vosotros, desconfiados? Así que no os preocupéis, diciendo: “¿qué comeremos?”, o “¿qué beberemos?”, o “¿con qué nos vestiremos?” Pues todas esas cosas preocupan a los paganos: pero ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad antes que nada el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura. Entonces, no os preocupéis del día de mañana, pues el día de mañana se preocupará de él mismo» (Mt 6, 25-34).

¿Cómo impedir hoy el contestar a Dios, que viste los lirios del campo y deja morir de hambre a masas de seres humanos? ¿Cómo impedir el comprobar que a tantas personas que buscan el reino de Dios no les es dado el resto y, en cambio, son servidos con largueza tantos que no se preocupan para nada del reino de Dios?

Del mismo modo también el discurso de las bienaventuranzas, especialmente en la cruda versión que nos da san Lucas, no tendrá para los pobres actuales el mismo significado que tuvo para los pobres de entonces y se presta, tal como suena, a ser mal interpretado: *«Felices los pobres, porque es vuestro el reino de Dios. Felices los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 20-21).*

El abbé Pierre cuenta lo siguiente:

«Una tarde fue proyectada una película en la universidad Lovanium de Kinshasa, en el Congo. Yo estaba presente. Habría de 700 a 800 jóvenes de los mil que frecuentaban los cursos. Durante una secuencia uno de los personajes recuerda en el diálogo las bienaventuranzas del evangelio y dice “felices los pobres”. De la oscuridad de la sala salió una carcajada general»⁴,

¿Debe el cristiano renunciar a proclamar la palabra de Jesús porque ésta provoca una carcajada? Evidentemente, no. Pero debe preguntarse si esta palabra, para ser entendida actualmente en su sentido original no exige el ser traducida en un lenguaje distinto y en un contexto existencial diverso. En resumen queremos decir esto: solamente tiene derecho a decir “felices los pobres” quien como Jesús está dispuesto a sufrir y a morir por ellos; en el mundo actual solamente tiene derecho a decir “felices los pobres” quien lucha a su lado por su liberación humana inmediata. Sólo entonces la apelación al juicio de Dios sobre la historia no aparecerá como una alienación religiosa, como una huida de nuestras culpas y de nuestras responsabilidades inmediatas, como el reenvío más allá de la historia de una solución que tenemos el deber de buscar en la historia. El apelar a Dios es más que legítimo cuando brota de la impotencia desesperada, no cuando enmascara la inercia y el egoísmo.

El pensamiento cristiano no nace de una interpretación estática de los textos, sino de una evolución creadora en virtud de la cual las exigencias originales del evangelio revelan implicaciones nuevas para la sensibilidad del hombre actual. No se trata de restaurar la comunidad primitiva, sino de lanzar con el mismo espíritu de entonces un movimiento profundamente innovador. Esta visión dinámica del cristianismo nos permite comprender cómo en la conciencia de muchos cristianos, aunque no de todos ni de la mayoría, está madurando el sentido de una relación históricamente necesaria entre amor y revolución, por la que dando la vuelta a las fórmulas en que han sido educados, piensan que no pueden ser cristianos sin ser revolucionarios. El mandamiento del amor se convierte en mandamiento de la transformación activa y radical del mundo, de la liberación del hombre de toda alienación. La síntesis de los mandamientos de amor a Dios y a los seres humanos, núcleo del cristianismo, llega a convertirse en síntesis de religión y liberación humana, de religión y revolución. De este modo encuentra respuesta el mensaje del concilio en donde pide “hombres nuevos, artífices de una nueva humanidad” (GS 30 d).

4. Amor y lucha de clases

Los privilegiados del sistema vigente tratan de defenderlo; por eso no se puede destruir sin combatirlo. En esta batalla uno de los aspectos más importantes es la lucha de clases. Quizás hoy la diversa situación social imponga el repensar en cierto modo la tesis según la cual el papel revolucionario principal le toca a una determinada clase; por esto la lucha de clases se inserta en la

⁴ Abbé Pierre, *El escándalo del hambre y la iglesia*, Paulinas, Madrid, 1969, p. 73

perspectiva más amplia de aquellos que defienden el sistema y de quienes lo rechazan. Pero el problema que nos interesa permanece intacto: ¿cómo conciliar el amor con la lucha de clases?, ¿si hemos de amar a los hombres cómo se puede luchar contra una parte de ellos?, ¿no es acaso el ideal del amor una sociedad de colaboración y de armonía?, ¿es compatible una ética clasista con el universalismo cristiano?

Preguntas de este género son planteadas con frecuencia en los ambientes cristianos; contraponiendo al método de la lucha de clases, calificado como esencialmente marxista, un “interclasismo cristiano”.

La afirmación plena del amor y la superación de la lucha de clases constituyen ciertamente, como se ha dicho antes, una dimensión esencial del ideal de ciudad futura: no sólo para el cristiano, sino también para el marxista que, como sabemos, aspira a una sociedad sin clases.

Ahora bien, el problema en discusión no es cuál debe ser el ideal, sino cómo se debe obrar para realizarlo; no se trata de indagar el modo de actuar el amor en la sociedad futura, sino en la actual. Una acción realista debe adecuar sus métodos a las situaciones efectivas, no a las puramente imaginarias; no se puede aceptar un dualismo entre leyes morales y posibilidades históricas.

Por tanto, nuestra situación antes de ser ética, es una situación histórica: la lucha se da en la realidad, querámoslo o no. No podemos elegir entre admitir o no la lucha de clases, sino de qué parte nos ponemos. La superación de la lucha pasa necesariamente a través de la lucha. Negar el hecho o “no querer saber nada” es en definitiva un modo de alistarse en la parte del orden constituido, en la parte de los poderosos. No se puede amar seriamente a los pobres sin luchar a su lado. El que no está a favor de los pobres está contra ellos.

Sin duda el evangelio nos manda que amemos a los enemigos, pero no nos dice que no los tengamos o que no los combatamos. No podía decirlo: porque no se puede amar concretamente sin tener enemigos. Por lo cual, imponiéndonos amar a todos, el evangelio nos obliga a salir de la neutralidad, a crearnos enemigos, a combatirlos. De este modo, paradójicamente, la lucha de clases no sólo no contradice la universalidad del amor, sino que es una exigencia suya.

El cristiano debe amar a todos, pero no a todos del mismo modo: al oprimido se le ama defendiéndole y liberándolo, al opresor acusándolo y combatiéndole. El amor nos exige luchar para liberar a todos los que viven en una condición de pecado objetivo. La liberación de los pobres y de los ricos se realiza al mismo tiempo.

La lucha social de la que hablamos debe ser sistemática, revolucionaria e internacional. No se trata de una simple toma de conciencia de una situación conflictual ni de una reacción ocasional a los abusos ocasionales. A una injusticia incorporada al sistema se la debe dar una respuesta sistemática, es decir basada en la solidaridad organizada de las masas y orientada a un objetivo global, el de su liberación.

Es cierto que también existe una lucha en que el objetivo no es revolucionario sino reformista. En vez de una alternativa al sistema trata de conseguir para los trabajadores mejores posiciones dentro del sistema. Sin embargo, aceptar definitivamente el papel de “oposición de su majestad”, circunscribiendo la lucha dentro de los confines sindicales, significa para los trabajadores contribuir a la racionalización de un sistema corrompido y para los proletarios de las regiones más avanzadas tecnológicamente, alinearse al lado de los patronos y abandonar a sus compañeros de destino. Por eso mismo la autenticidad de la lucha de clases es definida a largo plazo por sus objetivos revolucionarios.

Pero la universalidad del amor que desencadena la lucha de clases impone a cada ser humano el no considerarse libre mientras uno de sus hermanos sea esclavo. La lucha de liberación, aunque llevada a cabo en un terreno local y con objetivos intermedios parciales, se traicionaría a sí misma si no aspirase a convertirse en mundial.

¿Cómo es posible que en las masas cristianas se haya creado, y subsista aún, la sensación de una oposición entre amor y lucha de clases? Además de las razones ligadas a una versión individualista y “contemplativa” del cristianismo a la que hemos aludido antes, creemos que se ha de señalar la intuición de la constitucional ambigüedad de cualquier lucha humana. Efectivamente, se da en el plano psicológico y sociológico una cierta lógica de la lucha que gravita hacia el odio, o al menos hacia la hostilidad interior; que desencadena antipatías, resentimientos, rivalidades personales o de grupos, formas instintivas de agresividad; que favorece el crearse una moral sectaria dispuesta a cualquier medio. En una palabra, la guerra tiende siempre a convertirse en total y a exigir una movilización general.

Por consiguiente, la lucha de clases está revestida de una cierta ambigüedad moral: su valor y su efectiva incidencia revolucionaria dependen también del contexto en que es asumida y de los métodos que se emplean. Verdaderamente revolucionario es solamente el amor: el vicio radical del sistema es el egoísmo y hasta que éste no sea atacado tenderá a falsear el sentido de todas las transformaciones estructurales. El amor es el que desencadena la lucha, pero es él también quien la juzga. La distinción entre lucha y odio, teóricamente bastante obvia, psicológicamente es una lenta y fatigosa conquista: supone una gran madurez humana. Por ello es necesario que el cristiano mantenga en la lucha de clases una constante capacidad de contestación antes fines y medios. Con tal que se trate de contestación desde dentro: no para neutralizar la lucha, sino para hacerla más auténtica y vigorosa. Si de hecho la lucha sin amor se convierte en estéril y contrarrevolucionaria, el amor sin lucha de clases es ilusorio y enmascara el egoísmo y la pereza. No existe educación para la paz sin educación para la lucha. La paz no puede ser fruto de la resignación de los esclavos, sino de su liberación.

La ambigüedad constitutiva de la lucha es hábilmente explotada por los privilegiados del sistema, que intentan presentarla con una imagen oscura, anárquica y sanguinaria. También aquí como en otras partes la reacción de los cristianos ha sido y continúa siendo condicionada fuertemente por los esquemas de la cultura dominante.

Por esta causa la exhortación cristiana sobre el amor provoca con frecuencia un sentido de desconfianza; éste aparece como moralista, elusivo y alienante. Realmente lo es en la medida en que está separado de la lucha o contrapuesto a ella, como ha sucedido frecuentemente. Cesa de serlo apenas se convierte en motor de esta lucha. La misión histórica del cristianismo no consiste por tanto en oponerse a esta lucha, sino en potenciarla y en garantizar su autenticidad animándola con el espíritu del amor.

El carácter militante de la vida y del amor cristiano no es una novedad. En el orden histórico no es posible promover el bien sin combatir el mal. Pero esta milicia ha ido asumiendo a través de la historia diversas formulaciones a medida que evolucionaba la conciencia ética y religiosa. Algunas de sus expresiones, como las guerras santas, las cruzadas, las santas alianzas, la represión violenta de las herejías, la inquisición, la actitud polémica de la teología y de la filosofía ante otras confesiones, religiones o ideologías, nos parecen actualmente extrañas y contrastantes con las exigencias profundas del cristianismo. En cambio, una nueva toma de conciencia de las formas que asume el pecado en el mundo prescribe a esta lucha nuevos objetivos y nuevos métodos. De una defensa de los “derechos de Dios” ésta pasa ahora a una defensa de los derechos del ser humano, especialmente de los más pobres. ¿Secularización? Ciertamente. Pero quizá también maduración de un sentido religioso más profundo, individuación de los más auténticos “derechos de Dios”. De este modo muchos cristianos que no estarían dispuestos a dar la vida para salvar los santos lugares del dominio de los “infeles”, están en cambio, dispuestos a darla por salvar de la miseria a los hermanos que sufren.

El percibir esta unión histórica entre amor y lucha, en las nuevas formas impuestas por nuestra época, es uno de los componentes esenciales de una conciencia revolucionaria.

Un aspecto de la lucha de clases demasiado preocupante para el cristiano, es que ésta divide a la iglesia; tanto a la iglesia católica como a las diversas confesiones cristianas. Más aún, dada la inmediatez de los problemas que encierra, esta división puede ser vivida con mayor intensidad emotiva que la unidad de la fe; y viceversa, nos sentimos más cercanos a quien está a nuestro lado en la lucha de clases que a nuestros compañeros de fe.

Este problema es un aspecto particular de otro más general: la convivencia en el seno del cristianismo de seres humanos que lo interpretan y, por tanto, lo viven en sentidos profundamente diversos. El pluralismo, como convivencia de múltiples orientaciones teológicas y filosóficas no es actualmente algo sobre todo puramente teórico, sino que implica actitudes de fondo de la vida personal y social. En el momento mismo en que el diálogo se revela como posible y fecundo con seres humanos de otras confesiones, religiones e ideologías, aparece imposible a veces con los compañeros de la misma fe. Este es actualmente el problema de toda iglesia, de toda institución y de toda comunidad. La gran dificultad no es ya la de dialogar con “los otros”, sino la de dialogar entre nosotros.

La cuestión que nos ocupa es particularmente dramática. Cuando el cristiano se une en la lucha a tantos no cristianos y no creyentes, se separa de muchos cristianos, divide la iglesia. Propugnar la lucha de clases significa propugnar la lucha -no sólo el pluralismo- en la iglesia; significa armar a unos cristianos contra otros; significa poner en crisis a masas enteras de fieles que tienen de este modo la sensación de que la iglesia no está con ellos y que se ha pasado al enemigo; significa levantar nuevas barreras entre los creyentes en el mismo momento en que, después de siglos de espera, se ven caer las antiguas; significa destruir ante el mundo el signo que se estaba fatigosamente recomponiendo. ¿Será necesario renunciar a la lucha de clases para no romper la unidad de los cristianos? ¿El amor a los pobres estará, por tanto, en contraste con el amor a la iglesia?

El interrogante no puede ser minimizado como sí se tratase de divergencias secundarias entre personas que concuerdan en “lo esencial”. Sin duda todo depende de lo que se considere como esencial, pero es precisamente sobre esto en lo que se difiere. Es difícil negar que situándose de una parte o de otra en el conflicto social, los cristianos dan a todo su cristianismo y hasta al mismo nombre de Dios, un significado “distinto”

Pero también aquí la cuestión es histórica, antes de ser ética o religiosa. El que los cristianos se adhieran a la lucha de clases no significa introducir la división en la iglesia, sino ser conscientes de una división profunda que ya existía: los cristianos se encuentran en realidad en las dos partes de la barricada, están en la parte de los pobres y en la de los ricos. Su versión del cristianismo está condicionada en gran medida por esta situación y además contribuye a estabilizarla. Una vez más no podemos elegir entre combatir o no a los cristianos, sino quiénes de ellos deben ser combatidos. Tolerar a los opresores porque son cristianos quiere decir renunciar, porque son cristianos, a condenar y a combatir su pecado objetivo y, por tanto, hacerse cómplices. Sería una alianza entre el trono y el altar, una forma de alienación religiosa. En cambio, luchar contra personas y estructuras que avalan con el nombre de cristianos la conservación social, es un deber además de ético, religioso. Liberar a los cristianos ricos de sus privilegios, es hacerles efectivamente posible una fidelidad al evangelio que en su posición de privilegio es con frecuencia *objetivamente* irrealizable. De las actitudes subjetivas sólo Dios es juez.

Esta lucha no sólo es exigida por el amor a los seres humanos, sino también por el amor a Cristo y a la iglesia, cuyo nombre debe ser urgentemente disociado de todas las formas de esclavitud social y de todas las versiones de religiosidad que canonizan esta esclavitud. Esta es la causa del drama que se desencadena en donde la iglesia institucional está comprometida con los poderosos, y los fieles o sacerdotes se encuentran en la lacerante condición de tener que optar entre fidelidad a los pobres y fidelidad a las instituciones eclesíásticas, de preguntarse cuál es la elección que les impone el amor a Cristo.

Además ¿de qué sería signo una unidad conquistada a tal precio? De todo menos del amor. De todo menos de Cristo. Paradójicamente en este momento es la división de la iglesia la que se convierte en “signo”. En efecto, el hecho de que la iglesia se divida plantea el problema de Cristo y de la iglesia en términos nuevos y da una esperanza a todos aquellos que estaban habituados a pensar en una iglesia compacta de parte del orden constituido y a encontrar en esta “unidad” una razón de escándalo. El problema

de la unidad de la iglesia no puede ser disociado del de la unidad del mundo. Los dos caminos de la unidad pasan a través de la liberación de los pobres.

5. Amor y violencia revolucionaria

Con lo dicho hasta aquí el problema de la relación entre el amor y la violencia revolucionaria ha adquirido ya un significado muy preciso. Pero antes de proponer algunas líneas de solución, expondremos aún algunas premisas.

Sobre este tema, más que en las cuestiones precedentes, nos parece imposible encontrar en la Escritura una solución en un sentido o en otro. Ciertamente los cristianos deben considerar este problema, como todo problema moral, a la luz de la Biblia; pero eso no quiere decir que en ella esté presente la respuesta a problemas que eran completamente ajenos a la sensibilidad de la época. El antiguo testamento nos presenta a un pueblo de Israel no menos violento que los demás pueblos y con frecuencia seguro de la aprobación o del apoyo de Dios. El que Cristo, en cambio, haya elegido el camino de víctima de la violencia en vez de usarla para salvar al mundo, ciertamente es un hecho decisivo, pero no significa que haya querido con ello indicar a los seres humanos los caminos de su liberación social. Sus elecciones tienen un contexto distinto y responden a otro problema. El podía diferir la victoria hasta la resurrección; los pobres no pueden esperar.

Esta es, por consiguiente, una de tantas cuestiones a las que Cristo no nos ha dado respuesta. Los cristianos deben asumir personal y comunitariamente la responsabilidad de la búsqueda y el riesgo del error. Nadie puede presentar legítimamente su tesis como interpretación exclusiva del evangelio. Más aún, creemos que sobre esta cuestión el cristianismo no es portador de un mensaje especial. Este debe interpretarse en el contexto de la conciencia contemporánea las exigencias del amor humano, asumiéndolas y potenciándolas en una perspectiva sobrenatural.

Segunda premisa. Nos movemos, incluso humanamente, en una zona en que su complejidad no consiente el formular fácilmente afirmaciones ciertas; por otra parte, tratándose de problemas en los que la acción exige una solución urgente, será necesario con frecuencia el contentarse con una probabilidad más o menos grande.

Quizá sea una tentación típicamente católica, el creer que sólo existen dogmas o herejías, o al menos verdades y errores. Concretamente la vida intelectual está hecha, sin embargo, de búsqueda y aproximación, de incertidumbre y de probabilidad. Nuestras discusiones serían probablemente menos calurosas si fuesen más honestas. Un mayor sentido de los límites, en una materia tan compleja, nos haría más comprensivos con la pluralidad de puntos de vista y menos fáciles a la condena.

Las reflexiones que siguen no son, por tanto, interpretaciones del evangelio, sino opiniones personales, aunque por supuesto preocupadas por traducir el evangelio a la problemática de nuestro tiempo. Están expuestas como las más probables, sin ignorar el fundamento de otros puntos de vista.

Tercera premisa. Como cristianos debemos ser conscientes de que nuestras reservas ante la violencia revolucionaria corren el riesgo de ser escasamente creíbles, si no son acompañadas de una autocrítica leal. ¿Cómo negar que hemos sido y somos aún mucho más sensibles a la violencia que sacude el "orden" en el cual estamos integrados, que a la que lo defiende? ¿Que denunciamos, por eso, con mayor frecuencia e indignación la violencia de los pobres y de los oprimidos que la de los ricos y poderosos? Ciertamente no seremos tan platónicos que echemos en cara a la iglesia el haber estado condicionada por la cultura dominante; pero sí debemos reprocharnos el no haberlo reconocido y el no darse cuenta de que este riesgo continúa aún. Dicho esto, resumimos nuestro pensamiento como sigue⁵:

1. La acción no-violenta es la más connatural con las exigencias revolucionarias. En efecto, la revolución intenta romper el sistema vigente, sistema violento, y ofrecer una alternativa: no una alternativa en el sistema, sino al sistema. Por consiguiente a nivel de fines la oposición entre violencia y revolución es absoluta.

Precisamente teniendo en cuenta este fin son escogidos los medios. Claramente es preferible la acción no-violenta por el respeto que implica para las personas y porque es más apta en definitiva para actuar una transformación revolucionaria. Afirmer esto no significa renunciar a la eficacia de la que no puede estar separada una moral auténtica, sino calibrar la eficacia en un concepto más comprensivo, que llegue simultáneamente a las estructuras y a la conciencia, que las transforme de modo duradero y que funde su estabilidad sobre el consentimiento de las masas y no sobre las diversas formas de violencia institucionalizada. Ahora bien, incluso cuando la violencia llega a conseguir su objetivo inmediato de hacer saltar las estructuras preexistentes, le falta en definitiva eficacia revolucionaria porque no favorece la evolución de las conciencias. Más aún, a causa de los instintos, del odio, de las rivalidades y de los desórdenes que desencadena, se convierte en un obstáculo para evolucionar en la dirección del amor y de la libertad. La estabilidad del régimen que haya instaurado no podrá ser asegurada por mucho tiempo, si no es por la dictadura.

La acción violenta adopta los mismos métodos que quiere destruir. Acepta el principio de la victoria del más fuerte. Acepta las reglas del juego en vez de cambiarlo. Corre el riesgo, por tanto, de invertir los papeles sin suprimir el estado de

⁵ Utilizamos en estas páginas algunas reflexiones desarrolladas ya en *Marxismo y cristianesimo*, p. 163s.

violencia. Inevitablemente lleva en sí misma elementos contrarrevolucionarios. La construcción de una nueva tierra debe hacerse con métodos nuevos. Esta decisión histórica exige una imaginación creadora capaz de elaborar métodos nuevos; más aún, exige toda una estrategia revolucionaria no-violenta, documentando de este modo que su mensaje no está caracterizado sobre todo por lo que niega, es decir la legitimidad de la violencia, sino por lo que afirma, la eficacia histórica del amor.

¿Es condenable según esto toda forma de violencia? En cierto sentido sí. La violencia es siempre un mal físico y también - desde un plano objetivo- moral, porque trata al ser humano en disconformidad con el ideal del amor. Como hemos dicho al principio, la tendencia natural del amor sigue la vía de una proscripción total de la violencia.

2. ¿Significa esto ser partidarios sin más de la no-violencia absoluta? Creemos que no. Esta tesis parte de un presupuesto en el que se trata de elegir entre violencia o no-violencia. Ahora bien, si esta fuese la alternativa, no sería posible ninguna duda para el cristiano, y no sólo para él. Pero históricamente el problema no se plantea de este modo; nos encontramos, en cambio, en el deber de elegir entre violencia de unos o de otros, violencia de los opresores o de los oprimidos; no se trata de elegir entre el bien o el mal, sino entre dos males.

Expresiones como “rehusar cualquier forma de violencia”, “rechazar la violencia venga de donde venga”, son ciertamente seductoras para una sensibilidad humana y cristiana. ¿Pero qué significan en concreto? De nada sirve “rechazarla” si no se actúa eficazmente para eliminarla. Ahora bien, puede suceder que una condena indiscriminada de la violencia signifique en concreto dejar libre paso a la violencia dominante, la de los ricos y poderosos; asistir inerme a la muerte sistemática de generaciones enteras.

Existe la violencia del asesino y de quien le quiere detener, aunque sea matándolo. El problema no cambia esencialmente, si no es para agravarse, cuando el homicida es todo un sistema y las víctimas masas de seres humanos.

Ultimamente el problema es el siguiente: ¿es lícito el recurso a la violencia para detener la violencia, cuando no existen en concreto otros medios eficaces para hacerlo y se tienen además razones para esperar que esta intervención dé resultados positivos? ¿Se debe dejar paso libre a quien ha tomado la iniciativa de la violencia o intentar impedirlo incluso con las mismas armas?

Creemos que en esta situación se llega a la hipótesis expuesta en la encíclica *Populorum progressio*, es decir “el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país” (n. 31).

Si con la eliminación de Hitler y de algunos de sus cómplices, se hubiese podido esperar impedir el exterminio de los hebreos y de otras masas inocentes, ¿debería haber parado el amor la mano del asaltante? El pueblo checoslovaco ha mostrado ante la invasión soviética, un espléndido ejemplo de resistencia no-violenta, demostrando el potencial ético y político -así como los límites- de este método. Pero si éstos hubiesen elegido, como los vietnamitas, resistir con la violencia, ¿les habríamos condenado?

Que el problema sea en concreto elegir entre dos males y no entre dos bienes, es reconocido también por el apóstol de la no-violencia Martin Luther King, cuando dice: «No soy un pacifista doctrinario, sino que he tratado de abrazar un pacifismo realista, que considera la posición pacifista como el menor mal en las circunstancias actuales»⁶.

La no-violencia no la entendemos, por consiguiente, como un bien, sino como un mal menor, precisamente porque deja con frecuencia subsistir la violencia que condena. Si se acepta este planteamiento, se reduce ulteriormente la distancia entre las dos tesis presentes, porque tanto unos como otros se reconocen por razones estructurales, infieles en cierto modo al amor que les mueve.

En toda esta exposición no hemos apelado al clásico motivo de la “legítima defensa”. En realidad este motivo se presta a ser entendido en el sentido de una primacía del egoísmo, justificado por principios como “la caridad empieza por uno mismo”, “la caridad no obliga con gran incómodo”. Sin embargo, a la luz del evangelio pensamos que la caridad comienza por los otros y que obliga incluso con el más grave incómodo: el sacrificio de la vida. Lo que nos impone aquí el amor no es defender nuestra vida sino la de aquellos a quienes amamos, los inocentes que sufren. No existe sólo el mandamiento de no matar, sino el de no dejar matar. No se trata, por consiguiente, de evocar los límites del amor sino sus exigencias.

Así, pues, el recurso a la violencia es lícito en determinadas ocasiones por falta de alternativa. Se recurrirá a él con la conciencia sufriente porque viola en parte la ley del amor. También después cuando la revolución pasa a través de la violencia, se realiza a pesar de la violencia. Jamás la violencia hace la revolución, aunque a veces pueda condicionarla.

Ciertamente es terrible tener que matar por amor. Pero puede ser necesario. No condenemos a los que se doblegan ante esta necesidad, sino a los que la crean; ni a los que reaccionan contra la violencia, sino a los que llevan la iniciativa.

Quizá se dirá que esta exposición es un compromiso que no presenta en su pureza el ideal evangélico. Ciertamente es un compromiso, pero se propone como tal y en un momento en que una respuesta “pura” no es históricamente posible. En este momento histórico hay que elegir entre soluciones de compromiso o ausencia de soluciones.

Conclusión

⁶ *La fuerza de amar*, Aymá, Barcelona, 1969, p. 157

El problema de la violencia revolucionaria está lleno de implicaciones e impone adoptar una postura global ante la situación del mundo. La divergencia entre seguidores de la violencia y adversarios no debe ser considerada radical en la medida en que ambos están de acuerdo en un compromiso revolucionario inspirado en el amor. El desacuerdo decisivo se coloca a un nivel más profundo, allí donde se oponen los que defienden el sistema violento y quienes se afanan por hacerlo saltar. De este modo el problema de la violencia se convierte en llamada a una alternativa histórica, a la tierra nueva.

En una situación en que el ser humano se deja dominar por el vértigo del espacio, quizá sea necesario urgirle la fidelidad a la tierra. Asistimos al nacimiento de una nueva alienación, la alienación espacial. Las energías y la atención de la humanidad tienden audazmente a resolver problemas de lujo, cuando la mayor parte de los seres humanos no ha resuelto aún los más elementales. Más urgente y entusiasmante que la exploración del espacio es la aventura de la tierra nueva.

En el proceso a la violencia se entra como jueces e incluso como acusadores y se sale como acusados. Improvisadamente vienen a la luz nuestras complicaciones, palabras y silencios, lo que hemos hecho y lo que no hemos hecho. La acusación no implica sólo episodios particulares, sino las actitudes de fondo, nuestros egoísmos secretos que son el recurso último y decisivo del sistema. Contestar al sistema no es lícito si no nos contestamos a nosotros mismos.

De este modo nos vemos inducidos por el grito de la miseria y de la desesperación, a plantearnos el problema de nuestras razones para vivir; nos urge fuertemente el hacer coincidir el problema de nuestro futuro con el del mundo y el insertar nuestra vida en el camino de la historia. No es posible ya separar elección existencial de elección histórica. El mundo se convierte en una dimensión esencial del hombre; el futuro en una dimensión esencial del presente.

Se hace resaltar con frecuencia que la civilización del consumo es en realidad la civilización del despilfarro. Quizá el hecho más grave no sea el despilfarro de energías y de bienes económicos, sino el que masas enteras de hombres, la gran mayoría de los hombres, vivan en vano. Este es antes de nada el problema de la violencia el despilfarro de los hombres.

Estar contra la violencia significa, por tanto, estar de parte de los pobres y oprimidos. Existe una profunda trabazón, aunque no se advierta siempre, entre la contestación juvenil en sus instancias mejores y la cólera de los pobres. Pobres y jóvenes se sienten extraños en el sistema y se encuentran en la aspiración común a un mundo diverso. Quizá la iglesia sea aún la iglesia de los jóvenes si se convierte en iglesia de los pobres. Iglesia de los pobres no es la que habla de ellos y exalta su eminente dignidad, sino la que sufre con ellos y participa sin equívocos en su lucha.

Para que la iglesia esté realmente de parte de los pobres es necesario que un número creciente de cristianos sientan la miseria de sus hermanos como un problema personal, como algo que les afecta. Una vez más no se puede tomar una posición de cara a los pobres sin comprometer la propia vida; así como no se puede actualmente definir el sentido de la propia vida sin situarse de cara a los pobres. Querámoslo o no, ellos son los que nos juzgarán; los que ya ahora nos están juzgando.

No se trata de preguntarse cuál de los sistemas existentes es el más válido, porque no lo es ninguno. La coexistencia competitiva no puede tener la última palabra, como si el porvenir se debiera resolver en una elección entre los dos “grandes sistemas” que se dividen el mundo. Ni siquiera basta el retorno a la pureza del evangelio o al auténtico Marx. Ciertamente esto es fundamental y se está intentando. Pero no basta, porque ni en el evangelio ni en Marx están resueltos de modo adecuado los problemas de nuestra sociedad ni elaborados los modelos de la sociedad futura. Las soluciones deben ser inventadas: es necesario pensar y hacer algo que no ha sido aún hecho ni pensado. No es cuestión de explorar la tierra nueva, sino de crearla.

Particularmente nosotros los cristianos en la medida en que nos contentamos con buscar soluciones a los problemas de hoy y de mañana con fórmulas elaboradas por otras culturas, nos exponemos a estar en retardo con nuestra época y en conflicto con sus vanguardias. Más aún nos exponemos a traicionar al evangelio, que es mensaje de vida y de creación.

Entre los muchos argumentos con que el inmovilismo—tanto el nuestro como el de los otros—tiende a impedir la esperanza, hay uno al que se recurre con frecuencia: “siempre ha sido así”, “hasta ahora todos los intentos han fallado”, “ninguna revolución ha tenido éxito jamás”. Pero esperar significa precisamente creer que el futuro puede ser distinto del pasado; que en un determinado momento pueden suceder en la trama humana cosas hasta ahora jamás vistas ni juzgadas posibles; que el hombre aún es capaz de escribir páginas inéditas.

Quizá sea ésta la hora especial de los jóvenes, porque es la hora de la creación, de la esperanza y del riesgo. Sí, también del riesgo. En efecto, el mandamiento del amor impone al cristiano el compromiso en la construcción de una tierra nueva; pero la esperanza cristiana no garantiza el suceso de esta empresa.

Se oye a veces establecer un nexo necesario entre providencia divina y esperanza terrestre. ¿Cómo podría Dios -se dice- permitir el perpetuarse tanto mal en la historia y, por tanto, el fracaso de la empresa que él mismo ha confiado a los hombres? Por nuestra parte responderemos de este modo: podría permitirlo como lo ha permitido hasta ahora, por las mismas razones incomprensibles para nosotros. El mal futuro no es menos estridente que el presente o el pasado; nada nos autoriza a proyectar en el futuro una incompatibilidad que negamos en el presente y en el pasado. Si Dios es incompatible con el mal, Dios no existe. Pero si Dios existe y ha podido permitir hasta ahora el mal, no existen razones decisivas para pensar que no pueda permitirlo en tan gran medida como ahora en el futuro.

No es lícito pasar de un providencialismo conservador a uno progresista, de un integrismo de derechas a uno de izquierdas. El error de fondo de ambas soluciones es el mismo: esperar de Dios la solución de problemas que él nos ha confiado a nosotros, buscar en Dios una tutela y una seguridad que no pretende darnos.

Por supuesto que con esto no queremos canonizar una actitud de resignación pasiva, ni preconizar una renuncia a la construcción terrestre. Todo lo contrario. Queremos decir simplemente que en esta aventura el creyente, lo mismo que el no creyente, debe apoyar su esperanza en las propias fuerzas y no sobre una promesa de Dios, por la sencilla razón de que no la ha

hecho. Comprometiéndonos en el amor, Cristo nos impone asumir personal y comunitariamente el riesgo de la aventura humana y afrontar con fortaleza la eventualidad del fracaso. Por tanto, en esta situación tanto los creyentes como los no creyentes son partícipes de la misma esperanza, de la misma responsabilidad y del mismo riesgo. Deben ser de aquéllos que no esperan al alba para creer en la luz.

Entre el creyente y el no creyente que luchan por la ciudad futura, existe sin embargo una gran diferencia. El no creyente actúa con la conciencia de que si la ciudad terrestre no fuese construida se daría un fracaso total de la historia y con ella de su vida. En cambio para el creyente la frustración eventual de la esperanza terrestre no sería sin más el fracaso del ser humano, porque el ser humano es más grande que la tierra y la esperanza más fuerte que la muerte. Para él en definitiva el amor no fracasa jamás, ni es jamás malgastado.

¿Pero la perspectiva de una comunidad eterna no aliena quizá al ser humano de la construcción de la comunidad terrestre? Puede ser. Pero también puede inducirlo a arriesgar todo sin reservas en la aventura terrena, con la conciencia de que quien pierde su vida la salvará.

El Vaticano II ha culminado con el documento sobre la iglesia en el mundo de hoy. El posconcilio nos plantea decididamente el problema del mundo de mañana. La relación iglesia-mundo se concretiza en la relación entre cristianismo y revolución. La modernidad de la iglesia no puede consistir únicamente en vivir en su tiempo, sino en estar en anticipo a él. No está hecha sólo de simpatía sino de profecía. Los laicos llamados en un tiempo a “consagrar” el mundo con su presencia, descubren ahora el deber de transformarlo.

Está en juego la credibilidad misma del cristianismo. En un mundo tan impermeable al amor. ¿cómo creer que Dios existe y que es amor? No se trata solamente de coherencia lógica entre razón y revelación, sino de continuidad existencial entre llamada divina y experiencia humana. No es cuestión solamente de disipar las contradicciones entre dos órdenes de verdad, sino entre dos órdenes de valores.

De este modo el amor de Dios podrá ser anunciado a hombres y mujeres que saben qué es el amor. Sólo una tierra distinta hará menos increíble el cielo.

LA LUCHA DE CLASES Y LOS EXCLUIDOS

Giulio Girardi

Me gustaría expresar en primer lugar mi satisfacción de volver a estar con vosotros en Corea⁷. Estuve aquí hace algunos años y me impresionó aquel encuentro. Además, había tenido que sufrir entonces algunos dolorosos sucesos y sentí en aquella ocasión la solidaridad de muchos buenos amigos. De aquel encuentro quedó para siempre en mi ánimo la impresión de haberme encontrado en un “espacio de porvenir”, en un lugar en donde se viven ciertas cosas que son un preludio de esa sociedad por la que combatimos.

1. Quiénes son los excluidos

Después de haber escuchado al profesor Badaloni, me parece que nuestras dos exposiciones servirán para complementarse mutuamente. En todo lo que él ha dicho no veo nada que, en cuanto a lo esencial, no pueda hacerlo mío. Pero mi atención se dirige a una categoría particular de excluidos que no son directamente los obreros, aun cuando estoy de acuerdo con él en considerar que los obreros son realmente los excluidos en un sentido más amplio. Me voy a referir a aquellas categorías que están todavía más excluidas, que son todavía más pobres, que la sociedad ha apartado más aún de sí. En esta sociedad del bienestar y del progreso, en esta civilización espacial, hay una masa enorme de pobres que constituyen el subproletariado. Al darles el nombre de excluidos pretendo caracterizarlos como pobres en un mundo rico y rechazados del mundo rico; son los que un autor ha llamado los “condenados de la tierra”. No sólo están excluidos, como la clase obrera, del poder económico o político, sino de ese bienestar que va aumentando en torno a ellos y que en cierta medida aumenta también en la clase obrera. Excluidos de la solidaridad con los demás, incluso a veces de la solidaridad con los obreros. Excluidos de la lucha de clase, de la lucha de liberación, de la que son incapaces, o por lo menos son juzgados de ese modo. Esta exclusión, para servirnos de las palabras del profesor Badaloni, es un hecho objetivo. No es que estos pobres “se sientan” excluidos; es que lo están; no se trata de un hecho personal, sino colectivo, masivo, que tiene unas causas objetivas, ligadas al sistema capitalista⁸.

Se trata concretamente de las masas del tercer mundo (de América latina, de Asia, de Africa); se trata también de masas de seres humanos en los países desarrollados (por ejemplo, en la Italia meridional) reducidas al desempleo o al infraempleo permanente; se trata de los trabajadores emigrados, de los enfermos crónicos físicos y mentales, de los encarcelados, que en su mayor parte provienen -aunque lo olvidemos fácilmente- de familias pobres. Muchas veces se trata de seres humanos nacidos en la miseria que no han recibido instrucción alguna, que no tienen ninguna cualificación para un trabajo profesional, que se encuentran subalimentados, que carecen de una casa decente, que viven amontonados en barracas, expuestos al frío, a la lluvia, a la nieve, que tienen un cuerpo débil, fácilmente sujeto a enfermedades, y sin medio alguno para poder cuidarse.

El excluido es el ser humano que no encuentra ninguna razón para seguir viviendo. Ha conocido ya demasiados fracasos. Sabe que no logrará nunca abrirse paso en la vida, que cada nueva dificultad será un nuevo fracaso, que toda su vida es en conjunto un tremendo fracaso. El excluido es aquel que tiene miedo: miedo de la acción, miedo del riesgo, miedo del porvenir. El excluido es el ser humano solitario frente a esa máquina aplastante del progreso que avanza en contra de él. El excluido es el ser humano que no espera nada, que no tiene ilusión alguna, que no tiene ningún proyecto, ningún sueño, que está abocado a la desesperación.

Estos casos no tienen nada de excepcional: son millones, centenas de millones por todos los rincones del mundo, incluso en medio de los países más desarrollados. Un informe oficial del año 1967 calculaba que eran 26 millones en los Estados Unidos. En Italia son también millones, alrededor de todas las grandes ciudades. Aquí, a nuestro lado, en Livorno, son también numerosos. Me diréis que no puedo saberlo, porque no he visitado la ciudad. Pero éste es precisamente el drama: que yo, a pesar de no conocer la ciudad, estoy seguro de que en ella hay zonas de infravida, ya que es ésta una necesidad del sistema y se realiza en cada una de las ciudades.

2. Los excluidos, problema de fondo para el ser humano y para los cristianos

⁷ El barrio Corea de Livorno, donde se encuentra la Casa del Estudiante, en la que se celebraba el coloquio (N. del T.)

⁸ Puede ser que, en este aspecto, se dé entre el profesor Badaloni y mi exposición una diversidad de análisis efectivo. No en el sentido de que yo me centre (como "buen cristiano") en los aspectos subjetivos de la exclusión, mientras que el (como "buen marxista") acentúe más bien sus aspectos objetivos. Sino en el sentido de que mi análisis objetivo, a diferencia del suyo, señala un tipo de exclusión distinto del de la clase obrera, que suscita una problemática específica y especialmente grave.

Este hecho no es “un” problema sino “el” gran problema de la humanidad. Es “el” problema de cada uno de nosotros. Problema que está inscrito en el corazón de cada individuo, por estar en lo más íntimo de su opción fundamental: el sentido de la vida, del éxito, de la libertad, del amor... se define en función de la postura que tome frente a él.

Si alguno pudiera dudar de ello, no sería precisamente el cristiano. El mensaje central de Cristo, el nuevo mandamiento, el único, su paradoja fundamental es la del amor, que se expresa para con los más pobres, los más débiles, los más abandonados, los más solos. Amar de verdad es amar a quien nadie ama, al que está solo, al excluido, al que está lejos del amor. El juicio final, tal como lo describe Cristo, se basa en esto: seremos juzgados por el amor. No por las demás cosas, más o menos “importantes”, que hayamos hecho. Seremos juzgados por el amor al prisionero, al hambriento, al sediento, al desnudo, al excluido. La opción fundamental a la que estamos llamados, más que en favor o en contra de Dios, es en favor o en contra de los pobres, en favor o en contra de los excluidos. Porque es posible amar a los pobres sin amar a Dios y sin conocerlo; pero no se puede amar a Dios sin amar a los pobres. Nos lo dice el Señor: “El que dice que ama a Dios a quien no ve y no ama al hermano a quien ve, es un mentiroso”. No existe amor a Dios que no pase a través del amor a los pobres. Los excluidos son el criterio que servirá de base al juicio de nuestro valor, a la verdad de lo que pensamos, a la autenticidad de lo que creemos.

Pues bien, con este criterio ¿qué es lo que hay que pensar de la historia de veinte siglos del cristianismo? Siente uno la enorme tentación de hablar de un fracaso, de un inmenso olvido de lo esencial, no tanto a nivel personal como a nivel colectivo. El mundo se ha organizado en contra de los pobres y la iglesia no lo ha denunciado. Más aún, demasiadas veces ha llegado a bendecirlo.

Nosotros, los cristianos, hemos pensado que era más importante amar a Dios que amar a los pobres. Y esto es falso.

Hemos pensado que era más urgente construir grandes casas para Dios que construir pequeñas casas para los pobres. Y esto es falso.

Hemos pensado que era más importante dar a conocer la pasión de Cristo que dar a conocer la pasión de los seres humanos. Y esto es falso.

Con este sentimiento de culpa es como queremos, una vez más, tocar este problema. Nos empeñamos en seguir hablando de ello, aun cuando sería más urgente empezar a obrar; esperamos sin embargo que la palabra nos empuje a la acción.

3. Los excluidos y la lucha de clase: el problema

Nos vamos a detener sobre todo en las dimensiones políticas del problema, que son las que deben permitir al amor convertirse en una fuerza histórica.

La mayor tentación de los cristianos frente a un problema como el de la pobreza en el mundo es el moralismo, es el limitarnos a proclamaciones de principio que no enfocan las causas del mal dentro de un tipo de acción capaz de suprimirlas. Es urgente que demos el salto cualitativo desde la indignación moral al análisis científico y al compromiso político. No solamente por exigencias teóricas, sino porque únicamente este análisis le dará a nuestra acción su realismo y a nuestro amor su poder de transformación.

a) El problema de los excluidos sólo quedará resuelto gracias a la lucha revolucionaria del proletariado.

El análisis nos permite descubrir que la exclusión no es un fenómeno contingente o eliminable; es un fenómeno estructural del sistema capitalista. Un sistema que tiene como eje a la productividad debe excluir a los improductivos e incluso a los productivos desorganizados o faltos de la debida organización. Un sistema que se basa en las relaciones de fuerza tiene que excluir a los débiles. Un sistema orientado al enriquecimiento de los más ricos tiene que empobrecer a los más pobres. Por tanto, la solución de este problema no es simplemente moral; es política y exige una alternativa global. Esta solución pasa a través de la lucha de clase; no la concederá la clase dominante, sino que habrá que arrancársela a la fuerza; no será un acuerdo, sino un conflicto.

Así pues, la solución del problema de los excluidos es, en primer lugar, una tarea de la clase obrera, que es en el sistema capitalista el eje de la lucha de liberación. Pero, ¿puede decirse que la lucha de clase que han emprendido los obreros es efectivamente una lucha de liberación de los pobres? Se trata de algo que es preciso matizar muy bien.

b) El proletariado, ¿es hoy una clase revolucionaria?

Para Marx los obreros son una clase pobre, una clase que no tiene nada que perder y que puede ganarlo todo en un cambio del sistema. Al luchar por su subsistencia, el proletariado lucha por la transformación del sistema. La intuición de Marx es que esta clase no es solamente pobre, sino también fuerte; más aún, que es la única fuerza capaz de enfrentarse con la clase dominante para arrebatárle el poder.

Por eso Marx se rebela contra los discursos dulzarrones de aquellos (los “socialistas utópicos”, los “socialistas cristianos”, etcétera) que hablan de la clase obrera sólo como clase que sufre, contra los que se inclinan con benevolencia sobre su pobreza como si tuvieran que concederle gentilmente la libertad, contra los que plantean el problema en términos morales mucho más que en términos políticos, en términos de debilidad mucho más que en términos de fuerza, contra los que esperan la liberación de la clase obrera de una acción concertada más que de una acción conflictiva.

El problema de la pobreza estaba fuertemente presente en el espíritu de Marx, pero para trabajar más eficazmente en su solución él se preocupó de hacer evidente la tarea de la clase obrera, como fuerza política y revolucionaria. (Más aún, quizás exageró un tanto la importancia de la pobreza en el análisis de la clase obrera cuando enunció la ley de la pauperización, que de hecho no se verificó de la manera que él preveía).

Estas contradicciones adquieren una forma precisa cuando se trata de situarse frente a los excluidos.

Desde el punto de vista moral, son los más necesitados. Pero precisamente por ser tan débiles, no representan una fuerza (o al menos no lo parece a primera vista), políticamente significativa. Esto se debe a su escasez de recursos, a su reducida posibilidad de organización, a su limitada incidencia sobre los puntos determinantes del sistema, como podría ser la producción. La urgencia de sus necesidades inmediatas es tan grande que muchas veces están dispuestos a colaborar con la clase dominante, a venderse a ella, convirtiéndose así en un factor de conservación.

Esta contradicción del subproletariado explica la desconfianza, y a veces incluso el desprecio, con que hablan de él Marx, Engels y otros teóricos de la política. Explica también la desconfianza y la hostilidad con que los mismos obreros miran a veces al subproletariado. Un caso típico en que aparece este problema es, por ejemplo, el de los trabajadores emigrados, italianos, españoles, portugueses, norteafricanos, en Francia, o en Alemania, o en Bélgica, que constituyen una mano de obra muy barata y que pueden ser considerados por los demás obreros como competidores desleales, sustitutos de los huelguistas, obstáculos para la lucha de clase. Ante ellos la actitud de los camaradas del país está marcada de cierto racismo. Sin necesidad de acudir al extranjero, puede observarse una situación análoga en los italianos meridionales que van a trabajar a Milán, a Turín, a Génova; se ven tratados, no ya como miembros de la clase, sino como intrusos que tienen que marcharse a su casa.

Este es el aspecto más dramático de la exclusión: verse excluidos por aquellos que deberían ser los más cercanos, por los propios camaradas; verse excluidos de la lucha de liberación que está combatiendo la clase explotada.

Y éste es el problema que deseaba plantear con el título de “los excluidos y la lucha de clase”. La lucha de clase que ha emprendido el proletariado es la única posibilidad de liberación para los excluidos. Pero de hecho no ha estado siempre orientada en el sentido de la liberación de los excluidos, sino que se convierte a veces en una lucha entre dos clases poderosas (ya que la clase obrera es ahora poderosa) que se enfrentan en muchos puntos, pero que están de acuerdo en excluir a ciertas categorías de la iniciativa en la sociedad. Se trata de un problema esencial en lo que se refiere al sentido de la lucha de clase. No sólo en el plano moral, sino también en el plano político, ya que nos impone la tarea de matizar las relaciones existentes entre lucha de clase y lucha revolucionaria. Por eso mismo nos remite a otro problema: actualmente, la clase obrera, ¿es una clase revolucionaria en los países tecnológicamente más avanzados? ¿En qué consiste, más exactamente, este problema?

Hoy ya no es posible caracterizar a la clase obrera en su conjunto como una clase pobre. No se puede decir de ella que no tiene nada que perder en una revolución. A través de sus luchas ha conquistado ciertas posiciones que no está dispuesta a comprometer en empresas arriesgadas. Esto es verdad sobre todo en lo que se refiere a la parte más cualificada y especializada de la clase, que es también la más influyente en la orientación de las luchas sindicales y políticas. Por tanto, no puede decirse que la clase obrera en su conjunto se mueva espontáneamente hacia la lucha por unas motivaciones que le imponen buscar una alternativa al sistema.

La experiencia histórica ha demostrado que el sistema capitalista tiene un poder enorme de adaptación y de racionalización, que puede consentir a los obreros una clara mejoría de su nivel de vida (incluso tiene interés en convertir a los obreros en consumidores) y que ha logrado que una gran parte de ellos salgan de la pobreza.

Esto quiere decir que el sistema capitalista, aun cuando los obreros lo vean con hostilidad, no es visto necesariamente por ellos como intolerable, y que el cambio no se presenta entonces como una cuestión de vida o muerte. Al luchar por vivir o por vivir mejor, la clase obrera no realiza necesariamente una lucha revolucionaria; puede también realizar una lucha reformista, por medio de la mejoría del sistema.

De aquí la pregunta que actualmente se plantea muchas veces: ¿es revolucionaria la clase obrera?, ¿o lucha más bien por unos objetivos reformistas? Esa clase obrera que tenía que hacer saltar al sistema capitalista, ¿no se ha integrado de hecho dentro de él? ¿No estamos de hecho asistiendo al aburguesamiento del proletariado, en lugar de a su empobrecimiento?

Ha sido muy comentada la tesis de Marcuse, que sostiene que en la actualidad ha desaparecido la carga revolucionaria de la clase obrera, al menos -precisó más tarde- en lo que se refiere a Estados Unidos, y que por tanto la revolución tiene que acudir a nuevos sectores, por ejemplo las masas del Tercer Mundo, los estudiantes, etcétera. Es una tesis que la cultura burguesa se ha apresurado a rubricar y que está llena de implicaciones. Porque si la revolución no la hace la clase obrera, todo hace vislumbrar que no la hará nadie, al menos en Occidente. Si la clase obrera deja de ser revolucionaria, la revolución resulta imposible; el tiempo de la revolución ha terminado; el tema de la revolución ha quedado superado; la clase dominante puede respirar. Se trata, pues, de una cuestión de vida o muerte para el revolucionario. Históricamente es muy difícil, por no decir imposible, creer en la revolución si no se cree en el potencial revolucionario de la clase obrera.

4. Los excluidos y la lucha de clase: pautas para una solución

¿Qué pensar entonces de estas cuestiones? Se trata ciertamente de cuestiones muy complejas. Voy a subrayar únicamente algunas ideas, para señalar en qué dirección podría proponer alguna respuesta por mi parte. ¿Cuándo una lucha es reformista y

cuándo es revolucionaria? Me parece que hay dos cosas que caracterizan a una lucha revolucionaria: su radicalidad y su universalidad.

a) Lucha de clase y lucha revolucionaria

En primer lugar la lucha revolucionaria se caracteriza por su *radicalidad*. No tiene como objetivo la mejoría del sistema, sino su transformación; no pretende que se viva mejor, sino que se viva de otra manera; no intenta que todos se acerquen al modo de vida de la clase dominante, sino que propone un tipo alternativo de ser humano y de sociedad. No tiende a mejorar las relaciones entre las clases, sino a realizar un nuevo tipo de relaciones, que supere la división en clases y la división del trabajo que le sirve de base; no tiende a participar del poder existente, sino a actuar una nueva concepción del poder, que supere la ruptura que existe entre él y el pueblo.

En segundo lugar la lucha revolucionaria se caracteriza por su *universalidad*. Según Marx, el proletariado es la clase revolucionaria porque, al liberarse, libera al conjunto de la sociedad. Por eso la lucha revolucionaria se distingue de la lucha reformista, que sigue siendo categorial y que incluso se hace fácilmente racista. Uno combate colectivamente, es verdad, pero por la propia clase, e incluso más por la categoría que por la clase; porque desde el momento en que deja uno de combatir en una perspectiva universal, las divisiones se multiplican en el interior de la clase. La clase dominante, por su parte, tiene todo el interés en alimentar esas divisiones y distinciones dentro de la clase, en jerarquizar los salarios, en multiplicar los premios, en diversificar los intereses.

La lucha reformista es aquella que acepta la presencia de los excluidos, que da origen a los excluidos; es una lucha exclusivista. La lucha revolucionaria es aquella que tiende a no excluir a nadie, que está orientada hacia una sociedad en la que cada uno reciba según sus necesidades, y no sólo según su trabajo; una sociedad en la que el desarrollo libre de cada uno será la condición del desarrollo libre de todos. La lucha reformista es aquella que sostienen los que tienden a compartir el poder con la clase dominante, para dominar con ella a los que quedan fuera del ámbito productor. La lucha revolucionaria es la que han emprendido aquellos que quieren abolir toda relación de dominio y hacer posible la participación de todos en la iniciativa histórica.

b) El potencial revolucionario de la clase obrera

Quizá sea ahora posible intentar responder a la pregunta que nos habíamos planteado: ¿la clase obrera es hoy todavía revolucionaria? El intelectual que habla de la clase obrera (que, por tanto, habla de ella desde fuera, aun cuando quiera hablar de ella científicamente), corre un doble peligro. En primer lugar, el peligro de infravalorarla, porque no encaja dentro de ciertas categorías “revolucionarias” que son las suyas, porque ella habla de revolución mucho menos que los intelectuales, porque ella tarda mucho más en avanzar, en saber dónde pone los pies. Y por otra parte corre el peligro de idealizarla, de convertirla en una clase mesiánica, espontáneamente revolucionaria.

La realidad concreta es más compleja, más contradictoria, sobre todo más fluctuante. Para definirla, creo que es muy importante distinguir entre posturas revolucionarias y potencial revolucionario.

Si en un estudio de la situación nos contentamos con interpretar las actitudes explícitas, probablemente nos veremos inducidos a concluir que el conjunto de los obreros no es revolucionario. Pero si analizamos las virtualidades, las disponibilidades que se manifiestan en tantas actitudes incompletas, localizadas, las conclusiones podrían ser muy diferentes.

Estoy convencido de que en la clase obrera hay un potencial revolucionario muy fuerte, pero insuficientemente expresado y valorado; casi me atrevería a decir que se trata en cierta medida de un potencial “preterido”. Las razones de esta “preterición” deberían analizarse con atención.

Habría que ver el influjo que tienen en los obreros los modelos culturales impuestos por la clase dominante. Habría que señalar también la parte de responsabilidad que tienen los partidos, los sindicatos, los diversos organismos, que encuadran y conducen la lucha de la clase.

Por mi parte estoy convencido de que el conjunto de los trabajadores tiene una disponibilidad excepcional para solidarizarse con todos los oprimidos y para asumir un compromiso revolucionario. Este convencimiento podría basarse, por ejemplo, en un análisis de las virtualidades revolucionarias de algunas de las reivindicaciones fundamentales de los obreros, cuando se llevan hasta el fondo; por ejemplo, la lucha por la calidad de la vida, por el poder de la empresa, por la abolición de las desigualdades excesivas en los salarios, etcétera. Esas virtualidades pueden y deben convertirse en el objeto de una toma de conciencia, que transforme la conciencia de clase en conciencia revolucionaria.

Hoy no es posible creer en la revolución si no se cree en el potencial revolucionario de la clase obrera, si no se cree que gracias a la combatividad de la clase obrera y de sus aliados es posible una sociedad sin excluidos.

c) La lucha revolucionaria y los excluidos

Por consiguiente, la manera de situarse en la lucha de clase frente a los excluidos es un signo decisivo de autenticidad revolucionaria. Porque no se habrían cambiado de verdad las relaciones sociales, las relaciones de poder, si en la sociedad de los trabajadores todos los que no pueden trabajar tuvieran que quedar excluidos de la historia. Una transformación de la sociedad concebida con un espíritu categorial o con un espíritu clasista, en el sentido exclusivista de la palabra, no puede ser revolucionaria, porque no hará más que reproducir bajo formas nuevas las relaciones de dominio y en definitiva de explotación que habrá estado combatiendo.

Pero hay más todavía. La lucha de clase será revolucionaria de verdad si es universal, no sólo en sus objetivos, sino también en sus actores. Todas las clases explotadas, todas las categorías de oprimidos, pueden y tienen que participar de formas diversas, pero reales, en la lucha revolucionaria. Todos los oprimidos pueden y tienen que inventar, desde su puesto, en su propio sector, las formas de acción que vayan orientadas hacia la alternativa global.

En los países industrializados es la clase obrera la que lleva la dirección en la lucha. Pero esa tarea de dirección no quiere decir que sea una tarea exclusiva. Más aún, una de las funciones del líder, de un líder verdaderamente revolucionario, es la de suscitar la participación activa y creativa de todos, la de ayudar a cada uno a descubrir sus posibilidades y sus funciones propias dentro de una estrategia global, la de ayudar a los intelectuales, a los estudiantes, a los campesinos, a las clases medias, a encontrar su función. Por consiguiente, y se trata de algo fundamental, tiene que hacer lo posible para que los excluidos encuentren su función activa; ellos tienen posibilidades insospechadas, disponen de un potencial revolucionario, que todavía está más profundamente “preterido” que el de la clase obrera.

Para que la revolución sea universal no basta con que nadie se sienta excluido de sus objetivos; es menester que nadie se sienta tampoco excluido de la participación activa. Los marginados no deben ser objetos de la revolución, sino sujetos, en toda la medida de lo posible, de lo que ya es posible y de lo que puede hacerse posible; es preciso darles confianza, ayudarles a descubrir las riquezas que ni siquiera ellos sospechan, y que están escondidas en su interior, bajo las ruinas de su vida, de su pasado, de sus frustraciones, de sus fracasos.

Hay que hacerlo así con los presidiarios, víctimas en gran parte del sistema y capaces de regenerarse si se les pone frente a un proyecto de alternativa global. Hay que hacerlo con los enfermos físicos, paralizados, que muchas veces están llenos de lucidez, de creatividad, aunque sean económicamente improductivos. Hay que hacerlo con los trabajadores emigrados que tienen que encontrar su puesto en la lucha al lado de los nacionales, para preparar la unidad de los trabajadores del mundo entero.

Todas las categorías de los oprimidos tienen un potencial revolucionario que es urgente descubrir y hacer explotar. Centenares de millones de hombres y de mujeres del mundo entero están llamados a descubrirse a sí mismos descubriendo la revolución, a construirse a sí mismos construyendo el porvenir. Hombres y mujeres que tienen quizás necesidad de asistencia, pero que tienen sobre todo necesidad de confianza creativa. La participación de todos en las luchas de liberación prefigura y garantiza la participación de todos en la libertad de la sociedad futura.

5. Conclusión

El problema de los excluidos nos ha remitido a la lucha de clase, que es la única capaz de ofrecer una solución, realizando una sociedad sin clases, una sociedad sin excluidos. Pero el análisis de la lucha de clase nos ha remitido a su vez al problema de los excluidos, cuyo puesto dentro del proceso global es una de las grandes señales de autenticidad revolucionaria. Son los pobres los que juzgan a los seres humanos, son los pobres los que juzgan a la sociedad, son los pobres los que juzgan a la revolución. La actitud frente a los pobres forma parte del proyecto fundamental de todo ser humano, del proyecto fundamental de la sociedad. Se trata de una opción para nuestra civilización. La fidelidad a los pobres es la que asegura la autenticidad del cristianismo. La fidelidad a los pobres es la que asegura la autenticidad del compromiso revolucionario. La lucha de clase será tanto más cristiana cuanto más revolucionaria sea.

Una de las intuiciones más fecundas y más apasionantes para un cristiano de hoy es este descubrimiento de la profunda convergencia que se da entre la radicalización cristiana y la radicalización política. Ser revolucionario es en definitiva asumir hasta el fondo, con realismo histórico, las exigencias del amor, las exigencias del mandamiento nuevo de Cristo, del mandamiento único.

CRISTIANISMO Y CULTURA BURGUESA

Giulio Girardi

La pregunta a la que voy a intentar responder es la siguiente: ¿por qué el cristianismo no ha cambiado la historia? Y a continuación contestaré a esta otra: ¿puede todavía el cristianismo llegar a ser un factor de transformación?, ¿no será quizás demasiado tarde para ello?

Es verdad que estas preguntas son ya en cierta medida, otras tantas respuestas. Suponen que el cristianismo debería contribuir a cambiar el mundo, que es capaz de hacerlo, que la historia podría haber sido distinta de lo que ha sido. ¿No son ilegítimos estos presupuestos?

Suponen además que el cristianismo no ha cambiado realmente al mundo. ¿No es injusta esta afirmación? ¿No es incluso escandalosa en labios de un creyente?, ¿qué ha pasado con el papel histórico de civilización que se atribuye a la iglesia?, ¿qué ha pasado con su denominación de “experta en humanidad”?

Será posible entonces suscitar la cuestión fundamental: para todos los que consideran que la liberación de los pobres es la tarea más urgente del momento actual y que esta liberación exige una alternativa global al sistema capitalista, ¿tiene algún sentido emprender la lucha dentro de un movimiento tan integrado como es la iglesia?, ¿tiene todavía algún sentido, para el que espera en un mundo distinto, ser cristiano?

Tenemos conciencia de que nos situamos con estas preguntas en el corazón de las opciones históricas que se imponen al cristianismo y a la humanidad de hoy. Se trata, por consiguiente, de opciones que atañen a todo cristiano en esa zona secreta en la que decide lo que pretende ser, en la que se sitúa frente a la verdad. Se trata de las opciones más decisivas y conflictivas, de las más cargadas de sentimiento y de resentimiento.

El mordiente de estos problemas se debe a su radicación en la situación objetiva de nuestra sociedad, en las contradicciones por las que atraviesa, en las esperanzas que de allí brotan.

Los suscita la conciencia que todos tenemos de vivir en una época de transición, en la que coexisten y luchan entre sí un mundo que muere y un mundo que está naciendo. Se trata de una transición como ha habido otras en la historia, pero que quizás no tenga ningún precedente en lo que respecta a la aceleración del ritmo histórico y a la profundidad de las transformaciones que anuncia.

Transición que muchos viven como un desgarramiento interior entre un mundo que ha sido el suyo y un mundo contrapuesto que están sin embargo decididos a construir. La radicalidad de las transformaciones exigidas por la historia encuentra su correlación en la radicalidad de las opciones impuestas a cuantos desean vivir sus peripecias no como espectadores, sino como actores.

En lo más vivo de esta dialéctica es donde se inserta hoy el problema del cristianismo. ¿Pertenece el cristianismo al mundo que muere o al mundo que nace? En ese porvenir que se va construyendo, ordinariamente sin Dios o contra Dios, ¿queda todavía un lugar para él?

La toma de actitud frente al sistema capitalista es, para el cristianismo, una de las que con mayor profundidad definen el sentido que pretende o no pretende dar a esa renovación cuya urgencia también él experimenta. Al plantear el problema en relación con la cultura, deseo poner de relieve el hecho de que no afecta únicamente a la esfera económica y social. En efecto, el sistema capitalista es también estructuralmente una visión del mundo, un sistema de valores, una lectura de la historia; por tanto, es sólo una toma de actitud global frente a esa realidad global, que podrá calificar al cristianismo de hoy y al de mañana.

Para otros cristianos los interrogantes se formulan en términos distintos e incluso opuestos. Para ellos el problema consiste más bien en saber si, en medio del estrago de valores que caracteriza a la crisis contemporánea, el cristianismo será capaz de constituir un punto firme, una roca frente a la tempestad, un faro en la noche. Ven con cierto sentimiento de angustia, de pánico, cómo la religión que se les había enseñado atraviesa por medio de vicisitudes desconcertantes, cómo aparece afectada por la mutación y la crisis, cómo manifiesta signos evidentes de descomposición. Después de haber sido durante siglos un factor de orden y de seguridad, se ve ahora sacudida por tremendas convulsiones y tolera, cuando no fomenta, posturas que habían estado condenadas hasta ayer. Después de haber sido un lugar de unidad y de reconciliación, extraño a las luchas sociales, siente ahora con demasiada frecuencia la tentación de comprometerse con los guerrilleros, abandonando a sus aliados de ayer y de siempre, a sus aliados naturales.

Se trata de modos diversos de plantear los problemas y que reflejan divergencias fundamentales. Entre las muchas razones de división de la iglesia contemporánea, la principal es sin duda la siguiente: la actitud frente al sistema capitalista y su cultura. El resquebrajamiento pasa por aquí. Las razones fundamentales de la división religiosa no son de naturaleza religiosa, sino profana. Pero provocan profundas divergencias religiosas que afectan al sentido mismo del ser cristiano, al sentido mismo del proyecto original de Cristo.

1. El proyecto de Cristo

Pero ¿cuál era este proyecto?, ¿qué es lo que vino a decir y a hacer Cristo? Cristo se presenta a sus contemporáneos como portador de un mensaje nuevo: habéis oído que se dijo a los antiguos, pero yo os digo. Los que lo escuchan lo perciben como un innovador (“He aquí una enseñanza nueva, dada con autoridad”: Mc 1, 27; “Nunca jamás ha hablado nadie como este hombre”: Jn 7, 46). Su persona y su enseñanza resultan asombrosas (Mt 13, 54). Más tarde, las turbas acogerán con esta misma sorpresa la enseñanza de los apóstoles (Hech 2, 6). En su mensaje toda la obra de la redención se presenta como una nueva creación (2 Cor; Gál 6, 15), como el acceso a una vida nueva (Rom 6, 4), como la construcción de un hombre nuevo (Col 3, 10; Ef 4, 22 s), que implica un nuevo nacimiento (Jn 3, 5), un corazón nuevo y un espíritu nuevo (Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26), una renovación incesante (2 Cor 4, 16), centrada en el nuevo mandamiento del amor y en camino hacia la nueva Jerusalén, esto es, hacia un cielo nuevo y una tierra nueva. La alianza establecida por Cristo entre el ser humano y Dios es nueva y eterna (Heb 8, 1; 9, 15; 10, 18; 12, 24) y la eucaristía es su reactualización incesante (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25). Esta renovación, obra del Espíritu, sintetiza los designios de Dios en Jesucristo. Y con esta proclamación se cierra la Escritura: “He aquí que yo renuevo todas las cosas” (Ap 21, 5).

Así pues, el evangelio se presenta constantemente como un mensaje paradójico, de rompimiento con las posiciones dominantes. Habéis oído que se dijo a los antiguos, pero yo os digo. La paradoja tiene su expresión culminante en las bienaventuranzas, el sermón de la inversión de los valores.

Por eso la adhesión a Cristo no puede llevarse a cabo sin un cambio profundo de mentalidad, sin esa “metanoia” que es la conversión y que hace del cristiano un ser humano distinto. Distinto porque establece un nuevo tipo de relaciones entre él y Dios, que no son ya las relaciones del siervo, sino las del amigo. Pero distinto también y sobre todo porque establece unas nuevas relaciones del ser humano con el ser humano, inspiradas por el amor, por un amor histórico a los que tienen hambre, a los que tienen sed, a los que están desnudos, enfermos, encarcelados, un amor que quiere decir compartir los bienes con los pobres, que quiere decir estar dispuestos a dar la vida por los demás.

Por eso para los pescadores de Galilea encontrar a Cristo significó cambiarlo todo en la vida, entrar en un mundo insospechado. Para los primitivos cristianos la nueva relación con Dios en Cristo se tradujo concretamente en una nueva relación con los seres humanos, en una nueva organización de la vida comunitaria.

A la luz de este proyecto revela todo su significado el conflicto entre Cristo y los representantes de la religión oficial: los sacerdotes, los saduceos, los escribas, los fariseos. Y quizá sea este conflicto el que permite captar con mayor claridad el alcance de este mismo proyecto.

Cristo, bueno y comprensivo con la samaritana, con la mujer sorprendida en adulterio, con la prostituta, con los publicanos, se muestra implacable y duro con los profesionales de la virtud. Cuando leemos las palabras con que los azota - “hipócritas, sepulcros blanqueados, raza de víboras, generación adúltera y perversa”, etcétera- no tenemos la impresión de que esas palabras hayan sido pronunciadas con calma y compostura; provienen de un Jesús irritado, herido en lo más vivo de su sensibilidad de adorador auténtico del Padre, de hermano generoso de los seres humanos. Si Jesús ha venido a quitar los pecados del mundo, ningún pecado parece haberle turbado tan profundamente como la virtud de los escribas y de los fariseos.

Cristo condena en ellos la mentira de aquel que pretende amar a un Dios al que no ve sin amar a un hermano al que ve, la falsedad estructural de una religión que, al no ser ya expresión de amor, se convierte en voluntad de poder. Porque una religión que no está al servicio del ser humano no estará nunca al servicio de Dios; no será lugar de liberación, sino de esclavitud. Una religión que somete al ser humano a la ley, somete siempre al ser humano a otro ser humano. No existe verdad revelada que no pase a través de la verdad vivida. No existe verdad divina que no pase a través de la verdad humana. Cristo denuncia en el mismo movimiento a un tipo de relaciones con Dios basadas en la primacía de la ley y a un tipo de relaciones con el hombre en términos de dominación.

Por otro lado, en ese mismo movimiento, anuncia y establece una nueva relación con Dios, en espíritu y en verdad, y una nueva relación con el ser humano, basada en el amor hasta el fin.

Entre estas dos concepciones de la religión hay una lucha mortal. Los observantes se mueven con una coherencia perfecta. La defensa de su poder contra este seductor de las turbas coincide con la defensa de los intereses de Dios contra el blasfemo. Ambas defensas pasan a través de la ley. Tenemos una ley y según nuestra ley tiene que morir. Dios es condenado a muerte en nombre de la ley de Dios. La ortodoxia condena a la verdad. La religión mata a Dios. El círculo se ha cerrado.

Por tanto, históricamente, la muerte de Cristo, tal como la percibieron sus primeros seguidores, no fue provocada genéricamente por los pecados de los seres humanos. Fue querida y tramada por las autoridades religiosas, por los tutores de la ley y de la ortodoxia, con la complicidad del brazo secular, en reacción contra una predicación que tenía una gran repercusión en las masas y que presentaba un tipo nuevo, subversivo, de religiosidad.

La muerte de Cristo señala la victoria provisional de la ley. Pero su resurrección anuncia la victoria de la libertad y del amor, constituye su símbolo.

Una victoria que, por otra parte, no es definitiva. Los hombres de la ley no por eso quedaron desarmados. Continúan su batalla en la iglesia misma de Cristo y, paradójicamente, en su propio nombre. Consiguen una victoria cada vez que logran transformar el evangelio en un código, a Jesús en un legislador, a la iglesia en una asamblea de hombres de orden. El impulso creativo de la religiosidad dinámica choca constantemente contra la tendencia de la religiosidad estática que se empeña en cristalizar en esquemas inmutables de pensamiento, en normas jurídicas, en relaciones autoritarias. La lucha por la liberación, lanzada por Cristo en polémica contra la ortodoxia de su tiempo, continúa como polémica contra la ortodoxia que usurpa el nombre de Cristo.

Por eso hacerse discípulo de Cristo significa exponerse a las persecuciones por parte del poder civil y religioso. Ya lo anunció Cristo: “Los hombres os entregarán al sanedrín y os azotarán en sus sinagogas; os veréis arrastrados ante los gobernadores y los reyes por causa mía” (Mt 10, 17-18); “No creáis que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer la paz, sino la espada” (Mt 10, 34).

Efectivamente, durante tres siglos esta religión fue considerada como una amenaza para la seguridad del estado, sometida a represión, obligada a la clandestinidad. El significado innovador del mensaje fue claramente percibido y obstinadamente rechazado.

Pero ¿de qué novedad se trataba concretamente? ¿habrá que atribuirle especialmente un alcance político? Cristo declara con toda claridad que su reino no es de este mundo, evita el entusiasmo de la plebe que desea proclamarlo rey, engaña las esperanzas de cuantos esperaban que tomaría la dirección del movimiento de liberación de Israel. ¿Qué es lo que significa este hecho?

Los cristianos interpretan todo esto de maneras diversas y opuestas, lo mismo que es también diversa y opuesta su interpretación de la misión de Cristo, de su muerte, de su resurrección. Para unos y para otros no tiene el mismo sentido “creer en Cristo”.

Según la interpretación dominante, la acción de Cristo se coloca en una esfera religiosa distinta de la esfera política y extraña a los conflictos sociales. Cristo no hace política. Cristo viene a salvar al mundo, no a cambiarlo. Pero va abriéndose camino una lectura distinta. Para otros el proyecto de Cristo es una actitud global frente a la vida y frente a la historia; no se trata sólo del proyecto de una religión distinta, sino del de un mundo distinto.

¿Sobre qué bases será posible dirimir esta divergencia interpretativa fundamental? Los cristianos la dirimen de hecho, y no pueden hacerlo de otra manera, en función del modo distinto con que ven ellos mismos la relación entre lo espiritual y lo temporal; relación que establecen, de forma consciente o inconsciente, en función de sus diversas opciones políticas. Esto es cierto, de manera especial, en lo que atañe a una lectura “espiritualista” del evangelio que, afirmando su trascendencia en relación con todas las estructuras políticas, lo hace compatible con todas ellas y lo convierte por tanto en el aliado del más fuerte.

Así pues, el problema no puede resolverse sobre una base puramente exegética, ya que sobre todo en esta materia no existe la exégesis pura. Efectivamente, no se trata sólo de saber lo que Cristo dijo o dejó de decir, de lo que hizo o dejó de hacer, sino de señalar en concreto el sentido de ese mensaje y de captar consiguientemente cuáles son las virtualidades que revela a la conciencia del hombre de hoy.

Es verdad que Cristo no ha sido el portador de un proyecto político específico. Cualquier intento de atribuírselo que se lleve a cabo no será más que una alteración forzada de los textos y de las situaciones. Cristo no fue un revolucionario político, sino religioso. Sin embargo, las implicaciones de su revolución religiosa, tal como aparecerán luego en una fase más madura de la conciencia humana, son de tal categoría que no podrán ser vividas de forma coherente a no ser dentro del marco de una revolución global.

Porque el conflicto entre Cristo y los observantes no expresa únicamente dos concepciones distintas de la religión. Expresa dos proyectos de hombre: el hombre de la ley y el orden y el hombre de la libertad y el amor. Al introducir en la historia un nuevo tipo de experiencia religiosa, Cristo introducía al mismo tiempo un nuevo proyecto de ser humano, el del ser humano libre. Porque solamente un ser humano libre puede vivir la religión de la libertad, la adoración en espíritu y en verdad. Al asociar luego tan profundamente el amor de Dios al amor de los seres humanos, la opción de Dios a la opción de los seres humanos, Cristo se ponía al lado de un tipo de ser humano que no puede ser libre si no es liberador. Para él, solamente un ser humano capaz de elegir a los pobres es capaz de elegir a Dios.

Pues bien, este tipo de ser humano no es compatible con cualquier sociedad; lleva consigo la repulsa de todo sistema social basado en unas relaciones estructurales de dominio. Porque es imposible cambiar al ser humano sin cambiar las relaciones entre los seres humanos; y es imposible cambiar esas relaciones sin cambiar las estructuras que las condicionan, cuando no las determinan. Un mensaje que pretendiese cambiar al ser humano sin cambiar la sociedad, liberar al ser humano sin poner la condición social de la libertad, sería un lugar de ilusiones y de mixtificaciones. Por eso mismo el mensaje de renovación de Cristo lleva en germen un proyecto de alternativa global.

De esta alternativa global la política, en el sentido corriente que tiene esta palabra, constituye únicamente un sector, el que se refiere al estado. Y a su vez, un proyecto revolucionario afecta al conjunto de la vida social, y en primer lugar a sus bases económicas.

Por consiguiente, no se trata de reducir el mensaje evangélico a la esfera política, sino de impedir que ese mensaje se reduzca a la esfera “religiosa” para restituirle esa carga totalitaria que le impone la misión de atacar y transformar las diversas esferas, dentro del respeto a sus respectivas autonomías.

De este modo, al morir por la afirmación de un nuevo tipo de religiosidad, Cristo muere también por la afirmación de un nuevo tipo de ser humano y consiguientemente de sociedad. Por eso su mensaje, que forma un solo cuerpo con su muerte y su resurrección, constituye durante siglos enteros una fuerza de contestación de todas las formas de sujeción, personal e institucional, religiosa y profana. Constituye un potencial destinado a ir revelando progresivamente, al contacto con las nuevas situaciones históricas, sus proféticas virtualidades liberadoras.

2. El cristianismo histórico y el proyecto de Cristo

Pero si el cristianismo es esto, ¿dónde están los cristianos? En esta nuestra civilización occidental que se llama cristiana, en la que ser cristianos significa ser como todos los demás, personas normales, gente de orden, en la que pensar cristianamente equivale a pensar como se debe, ¿sigue siendo lícito hablar de novedad cristiana?

Es verdad que el cristiano dice unas cosas que los demás no dicen, pero no hace cosas que los demás no hagan. La sociedad ya no se siente amenazada por este mensaje. Más aún, podemos decir que se siente incluso apoyada y consolidada por él. En las cuestiones más significativas para la vida pública las orientaciones de las autoridades eclesiásticas coinciden ampliamente con las de las autoridades civiles.

Los seguidores de Cristo ya no se ven perseguidos; por el contrario, los obispos y los sacerdotes están entre los notables del lugar y a veces entre los perseguidores de cuantos amenazan al orden. En la persona de su vicario Cristo ya no se niega a ser proclamado rey. La ruptura evangélica se ha hecho lo suficientemente discreta para no provocar rupturas diplomáticas. Los errores que han llevado a Cristo a la crucifixión ya no se repiten.

El peso del cristianismo se ejerce mucho más en reprimir las fuerzas renovadoras que en promoverlas. Cristo se presenta mucho más solidario del pasado que del porvenir. Y no se trata, por desgracia, de una situación momentánea. Toda la historia del cristianismo aparece sellada por opciones análogas a esta. Resulta difícil discutir una afirmación como la de Merleau-Ponty:

«De hecho no se ha visto nunca a la iglesia tomar partido contra un gobierno por la sola razón de que fuera injusto o inclinarse en favor de una revolución por la sola razón de que fuera justa. Al contrario, se la ha visto favorecer a los rebeldes porque protegían a sus santuarios, a sus ministros, a sus bienes... Hay una rebeldía cristiana, pero está localizada y no aparece más que cuando se ve amenazada la iglesia»⁹

Esta constante histórica no puede atribuirse a una serie de decisiones poco afortunadas, ya que encuentra su apoyo en toda una elaboración del cristianismo, en una mentalidad, en una doctrina, en una organización, etcétera, de donde brota coherentemente la conclusión ya formulada por un teólogo del siglo pasado: “Todas las revoluciones surgen en contra del reino de Dios”.

Esta alianza entre el cristianismo y el poder resulta mucho más desconcertante por el hecho de que supone inevitablemente una colaboración, aunque sea involuntaria, en la explotación de los pobres entre los ricos y la iglesia de aquel que vino a anunciar a los pobres la buena nueva de su liberación.

¿Cómo explicar una divergencia tan profunda entre el mensaje de Cristo y el de la iglesia?

Por lo visto, esta explicación no es en primer lugar de orden religioso o moral; es de orden político. Esta explicación ve en la historia del cristianismo un giro de carácter envolvente en la época de Constantino. Un giro que divide en dos la historia de la iglesia: la era constantiniana y la era preconstantiniana.

¿Qué es la era constantiniana? Para captar el sentido de esta expresión será conveniente volver a los tiempos del concilio Vaticano II, al que numerosos autores han caracterizado como el final de la era constantiniana. Caracterización que hoy se presenta ciertamente, en lo más vivo de la restauración postconciliar, bastante optimista, dado que la era constantiniana está aún muy lejos de haberse acabado. Sin embargo, sigue siendo bastante significativa.

Volvamos a leer hoy, por ejemplo, por ejemplo, no sin emoción, una página del padre Chenu, escrita en 1961:

«El fin de la era constantiniana: la fórmula está bien acuñada; y, por otra parte, no es reciente, pero en la perspectiva y en las esperanzas del concilio brilla con un vivo resplandor, da a la coyuntura la dimensión de un gran momento de la historia, es casi provocativa, por su fuerza sugestiva y por su misma indeterminación; se puede asimilar a un mito, como dicen los sociólogos, que súbitamente es puesto en duda en la conciencia de los creyentes. Ha empezado a circular un poco por todas partes, más en Alemania y en Italia que en Francia; frecuentemente ha sido propuesta por espíritus cualificados, incluso por autoridades de la iglesia.

Entra con tanta oportunidad en el movimiento de la historia occidental de la iglesia y expresa de tal manera, en su mismo centro neurálgico, los problemas de civilización que condicionan la renovación de la iglesia, que sería inútil desecharla de antemano. Lo que importa es no dejar que se convierta en un *slogan* fácil y darle, no sólo en vista de su eficacia, sino de su verdad -la verdad de nuestra esperanza-, consistencia y precisión.¹⁰ »

En efecto, hablar del final de la era constantiniana es reconocer que existe una era constantiniana o al menos que ha existido; esto es, que en la multiplicidad de los acontecimientos y de los sistemas sociales que se han ido sucediendo en la historia de la iglesia, desde Constantino hasta hoy, es posible vislumbrar cierta continuidad, marcada por el giro constantiniano.

Pero ¿en qué consiste ese giro? Está señalado, en los comienzos del siglo IV, por el edicto de Constantino. En virtud de aquel acto el cristianismo deja de ser considerado como una amenaza, es reconocido como legítimo y se prepara a convertirse rápidamente en una religión de estado.

«Si se habla, por tanto, de una “era” constantiniana, no se quiere designar un período histórico, como se hablaría del reino de los Capetos o de las dinastías de los Borbones, sino de un tiempo en que, bajo la influencia primera de los actos de Constantino, se desarrolló y luego se fijó por largos siglos un complejo mental e institucional en las estructuras, en el comportamiento, y hasta

⁹ *Sens et non sens*, Paris, 1966, p. 316

¹⁰ *El evangelio en el tiempo*, Barcelona, 1966, p. 13

en la espiritualidad de la iglesia; y esto no sólo de hecho, sino como un ideal. Así prosiguió a través de muchos siglos, durante los cuales este mito persiste, por encima de los límites del período constantiniano y de las fronteras del imperio romano¹¹ ».

La importancia de este acontecimiento en la historia de la iglesia es decisiva. Efectivamente, el edicto de Constantino no es solamente el reconocimiento de la iglesia por parte del estado, sino también el reconocimiento del estado por parte de la iglesia, la legitimación del régimen. Es el primer concordato de la historia. Pues bien, legitimar un régimen clasista es reconocer, aunque sea tácitamente, el derecho del más fuerte, es aceptar la división estructural de la sociedad en pobres y ricos, en dirigentes y dependientes. es sancionar la opresión y la explotación.

Por lo demás, la importancia de este acontecimiento es reconocida unánimemente, aunque se la valore de manera distinta por unos y por otros. Por ejemplo, Daniel Rops escribe así en su *Historia de la iglesia*:

«No es posible infravalorar la importancia de este suceso. Desde el punto de vista histórico no hay ningún otro que pueda compararse con él, después de la muerte de Jesús, por su importancia en el desarrollo del cristianismo. En aquel preciso momento se vieron recompensados los heroicos esfuerzos de los apóstoles y de los mártires; la revolución de la iglesia empezaba a tener éxito...

La revolución de la Cruz triunfaba más aún de cuanto podían señalar los términos de la decisión de Milán. La historia obedece a lógicas imperiosas y hay ciertas tomas de actitud que comprometen el porvenir más de cuanto podrían decirlo en apariencia¹² ».

Esta lectura de la historia, que ve en la reconciliación del evangelio con el poder temporal el triunfo de la revolución de la Cruz, es naturalmente el reflejo de una cierta concepción del cristianismo, que es precisamente la constantiniana.

Sin embargo, sigue siendo verdad una cosa: que todo el pensamiento y la acción del cristianismo quedarán sellados por esta decisión. La Biblia será leída en adelante en tales términos que no constituirá ya una contestación del régimen, sino que contribuirá a su legitimación. Será leída por una iglesia en el poder, y por tanto desde el punto de vista del poder. Las categorías que necesite el cristiano para pensar su fe, para elaborar una teología, se las proporcionará en las diversas épocas la cultura dominante. De este modo el papel civilizador que ejercerá indudablemente el cristianismo a través de los siglos tenderá a humanizar el sistema, pero nunca a contestarlo. La cruz dejará de ser germen de subversión para convertirse en factor de integración. Aquel que había anunciado a sus discípulos la persecución y la muerte le promete ahora al príncipe: ¡Con esta señal vencerás!

En una palabra, la aceptación por parte de la iglesia de la situación constantiniana es tácitamente, pero de forma efectiva, una opción de clase, la opción en favor de la clase dominante. Se establece así entre la primacía de Dios y la primacía de la clase dominante una solidaridad que está preñada de consecuencias incalculables.

La adhesión al orden establecido lleva consigo, en la esfera religiosa, una reinterpretación del mensaje de Cristo en el sentido del predominio de la institución sobre el carisma, de la obediencia sobre la caridad, de la autoridad sobre la comunidad, de la ortodoxia sobre la verdad.

De este modo, unido al poder, el cristianismo empieza a parecerse de una forma extraña a la religión que Cristo había combatido y que lo había crucificado; empieza a adoptar frente a las demás religiones y frente a las desviaciones cristianas de la ortodoxia aquellos mismos métodos represivos de los que había sido víctima, de los que había sido víctima el mismo Cristo. De perseguido se convierte en perseguidor. Para imponer la fe en el Crucificado cuenta mucho más con la verdad del poder que con el poder de la verdad.

En esta lectura de la historia cristiana es donde hay que insertar el análisis de las relaciones entre el cristianismo y la cultura burguesa. En efecto, el cristianismo, si es verdad que ha denunciado constantemente ciertos abusos del sistema capitalista, también es verdad que ha defendido constantemente sus principios fundamentales: el derecho de propiedad privada, la estructura jerárquica y consiguientemente clasista de la sociedad; y al revés, ha combatido, no ya en sus desviaciones, sino en sus mismos principios, un proyecto de alternativa socialista, así como también la lucha de clase y el compromiso revolucionario que supone su realización.

No se trata de una solidaridad a nivel puramente económico y social; es toda la mentalidad cristiana, la teología, la organización eclesiástica... la que se ve comprometida por entero en esta situación.

No es posible hacer aquí un análisis de lo que significa más concretamente el amplio sistema de legitimación de las relaciones capitalistas que constituye la cultura burguesa ni podemos tampoco analizar más en detalle la mutua penetración que se da entre ella y el cristianismo. Pero uno de los aspectos más serios de la cultura burguesa es que logra que veamos normal la existencia de los pobres, la existencia de esas inmensas masas humanas que nacen y mueren sin saber por qué. Logra que veamos absolutamente normal el hecho de que el mundo esté separado en dos bloques, los que tienen derecho a vivir y los que no lo tienen. La cultura burguesa es estructuralmente racista, como lo es el sistema al que sirve de expresión y justificación. El sistema capitalista está organizado sobre la base del presupuesto de que existen dos tipos de seres humanos, con dos destinos diversos: la raza de los seres humanos nacidos para vivir, para realizarse culturalmente, para influir en la historia, para gozar de las conquistas de la ciencia y de la técnica, y la otra raza de seres humanos nacidos para sobrevivir, y quizás ni eso siquiera, para llevar a cabo los proyectos de los demás, para producir los bienes que hagan más bonita la vida de los demás.

¹¹ *Ibid.*, p. 14

¹² *L'Église des apôtres et des martyrs*, París, 1948, p. 493

En los países oficialmente racistas existen barrios para blancos y barrios para negros, trabajos para blancos y trabajos para negros, salarios para blancos y salarios para negros, derechos civiles para blancos y derechos civiles para negros. Un destino para los blancos y un destino para los negros. Pero ¿de verdad es necesario ir a Sudáfrica o a Rodesia para saber que existen dos razas humanas? En realidad la mayoría de los hombres son negros, y los negros no tienen derecho a vivir. Combatir el nazismo o el fascismo es atacar al racismo en sus formas más clamorosas, pero no en las más sutiles y difusas.

Cuando uno recorre los alrededores de las grandes ciudades de América Latina o de Europa, las aceras de la India, las ciudades y pueblos del sur de Italia, o ciertos barrios de la misma Roma, se encuentra brutalmente con el problema: hombres acabados y resignados, mujeres que podrían ser hermosas y están demacradas, niños, muchos niños mal vestidos, mal alimentados, sin casa, sin escuela, sin médico, sin porvenir. Tantos y tantos millones, centenas de millones de negros. Siente uno cómo le machaca el ánimo una pregunta: ¿por qué?, ¿por qué? Y se da uno cuenta de que es ésta la pregunta más importante, la más urgente, la única. ¿No es absurdo todo esto?

Pues bien, la cultura burguesa logra que se acepte todo este absurdo sin la más mínima preocupación. Consigue convencernos de que nuestra historia de privilegiados es la historia de la humanidad. Nos permite vivir felices, sin remordimientos, por encima de la vulgaridad. La cultura burguesa sofoca el grito de desesperación con el rumor de la producción.

Y es en un mundo de esta calaña donde el cristianismo ha conseguido ver durante mucho tiempo las exigencias de la naturaleza humana, de un orden querido por Dios. El Dios de Jesucristo quiere que unos sean ricos y que otros sean pobres, que unos sean blancos y que otros sean negros, que unos vivan y que otros no puedan vivir.

Nos encontramos entonces frente a esta situación paradójica. La religión del amor que defiende un sistema organizado bajo las banderas del egoísmo y de la violencia. El mensaje más sublime de libertad que sanciona un sistema de esclavitud. El Dios que destrona a los poderosos y exalta a los humildes, convertido en aliado de los poderosos para que obtengan la docilidad y la resignación de los humildes. Un potencial de energías subversivas e innovadoras puesto al servicio de una obra de conservación. De esta forma, después de haber matado a Cristo, los hombres de la ley han conseguido apropiarse de su muerte. De esta forma los cristianos se ven comprometidos en la defensa de un sistema social en el que no es posible realizar el cristianismo.¹³

Esta convergencia entre las opciones sociales del cristianismo y las de la burguesía, entre los intereses de Dios y los de la clase dominante, constituye el problema fundamental del cristianismo contemporáneo, la razón fundamental de su crisis.

¹³ No se trata ciertamente de reducir la historia del cristianismo a la historia de la lucha de clase: la irreductibilidad de la experiencia religiosa sigue siendo para el creyente una certeza vivida. Pero si en la historia del cristianismo y en sus divisiones actuales la lucha de clase no lo explica todo, esto no significa que no explique nada, que no explique incluso ciertas líneas fundamentales de tendencia que marcan a la historia y que constituyen una clara inflexión de la inspiración original.

Tampoco se trata de ignorar los fermentos revolucionarios que han ido animando, a través de los siglos, a algunas minorías cristianas, como los mesianismos y los milenarismos. Precisamente el carácter minoritario, marginal, herético, asumido por estas actitudes es una contraprueba de la línea dominante, mayoritaria, ortodoxa. Ni se trata de discutir la carga de autenticidad religiosa, de generosidad humana y cristiana que, dentro de los cuadros de las opciones realizadas, ha ido animando la acción y el sacrificio de un número inmenso de cristianos, laicos, religiosos, sacerdotes, obispos y papas de todas las épocas. Por lo demás la riqueza de esta tradición es lo que permite al cristianismo revolucionario, a pesar de las críticas que se le dirigen, sentirse solidario de ella y ver en ella el testimonio vivo de Cristo vivo.

Se falsearía por completo el sentido de nuestro análisis, que pretende describir un fenómeno objetivo, de naturaleza política, si se lo redujera a un discurso moral o religioso, aun cuando necesariamente una operación política de esta importancia tenga implicaciones morales y religiosas. Nuestro problema no consiste en calificar moralmente a la alianza de la iglesia con el poder, sino en establecer, más allá de las intenciones de cada uno, si se ha verificado objetivamente o no, si ha sellado objetivamente o no, más allá de las intenciones de cada uno, el conjunto de la vida y del pensamiento cristiano.

Pero ¿es lícito juzgar con categorías actuales una opción realizada en otras épocas? ¿Cómo esperar de la conciencia antigua o medieval, aunque haya fermentado cristianamente, una contestación global del sistema, que es una exigencia tan moderna? En realidad se trata para nosotros en primer lugar, de juzgar con categorías actuales la situación actual. Pues bien, estas categorías no son actuales más que para unas minorías de cristianos y son rechazadas por la gran mayoría de ellos. El verdadero problema no es cronológico, sino político; no es el de la actualidad, sino el del punto de vista de la clase.

Al decir luego que el cristianismo del pasado es juzgado con categorías del pasado, puede uno referirse a las categorías de las clases dominantes o a las de las clases oprimidas o perseguidas. Ciertamente, se puede "explicar" muy bien que el cristianismo haya adoptado las categorías de la cultura dominante. Pero afirmar que esto era inevitable, que el cristianismo era incapaz de expresar una alternativa, es reducir enormemente sus potencialidades renovadoras. Bajo la apariencia de una defensa del cristianismo, semejante valoración es en realidad su condenación por haberse hecho uno de los elementos del sistema. Es verdad que, aun con todas estas matizaciones, nuestro análisis podrá parecer excesivamente rápido. Todos los conceptos fundamentales que ha utilizado exigen ser analizados y definidos: "clase", "lucha de clase", "cultura dominante", "cultura burguesa", articulación entre base económica y cultura, etc. No era posible hacerlo dentro de los límites de este discurso. Pero sería una mixtificación querer expresar el problema de fondo en términos de mayor o menor precisión. El problema de fondo es el de las opciones que este análisis supone y el de las que impone.

3. Conclusión

A la luz de este análisis nos es posible intentar una respuesta a la pregunta de la que habíamos partido: ¿por qué el cristianismo no ha transformado la historia? El cristianismo no ha transformado la historia porque en un momento determinado sustituyó su opción en favor de los pobres por su opción en favor del poder. La carga renovadora del cristianismo, la radicalidad que lo convierte en un germen de alternativa global estaba ligada a la opción en favor de los pobres. Y sigue estándolo todavía.

Y entonces surge un montón de preguntas. ¿Habría podido el cristianismo ser distinto?, ¿habría podido rechazar el ofrecimiento de Constantino?, ¿era necesario para su supervivencia el pacto con el poder?, ¿cuál habría sido su historia si la opción hubiera sido distinta?, ¿cuál sería hoy su significado?, ¿habría sido la historia distinta de lo que ha sido?

Preguntas que a muchos les parecerán completamente estériles, porque no se refieren a la realidad. Pero que a otros les parecen fundamentales, porque se refieren a ese sector de la realidad que forman las posibilidades fallidas. Y solamente si reflexionamos con lucidez en las posibilidades fallidas, en las virtualidades reprimidas de la historia de ayer, podremos liberarlas para la historia del mañana.

Efectivamente, nunca como en nuestros días ha ofrecido la historia a los cristianos la ocasión de volver a encontrar creativamente su inspiración original y de poner, en una hora tan decisiva, su peso histórico sobre la balanza de la alternativa.

Pero, ¿no es contradictoria esta actitud del que denuncia con energía los compromisos del cristianismo y pretende seguir siéndole fiel?, ¿la del que atribuye a la iglesia una misión de verdad, mientras que considera que se ha equivocado en ciertas opciones fundamentales que han caracterizado casi toda su historia?, ¿la del que lleva a cabo una opción revolucionaria dentro de un movimiento contrarrevolucionario?, ¿la del que quiere comprometerse en la lucha de clase sin separarse del enemigo de clase?

Ciertamente esta opción es contradictoria. Pero es precisamente esta contradicción, asumida conscientemente, la que constituye hoy para muchos hombres, en todas las partes del mundo, el núcleo de su experiencia cristiana. Una contradicción que ellos no han buscado, pero en la que se han encontrado a partir del momento en que han decidido asumir hasta el fondo el riesgo de la verdad, convencidos de que solamente en el corazón de la verdad humana podrán descubrir auténticamente la verdad de Dios; han decidido llegar hasta el fondo de sus opciones, convencidos de que solamente en la lealtad total y absoluta a las opciones humanas podrán realizar un encuentro leal con Dios.

De esta forma se encuentran con que tienen que vivir una experiencia nueva, que quizá sea de las más ricas y creativas de nuestro tiempo: la de la convergencia entre la radicalización política y la radicalización religiosa. Se trata, sin embargo, de una convergencia que no tiene nada de evidente, que parece verse desmentida cada día, que choca constantemente contra todo un sistema de pensamiento, de valores, de vida, que se presenta en nombre de Cristo.

Esta contradicción sitúa al cristiano revolucionario en la tentación constante de abandonar la iglesia, la fe, a Cristo, poniendo todas sus energías donde se combaten precisamente las batallas más verdaderas, más urgentes. El mundo de los militantes está poblado de personas que piensan que la repulsa del sistema capitalista lleva consigo la repulsa del cristianismo, de personas que han creído que no tenían más remedio que elegir entre fe y revolución.

¿Por qué hay otros que no hacen lo mismo? ¿No es acaso esto lo más coherente? ¿Qué porvenir tiene este nuevo tipo de creyente, desgarrado entre una doble fidelidad, en busca de un nuevo e imposible equilibrio? La respuesta no se encuentra en ningún tratado. Se encuentra en el corazón de la experiencia de lucha de estos cristianos, sobre todo de aquellos que tienen que pagar el precio de sus opciones. Una experiencia en la que ellos descubren constantemente que Cristo está vivo, que su muerte y su resurrección son actualmente una fuente única de inspiración y de esperanza, que en esta presencia es donde la historia encuentra un sentido inesperado.

No se trata entonces de rechazar una contradicción para encerrar la vida dentro de un esquema abstracto de coherencia, dentro de la coherencia de un orden o de una ley, sino de descubrir en la misma vida esta contradicción como la única forma posible de coherencia, para cuantos hoy consideran que tienen que poner en juego toda su vida por la liberación de los pobres y encuentran el sentido más pleno de este proyecto en el proyecto y en la persona de Cristo.

Pero esta contradicción no es más que el reflejo de otra, la que pasa a través de todo el cristianismo histórico, y particularmente del cristianismo de hoy: entre las intuiciones liberadoras y transformadoras de Cristo y la fuerza explosiva de su muerte y su resurrección por una parte y las estructuras de pensamiento y de acción, en las que están contenidas, canalizadas y -en cierta medida-desviadas, por otra.

Ser cristianos en estas condiciones se convierte de nuevo en una opción, en un desafío a la evidencia, en un acto de audacia.

Significa enfrentarse con una larga marcha, en la que no faltarán quizás los momentos de oscuridad y de angustia, entre un pasado que ya no existe y un porvenir que no ha llegado todavía: una verdadera travesía por el desierto.

Pero significa también asumir una tarea exaltante de renovación, que haga más auténtica la presencia liberadora de Cristo en medio de las luchas históricas de hoy. Porque la transformación del cristianismo no será verdadera y fecunda más que en la medida en que esté ligada a la transformación del mundo. Si actualmente parece que están en crisis muchos intentos de renovación eclesial, esto se debe entre otros motivos a que los problemas de fondo de los que había que partir se encuentran en otra parte. Solamente cuando se lucha por un mundo distinto es cuando se construye una iglesia distinta.

Se trata de una tarea inmensa, pero que quizás pueda sintetizarse en una sola palabra: volver a leer todo el evangelio, toda la historia, desde el punto de vista de los pobres, desde el punto de vista de las clases que los representan en la lucha social. Volver a leer el evangelio de esta manera y tener el coraje de admitir todas sus consecuencias. Resulta sorprendente descubrir entonces cómo las cosas cambian de aspecto, cómo salen a luz cosas nuevas. Resulta sorprendente para quienes, como muchos de nosotros, se han olvidado de que el evangelio es la palabra dirigida a los pobres; para quienes se han olvidado de que el Padre ha escondido estas cosas a los sabios y a los prudentes y se las ha revelado a los humildes; para quienes se han olvidado de que el Dios de Jesucristo es precisamente aquel que destrona a los poderosos y exalta a los humildes.

Hay, en definitiva, dos categorías de seres humanos: los que creen que es posible un mundo distinto y los que no lo creen. En el origen de muchas de nuestras opiniones, decisiones y divergencias se encuentra esta opción fundamental, esta actitud frente al porvenir.

Esta opción marca además con toda decisión, en un sentido o en otro, a nuestro cristianismo. Porque creer que no es posible un mundo distinto es creer que no es posible el cristianismo. Nunca jamás como en el día de hoy se presenta el destino del cristianismo tan solidario con el destino del mundo.

En el origen de la experiencia cristiana está aquella audacia de Abraham que parte para una tierra desconocida, anunciada únicamente por la palabra de Dios. En el origen de la renovación cristiana de hoy está la experiencia de unos hombres para los que la audacia de creer en la novedad de Dios pasa a través de la audacia de creer en la novedad del mundo.