

25

1970

LA CONTESTACION JUVENIL
VALORACION DEL FENOMENO
CONTESTATARIO
ACTITUDES PASTORALES ANTE
LA CONTESTACION
AUTORIDAD Y CONTESTACION
INTRODUCCION AL CRISTIA-
NISMO

IGLESIA

REVISTA DE PENSAMIENTO CRISTIANO

VIVA

ESCRIBEN EN ESTE
NUMERO

ENRIQUE FREIJO

*Profesor en la Universidad Pontificia
y Civil de Salamanca.*

JOSE F. FONTECHA

*Profesor de Filosofía en el Seminario
de Vocaciones Adultas de Salamanca.*

FERNANDO SEBASTIAN

*Profesor de Teología en la Universidad
de Salamanca.*

PIETRO BRUGNOLI

*Profesor de Espiritualidad en la Uni-
versidad Gregoriana de Roma.*

GREGORIO RUIZ

*Profesor de Sagrada Escritura en la
Universidad Pontificia de Comillas en
Madrid.*

O. GONZALEZ DE CARDEDAL

*Profesor de la Universidad Pontificia de
Salamanca.*

IGLESIA VIVA n.º 25 - Enero-Febrero 1970

PRESENTACION	5
------------------------	---

ESTUDIOS

La contestación juvenil. Por <i>Enrique Freijo</i>	9
Valoración del fenómeno contestatario. Por <i>José F. Fontecha</i>	33
Actitudes pastorales ante la contestación. Por <i>Fernando Sebastián</i>	63
Autoridad y contestación. Por <i>Pietro Brugnoli</i>	83

NOTAS

El «Iso lotto» y la Iglesia de los pobres. Por <i>Gregorio Ruiz</i> .	101
---	-----

LIBROS

Introducción al cristianismo. Por <i>O. González de Cardedal</i> . .	112
--	-----

LIBROS RECIBIDOS	115
----------------------------	-----

*L*AS Jornadas de reflexión y estudio a que todos los años nos convoca la Revista «Iglesia Viva», tuvieron lugar en setiembre de 1969 en Avila y versaron sobre el tema general de «La CONTESTACION JUVENIL». Pocos temas podían ser tan apasionantes y de tanta actualidad como éste. Pues, sin duda alguna, se trata de uno de los fenómenos más definidores de nuestra época y más significativo y premonitorio de la posible configuración del mundo del futuro. No podía extrañar que si la Revista «Iglesia Viva» pretende estar alerta en la detección de los «signos de los tiempos» convocara, precisamente, a un grupo de sacerdotes, intelectuales y jóvenes, para discutir libremente sobre este tema.

Nuestra sociedad se encuentra hoy día en un clima histórico de ebullición. Todo parece como si las más sólidas construcciones levantadas por el llamado mundo civilizado amenazaran con derrumbarse estrepitosamente, sacudidas por un profundo temblor sísmico cuyo epicentro fuera difícil de localizar; como si nuevos plegamientos de la corteza terrestre quisieran sustituir a los antiguos para dar lugar a una estratificación y a un paisaje radicalmente distintos. El hombre que habite esta nueva tierra tendría que ser también un hombre distinto, inédito y desconocido. Un ser humano que, emergiendo de circunstancias «ecológicas» nuevas, pisa y vive tierra nueva, ha de ser forzosamente un hombre nuevo, con posibilidades y capacidades nuevas y que se organice socialmente según esquemas nuevos y aparentemente hasta «utópicos».

La crisis de nuestro tiempo arranca de la fuerte transformación tecnológica que está padeciendo el mundo y que se manifiesta en profundos cambios —y resistencias a los cambios— de las relaciones humanas de producción, intercambio, comunicación, poder, etc. Esta crisis, por humana, acaba implicando una profunda transformación espiritual: una verdadera «revolución cultural». Los estudiantes de la Sorbona escribieron en los muros: «La primera revolución francesa fue jurídica, la rusa fue económica, la nuestra quiere ser humana». Es una cons-

ciencia nueva, personal y colectiva, la que está emergiendo. Consciencia que resulta difícil definir, porque emerge y es vivida espontáneamente, con sus nuevas actitudes existenciales y sus nuevas valoraciones éticas, sin poder hacerse todavía consciencia refleja.

Por todo ello es necesario el intento de un esfuerzo diagnóstico. Intento que ha incitado la fantasía de la llamada «ciencia ficción». Pero que también ha estimulado el tratamiento más austero de la filosofía, la sociología, la psicología y la biología. Y está dando lugar a una nueva ciencia: la futurología. Piénsese por ejemplo —y sin ninguna pretensión exhaustiva— en las obras escritas desde tan variados campos e ideologías, como pueden ser las de K. JASPERS, K. MANNHEIM, A. GORZ, G. MYRDAL, P. TEIHLARD DE CHARDIN, A. HUXLEY, P. B. MEDAWAR, S. FREUD, E. FROMM, J. ROSTAND, H. MARGUSE, TH. ADORNO, etc.

Una crisis de tal hondura sacude al hombre en su esencialidad. Se oscurece el horizonte de su consciencia, se pierde en la soledad de su libertad, se siente desajustado en su armonía personal, se encuentra inadaptado a un mundo que no le resulta ya reconocible. No es gratuito que alguien haya hablado de la neurotización del hombre de nuestro tiempo, que encuentra dificultades para integrarse en el medio ecológico, biológico, psicológico y cultural que él mismo está creando.

Tan profundas transformaciones han de reflejarse necesariamente en la distinción y la distancia entre las generaciones. Más importante que la misma distancia cronológica, resulta ya la distancia cultural e histórica. Una historia cuyas edades ya no se miden mediante la unidad del siglo sino del año, por una especie de aceleración histórica, hace coexistir sincrónicamente a hombres más distantes realmente entre sí, de lo que pudieran estar hasta ahora generaciones separadas por siglos. Además, la prolongación de la edad media de la vida congrega —o quizá sólo amontona— a gentes distintas, con pautas de conducta, mentalidades y valoraciones, intereses y aspiraciones, dispares y hasta contradictorios. En estas condiciones la convivencia se hace difícil y hasta imposible tanto en el grupo familiar como en la sociedad en general.

Así es como la distancia se transforma en tensión, y la tensión en franco conflicto. Los hombres de las generaciones mayores sobreviven en medio de un mundo al que les resulta muy difícil adaptarse, porque apenas lo entienden y sienten que les desborda. Mientras perciben que sus pautas de conducta apenas valen, les resultan extrañas y hasta inmorales, las nuevas formas de existencia; por lo que tratan de aferrarse, movidos por un comprensible mecanismo de defensa, a un pasado, al propio, que ha perdido ya su vigencia.

En el otro extremo de la franja generacional, los jóvenes tratan, a su manera, de tantear el mundo del futuro poniendo en juego y en experimento los gérmenes del mismo de los que son portadores, ya que intuyen que el mundo que les va a tocar vivir de adultos ha de ser muy distinto del actual. En ambos casos se trata de algo tan fundamental y biológico como es el sobrevivir.

6 La actitud juvenil, por legítima que pueda aparecer, encierra una objetiva agresión a las generaciones más adultas que acaban por descubrir la amenaza

oculta de desplazamiento de sus posiciones conquistadas y mantenidas. De aquí que éstas reaccionen poniendo en juego sus formas disponibles de coacción, pues conservan, por lo pronto, amplios sectores de poder, mientras invocan los criterios de autoridad, hacen valer su experiencia y tratan de exigir obediencia.

Los jóvenes recurren entonces, fácilmente, a la protesta y a la rebeldía e, incluso, a la franca ruptura, reclamando para sí el derecho y la libertad para participar en la construcción de un futuro que es el que ellos han de vivir.

Evidentemente que las tensiones de dinámica generacional son fenómenos antiguos y de no fácil comprensión, pues constituyen una ley fundamental de biología de la historia y del progreso. Lo que en los momentos actuales hace cobrar a estos fenómenos una especial significación, un sentido cualitativamente nuevo, es la sospecha de que detrás de los actuales conflictos generacionales se encuentren conflictos ideológicos, éticos y culturales, en definitiva, profundos cambios históricos de mucha más honda significación. Fue esta sospecha la que motivó la convocatoria a la reflexión sobre el problema, en las jornadas de Avila, organizadas por la Revista «Iglesia Viva».

Sus trabajos han sido recogidos en el presente número.

La arquitectura de la Semana fue muy sencilla. Se partió de una descripción del hecho de la contestación juvenil hecha por sus propios protagonistas. El trabajo de ENRIQUE FREIJO condensa todo el material aportado. Después se pasó a una reflexión cristiana sobre los datos recogidos. Esa reflexión se contiene debidamente sintetizada en el artículo de J. F. FONTECHA. Por último intentamos entre todos diseñar las grandes líneas de una pastoral con los grupos contestatarios. F. SEBASTIAN ha recogido los frutos de ese esfuerzo.

Completan el número dos comunicaciones acerca del problema de la contestación eclesial que contribuyen a ofrecer una panorámica más completa acerca del problema.

LA CONTESTACION
JUVENIL

Enrique Freijo

EL PUNTO DE PARTIDA

EL punto de partida de las reflexiones sobre la juventud actual que siguen, está tomado de cinco trabajos que fueron presentados en las jornadas de Avila, a las que se alude en la «Presentación» de este número. El primero de ellos estaba elaborado «por dos grupos con prestigio e influencias pertenecientes a dos Colegios Mayores Universitarios. Los dos grupos estaban integrados por nueve miembros de edad comprendida entre los 20 y 28 años, originarios de las diversas regiones de la Península (excepto Extremadura y Andalucía), pertenecientes —aunque con diferencias— a la clase media, e ingresados en dicho Colegio después de haber concluido los estudios de Bachillerato. De estos dos grupos, uno pensaba continuar los estudios de Teología de cara al sacerdocio, mientras que el otro había decidido, de momento, abandonar los mismos.

El segundo trabajo, estaba firmado por un sacerdote. En él se comunicaban «una serie de experiencias que he tenido por mi dedicación a la docencia universitaria y por mi vivencia continua con estudiantes, así como los juicios que he podido formar». Parece que estas experiencias y juicios se referían preferentemente a los universitarios de Madrid.

El tercer trabajo estaba también firmado por una sola persona: un universitario estudiante, quien, sin embargo, no se consideraba «solitario autor del mismo», ya que «cuatro años de presencia activa en una Facultad de Teología, en tres de los cuales fui representante de curso, me han posibilitado un contacto asiduo y un trabajo en colaboración sin el cual no hubiese podido elaborar esta ponencia. Para realizarla he utilizado, no sólo las impresiones de un amplio grupo de compañeros de los que me siento portavoz, sino de los datos que me proporcionaron una serie de fuentes muy directas: «panfletos», escritos, informes, cartas abiertas, etc....».

El cuarto fue un trabajo muy meditado, firmado por C. Flórez, escrito desde la perspectiva de su condición de profesor universitario, seriamente sensibilizado frente a la problemática del mundo estudiante. En él se intenta «una aproximación al problema de la juventud actual desde una reflexión, sobre todo, acerca de la juventud estudiante». C. Flórez fundamentaba su intervención con las siguientes palabras: «No es necesario... ser un joven progresista para poder hablar acerca de la juventud. Hago esta observación porque a veces se tiene la impresión de que solamente «los jóvenes protagonistas» pueden hablar acerca de sí mismos. Es cierto que cuando ellos lo hacen nos ofrecen un estu-pendo testimonio —y directo testimonio— de sí mismos y sus problemas; pero caben también apreciaciones no tan directas, siempre y cuando se hagan desde las condiciones objetivas de la realidad histórico-social dentro de la cual todos nos encontramos».

El quinto trabajo fue leído por «dos universitarios de Pamplona y Madrid» (J. M. de Ancos y J. M. Calvo), bajo el título de «la actitud contestataria en el medio universitario ante la estructura eclesial». El trabajo era un serio intento interpretativo hecho «desde dentro» de la contestación juvenil. Sus autores se sabían conscientes de «las limitaciones inherentes a nuestras apreciaciones; nacidas demasiado particularmente en medio de estos dos ambientes tan masivos como representativos del total universitario español y que esperamos no nos haya desbordado».

La intención originaria con que se planificó el método de trabajo de la convocatoria de Avila —el aporte directo de grupos representativos de la contestación juvenil española en sus distintos aspectos— no resultaba plenamente respondida por los trabajos presentados. Sin embargo, las aportaciones reseñadas fueron tan serias y estimables, aportaban datos, vivencias y reflexiones tan vivas que, creo, justifican suficientemente el presente intento de síntesis y de reflexión.

Sin embargo, quiero ser consciente de muchas limitaciones que derivan mi actual tarea a un sencillo intento de aproximación al problema de «la contestación juvenil» en España. Faltaron testimonios directos de estratos fundamentales de la juventud que obligan a preguntas como la siguiente: ¿cuál es la actual actitud de la juventud

obrero? (1). Igualmente hubiera sido apasionante el que se hubiera podido plantear a fondo el problema, por otra parte tan real, de la actitud y aspiraciones de la llamada «juventud regionalista».

Por otra parte, quedaron también aspectos concretos e importantes de la contestación juvenil, sin que apenas pudieran ser tocados. Por ejemplo: ¿cuál era la actitud de la juventud actual frente a la sexualidad? Sobre el problema se insinuó una doble temática, que juzgo interesante aludir en este momento. Por una parte, se creía poder constatar que en la juventud universitaria se daba un movimiento de liberación de los tabús y represiones sexuales, que caracterizaban el sistema educativo vigente tradicional. Esta «liberación» presentaba, frecuentemente, aspectos evasivos, puesto que en pocos terrenos la juventud corría más riesgos de derivar en callejones sin salida como en el, tan fácilmente manipulable, que en las raíces más auténticas del movimiento liberador se encontraba el tanteo de búsqueda del verdadero sentido del amor sexual, unitario, personal y totalizador.

Por otra parte, los jóvenes estudiantes asistentes insistieron en una crítica seria de la manipulación y mercantilización del erotismo que, de esta forma, se les presentaba también como objeto reificado de consumo, con la consiguiente bagatelización y banalización de algo que consideraban profundo y plenamente humano. Creo que ambas apreciaciones son lo suficientemente sugestivas para que queden registradas.

Partiendo del material anteriormente reseñado he de intentar realizar la tarea que entonces se me encomendó: organizar la síntesis de las aportaciones recibidas, aunque con la suficiente libertad para poder elaborar teóricamente las mismas y las reflexiones que las enriquecieron. Para ello voy a seguir el siguiente esquema:

- 1.—Aproximación al concepto y caracterización de «la contestación juvenil».
- 2.—Análisis de algunos hechos de la contestación juvenil.
- 3.—Actitudes de base que en los mismos se manifiestan.
- 4.—Las «percepciones» fundamentales de la contestación juvenil.

1.—EL FENOMENO DE «LA CONTESTACION JUVENIL»

El fenómeno de la contestación juvenil parece ser algo nuevo, específico de nuestra época. Por lo pronto convendrá distinguirlo suficientemente de la simple idea de «conflictos entre generaciones» a la que, frecuentemente, se le trata de reducir. Si la contestación juvenil

(1) Recientemente asistí a unas jornadas organizadas por la revista «*Pastoral Misionera*», en las que se estudió la situación, actitudes y mentalidad de la juventud trabajadora española. Los trabajos de estas sesiones aparecerán en un próximo número de dicha revista. Baste señalar aquí, por su especial significación, que hubo que abordar problemas muy semejantes a los que se recogen en el presente trabajo con referencia a la juventud estudiante.

no fuera más que la manifestación actual del conflicto entre generaciones, apenas tendría ninguna significación histórica especial: conflictos entre generaciones han existido en todas las épocas históricas. Pero con la contestación juvenil parece que se trata de algo cualitativamente diferente, que adquiere una peculiar relevancia histórica.

Para delimitar el acontecimiento habrá que referirse a dos aspectos fundamentales: su tendencia y su sentido. La contestación afirma poner en cuestión a la totalidad de la sociedad actual en sus pautas de comportamiento, en su estructura económica y política, en su mentalidad cultural y sistema de valores. La tendencia fundamental de la contestación refleja la unión de la aspiración a la realización plena de la libertad del hombre y del desarrollo de su personalidad según todas sus posibilidades de expansión, junto con el rechazo global de todo aquello que en la sociedad actual impide el logro de esta aspiración.

Todo esto ocurre no sin una profunda razón: los jóvenes perciben mejor que nadie las contradicciones profundas, personales y sociales, en las que la moderna sociedad «desarrollada» está empezando a vivir. Se dan cuenta de que el acelerado progreso tecnológico y las ascendentes aspiraciones de liberación de los hombres están entrando en contradicción con las estructuras de poder que rigen y rigen las relaciones interpersonales, nacionales e internacionales. Intuyen que estas contradicciones son autodestructivas del hombre y de la sociedad y que a ellos les resultará ya imposible seguir viviendo así. Por eso reclaman una transformación global del sistema. La juventud empieza a mostrarse así como la negación misma de este sistema, que, por otra parte, la ha posibilitado. De aquí su repulsa a toda la estructuración de la sociedad actual y a los valores que la sustentan, en cuanto que estos valores se presentan como abstractos y no pueden concretar la realización de la liberación de todo y de todos los hombres.

Por todo ello se puede afirmar que en el transcurso de los movimientos juveniles juegan valores muy fundamentales. Se han señalado, entre otros, su espontaneidad y generosidad; su deseo de realización del hombre personal y real; su sentido social y comunitario; su protesta contra la manipulación e indoctrinación de personas y pueblos, contra las servidumbres a que están sometidas naciones enteras y muchedumbres de hombres discriminados y enajenados.

Sin duda, los movimientos juveniles tienen también sus penumbras. Movidos por una ley similar a la de los «ensayos y errores» que rige las evoluciones biológicas, los movimientos históricos pueden conducir igualmente, de momento, a frustraciones de intentos esperanzadores. Este peligro real podría deberse a dos motivaciones distintas. La primera motivación arranca del propio componente autodestructivo que parece acompañar a ciertas manifestaciones de la protesta juvenil. La contestación puede destruirse, en consecuencia, a sí misma y acabar en la esterilidad y desesperanza si se desvía de su sentido histórico radical, ya porque no acierte a formular suficientemente su proyecto existencial personal y comunitario, ya porque se evada por los caminos de la pseudo-

liberación toxicómana o sexual, como a veces ocurre. La segunda motivación, que suele silenciarse y puede llevar igualmente a la protesta juvenil a la esterilidad, depende directamente de la enorme capacidad de digestión e integración que un sistema, en tantos aspectos deshumanizado, tiene para devorar a sus propios hijos y para neutralizar sus mejores fuerzas liberadoras: se puede pensar de nuevo, por ejemplo, en la mercantilización del erotismo y de las drogas a la que anteriormente se hacía referencia.

2.—ANÁLISIS DE HECHOS DE CONTESTACION JUVENIL

Siguiendo sustancialmente las aportaciones a las que nos hemos referido, podremos desarrollar el presente análisis siguiendo la siguiente pauta: a) los acontecimientos, b) los sujetos de los mismos, c) los fines que pretenden.

a) *Los acontecimientos*

Como ya hemos indicado, los acontecimientos a los que se refieren las comunicaciones recibidas han sido protagonizados por la juventud universitaria —tanto laical como eclesial— de España.

Sin duda que dichos o similares acontecimientos son de sobra conocidos. Pero tal vez no sea superfluo que, para situarnos, los actualicemos brevemente.

Uno de los comunicantes describió los acontecimientos acaecidos en el pasado curso en la Universidad de Madrid, de la siguiente manera: «Los hechos de los movimientos juveniles universitarios, son, principalmente: las huelgas, las asambleas desafiantes, las ocupaciones de las cátedras de aquellos profesores que les han caído peor por su insolencia, su absentismo o ideología, la «concienciación» por medio de carteles (en la Universidad de Madrid, por ejemplo, cada día... aparecían una serie de carteles cuidadosamente preparados que tendían a agudizar el malestar. La estrategia estaba cuidadosamente elaborada: se denunciaban abusos, se pedían juicios críticos, se invitaba a actos culturales tendenciosos, se relataban sufrimientos de los presos políticos, las incidencias de los juicios, se ponía en la picota a personajes oficiales, se informaba de las huelgas laborales y de la actividad de las comisiones obreras, se explotaba cualquier síntoma de crisis del «statu quo» español), la manifestación, el comando callejero, que rompía cristales de bancos y hoteles, etc., las sentadas, las frases pintadas en las respetables fachadas de los vetustos Colegios Mayores..., ya son varios los botones de muestra y suficientes».

Otros comunicantes se referían más analíticamente a hechos significativos de los que fueron protagonistas, preferentemente, estudiantes universitarios eclesiásticos. Por expresar en su análisis una elaborada metodología y un común substrato ideológico, creo que resultará interesante resumirlos.

El primero de aquellos hechos se refería a «la huelga general decretada en la Universidad Pontificia de Salamanca en marzo del presente año». Respecto de la misma se subraya lo siguiente: que sus causas fueron «de tipo académico en la Facultad de Teología, y de carácter de solidaridad con unos compañeros expulsados en la de Filosofía y Letras».

— que se acordó en asambleas masivas de estudiantes, donde se informaba, discutía y votaba «de manera relativamente bien llevada»;

— que hubo substancial adhesión por parte de todos los estudiantes a las medidas aprobadas por la mayoría, lo que —siempre a juicio del comunicante— supuso «un serio avance» en la línea de «democratización participante»;

— que la crítica y protesta —intención de dicha huelga— pretendió la «denuncia de la incapacidad gestora (administrativa y disciplinar) de la estructura eclesiástica docente» (2).

El segundo hecho se refería a la reunión de casi un centenar del seminaristas de todo el país, que tuvo lugar en Semana Santa de 1968. Esta reunión fue clandestina y no se ha repetido ulteriormente, debido, posiblemente, a temidas represalias, a la falta de organización y a la decepción creciente de este sector juvenil (3). Dicha reunión:

— fue organizada por los mismos seminaristas sin contar con la Jerarquía eclesiástica, a la que se le comunicarían los resultados «si parece oportuno». Esto mostraría, según el comunicante: la capacidad de «autogestión desvinculada» de «paternalismos», «la mayoría de edad» alcanzada por los grupos implicados y el aumento, por parte de los mismos, de la aceptación del riesgo y del compromiso.

— los temas propuestos para la reunión: mundo, sacerdocio y formación sacerdotal (así, siguiendo un orden inductivo, al igual que los señalados para unas «jornadas de reflexión universitaria», por los alumnos de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca: análisis de la realidad social española, Panorama socio-religioso español, Universidad y acción y Respuesta y quehacer teológico), muestran la posible problemática que preocupa en este sector de la juventud de la Iglesia.

— en ella se acrecentó «la consciencia de la necesidad de unión y de un plan común de acción»;

— las conclusiones radicalizaban «la lucha contra el régimen saminarístico vigente», cualificado como «opresor».

El tercer hecho fue señalado coincidentemente por los grupos universitarios antes citados: el abandono de los Seminarios y de la

(2) Actualmente los problemas de la Universidad Pontificia de Salamanca se han agudizado. La Facultad de Teología fue cerrada, a consecuencia de una huelga indefinida decretada por la Asamblea de los alumnos. Un Visitador oficial ha sido nombrado por la Santa Sede para tratar de resolver la crisis.

(3) Posteriormente, se celebró en Avila una reunión de estudiantes seminaristas a finales del pasado año de 1969, que contaba con la autorización de la Jerarquía.

aspiración al sacerdocio por jóvenes que intentan manifestar de esta manera su protesta movida por una actitud crítica y contestataria. Se señalaban como causas de este «abandono-protesta» las siguientes:

— ruptura con las estructuras eclesíásticas burocráticas, jurídicas, autoritarias... y, en consecuencia, oprimentes y enajenadoras, que impiden la liberación iniciada y la autorrealización personal y humana;

— protesta contra el sistema —método y contenidos— pedagógico: «saber» inútiles y desencarnados, deformantes, abstractos y apartados de la realidad; educadores que no son tales ni verdaderos pastores, sino seleccionadores y burócratas; sentimiento generalizado de frustración humana: «hemos estado engañados»;

— disociación entre la teoría y la práctica en la Iglesia;

— desorientación ante la perspectiva sacerdotal. Se apunta una aspiración concreta: «nosotros deseamos pluralismo en la realización del sacerdocio»;

— revalorización del matrimonio y de lo secular.

Como consecuencias personales de este abandonismo crítico se señalaron las siguientes:

— son tres los tipos de ex-seminaristas que se producen: el militante anti-eclesíástico e, incluso, ateo; el anticlerical, religiosamente indiferente, y el cristiano crítico de la cualidad evangélica de la Iglesia institución. (Un «panfleto» apareció en la Universidad Pontificia con este título: «¿Es cristiana la Universidad Pontificia?»).

b) *Los sujetos de la contestación*

El gran protagonista de la contestación es la juventud, que queda concretada —desde los trabajos recibidos y que han servido de punto de partida— a la juventud estudiantil, o si se prefiere, a la «masa» estudiantil.

Evidentemente, en aquellos trabajos se subraya que esta masa estudiantil no es cualitativamente homogénea: su espectro cromático se distiende desde el indiferente que secunda por apatía, hasta el «seriamente comprometido» en una línea política o eclesial, o en ambas a la vez, según sea su actitud credencial.

El sugestivo problema teórico y práctico de la relación entre masa y minoría en el movimiento estudiante fue expuesto con indiscutible lucidez por C. Flórez:

«Con vistas a enfrentar la común objeción de la participación mayoritaria o minoritaria en el movimiento juvenil, y para una justa valoración de la «actividad» (si se quiere política) de los jóvenes, tenemos que advertir que la misma se desarrolla en dos niveles:

a) Los que participan sistemáticamente, que podemos considerar como los verdaderos activistas. Estos son siempre una minoría. Son los verdaderos líderes, que incluso pueden ser caracterizados por ciertas peculiaridades de personalidad y conducta.

b) Los que participan sólo en ocasiones de crisis. Estos forman un número no despreciable, como puede deducirse de muchos acontecimientos extra-, para-, y universitarios.

Desde estos dos niveles se lleva a cabo, en todos sus ámbitos, el movimiento juvenil, que tiene en su base una gran masa, que es relativamente conformista. Debido, sobre todo, a que está compuesta en gran medida por los sujetos de la clase media (muy numerosa en las sociedades desarrolladas o en vías de desarrollo), más interesados en el ascenso y estabilidad social que en el cambio y transformación de la sociedad».

Otro problema, el de la actividad contestataria de los universitarios frente a las estructuras religiosas y eclesiales, fue abordado directamente por la comunicación de los universitarios J. M. de Ancos y J. M. Calvo. Sus puntos de vista no pudieron resultar más sugerentes. Comenzaron por definir esta «contestación religiosa» como «la encuestación radical con positiva agresividad de la totalidad contradictoria establecida de lo religioso dentro de la gran totalidad en que vivimos y a la que contestamos.

Fieles a su experiencia del ambiente universitario que les era conocido, se encontraron con la necesidad de distinguir suficientemente dos niveles distintos de la contestación universitaria ante lo religioso: «un primer nivel genérico o mayoritario (apreciación de base cuantitativa) en el que en cierta etapa creemos descubrir la huella de una actitud imprecisa e implícitamente contestataria, y un segundo nivel minoritario o específico (apreciación de base más cualitativa) donde se da la actitud propia y explícitamente contestataria».

a) En el primer nivel genérico o mayoritario de la contestación religiosa del universitario, parece poder constatarse que el desarrollo de la misma ha pasado por dos etapas de «laicización progresiva»:

1.—La *actitud desmitificadora* que condujo de «la caída del tabú religioso» al «derrocamiento del tabú moral», «que constituía el último cordón umbilical del hombre con la Iglesia». El resultado de este proceso sería que para esta mayoría genérica de los estudiantes universitarios «la Iglesia aparecería ya como innecesaria».

Este proceso escalonado desmitificador del ambiente universitario mayoritario, parece repetirse en concreto y constantemente «en la biografía casi adolescente del universitario actual» que compendiaría en la brevedad de sus años universitarios la filogenia histórica de aquél.

Ahora bien, «este momento del proceso ya no ha encontrado reforma ni superación por parte de la Iglesia. Aquí se produce ya un desfase y un distanciamiento que no tardará en convertirse y desembocar en un estado de pérdida de la capacidad de admiración por lo misterioso, lo religioso, lo sagrado, y una pérdida del sentido del símbolo».

Las raíces de este trascendental proceso estarían fundamentalmente «en el signo desmitificador de la actual cultura que ha impuesto esquemas de pragmatidad y verificabilidad en la crítica humana y ha

acostumbrado al hombre a encontrarse prevenido de cualquier nueva sorpresa aquí «abajo». La repulsa a los «dogmas» es ya tan natural como irracional aparece su aceptación. La autoridad eclesial lleva un camino tan acelerado como positivo de desmitificación; sólo es aceptada la autoridad de aquel que se hace merecedor humano de ella. El elemento sobrenatural cada día se hace más indigerible...»

2.—El *positivo desinterés*, al que obviamente ha de conducir la anterior actitud desmitificadora. Este constituye «la nota más característica y palpable del ambiente universitario en el que lo religioso queda arrumbado en el rincón de los trastos viejos».

Este desinterés lleva a la consecuencia de que frente al estado eclesial establecido «no hay oposición sino indiferencia», por lo que los comunicantes subrayan al respecto que «el anecdotario podría hacerse interminable, y la ignorancia existente podría llevarnos a un asombro deprecionado a los que dedicamos estos días a tales problemas».

Las causas más profundas de tal desinterés serían, para los comunicantes, el «divorcio entre religiosidad y vitalidad, o mejor, entre Iglesia y vida; y el matrimonio entre Iglesia y Status».

Respecto del primer aspecto —divorcio de la religiosidad y la vida— se subraya que la vivenciación del planteamiento religioso tradicional no sirve realmente apenas para nada. Pues este planteamiento religioso aparece desconectado de la problemática actual realmente acuciante. De aquí que las «complicaciones religiosas» sólo hacen estorbar, entreteniendo y derrochando inútilmente fuerzas y energías que son necesarias para la vida y para la acción, lo que contradice al «afán de simplificación y reducción» a lo que es considerado como verdaderamente necesario y urgente.

Respecto de las vinculaciones Iglesia-Status, bastaría señalar que a la conciencia de este sector mayoritario de los universitarios contestatarios, «lo eclesial se ve ya como perfectamente asimilado y digerido en el status socio-político-económico-cultural, y que de este modo queda diluido en el enfrentamiento general con la cultura». De aquí que en el fondo se sienta que «si cambia el status cambiará la Iglesia..., y más: si la contestación triunfa y se derroca el status, la Iglesia (tal y como está hoy viva) morirá también».

Los ponentes no comunicaron que en sus ambientes se registraran los síntomas de liberación de energías transformadoras y progresivas por parte de la consciencia cristiana, algo que, sin duda, fue registrado hace muy pocos años, incluso, por grupos no creyentes que actuaban en el medio universitario, como consecuencia de la madurez y el arribo a las causas por parte de los movimientos cristianos. Fue precisamente esto lo que, paradójicamente (!), «produjo el susto de la Jerarquía española eclesiástica y llevó a la disolución de los movimientos apostólicos especializados que estaban redescubriendo su verdadera esencia».

A pesar de todo, los comunicantes creen poder adivinar en la actitud mayoritaria de los universitarios frente a los problemas religiosos y eclesiales, un cierto matiz implícitamente contestatario (aunque pon-

gan ciertas reservas a su interpretación: «en lo que sea lícito hablar aquí de implícito», y añaden que el problema estaría «todavía por estudiar»), ya que les parece que «lo que se rechaza positivamente con el desinterés es una estructura fallada inútil».

b) En el nivel minoritario de la contestación religiosa entre los estudiantes se señala que «en el ambiente universitario la contestación religiosa reviste matices de debilidad indiscutibles. Debilidad que se funda en una ausencia casi total de grupos contestatarios religiosos y en el ambiente poco propicio que la Universidad constituye para tal contestación». Resalta particularmente este hecho «habida cuenta de que para otros niveles la Universidad es semillero de lo mejor de la contestación actual».

La primera razón que hay que dar para explicar este hecho es que para la consciencia del universitario la Iglesia aparece indiscriminadamente incluida en la totalidad del sistema político-cultural, por lo que «cuando se repele al sistema se repele implicativamente a su hija curiosamente predilecta: la Iglesia».

En segundo lugar, parece ser que el universitario inquieto y agudo percibe que «cierta contestación intraeclesial degenera infaliblemente en un enrarecimiento «doméstico» del ambiente... cuando no en algo que aparece como «extraño comadreo». Por lo que «íntimamente unida a esto está lo que se puede llamar la recaída en el clericalismo. El seglar, a la vista de su impotencia efectiva constata que lo que quiso ser su promoción ha quedado en un engaño. Última y decisoriamente todo depende todavía de las capas clericales de la Iglesia. El seglar no encuentra, en resumen, en la Iglesia un lugar propio de contestación».

Finalmente, el núcleo motivante de mayores y principales consecuencias estaría en «la comprobación de que la contestación religiosa, *hic et nunc*, lleva evolutiva, natural e insoslayablemente a la contestación socio-política». Por lo que «la contestación en la Universidad se considera como una dedicación extra-universitaria e infructuosa si no se ataca lo que se creen causas reales (las socio-políticas) y las auténticamente acuciantes».

Suele señalarse que el llamado movimiento estudiantil pasó de la indiferencia a las reivindicaciones académicas y sindicales y de éstas a los planteamientos políticos de fondo. Similar proceso parece acontecer en la juventud universitaria eclesial y nuestros comunicantes coincidieron sustancialmente en afirmar cómo el primer paso en la contestación de este sector juvenil cumple la etapa de la superación de «juridicimos, legalismos, conceptos de autoridad y obediencia y demás doctrina que la institución ha dosificado en la formación de sus miembros» para lograr la «crítica intraeclesiástica» juvenil mediante nuevos conceptos: «participación activa, solidaridad, sentido de adultez, derecho a la crítica...». La tercera etapa era juzgada todavía como utópica o, al menos, como minoritaria: «Como totalmente utópico aparece, a veces, en este nivel masivo, el que los estudiantes eclesiásticos tomen postura ante el bien común de una clase social (estudiantil,

obrera) y menos ante problemas nacionales (políticos, económicos). En líneas generales el movimiento estudiantil eclesiástico está aún en un cauce de reivindicaciones académicas o, a lo más, específicamente estudiantiles. La situación universitaria española, los sucesos en torno al primero de mayo, el estado de excepción, la devaluación de la peseta, son hechos que parecen no afectar a los seminaristas o centros eclesiásticos». Expresamente los grupos comunicantes se consideraron a sí mismos como más afectados por estos problemas.

El movimiento de estos grupos minoritarios de los universitarios eclesiásticos resulta, por su originalidad, especialmente interesante. Parece poder constatarse una diferencia respecto de los universitarios laicos: mientras entre estos últimos destaca la presencia de grupos politizados, marxistas o no, entre los seminaristas (será conveniente dejar entre paréntesis serios problemas humanos y, en consecuencia políticos, que plantean los llamados «nacionalismos» en el País Vasco, Cataluña y también Galicia), no se constata esta politización radical, fenómeno que puede ser debido a la misma naturaleza religiosa de su crítica, que anteriormente quedaba aludida. Igualmente, y puede ser que por la misma razón, éstos subrayan una mayor resistencia de la masa al liderato —toda contestación de carácter eclesial parece presentar ciertos rasgos «anarquistoides»— y la peculiaridad, hasta la fecha, menos violenta y más pacífica de su contestación.

c) *Los fines de la contestación estudiantil*

En términos generales «cabe distinguir varias finalidades según el grado de participación activa en los movimientos universitarios de que hablamos. Para la masa que se manifiesta, se trata de tomar una revancha contra un sistema frecuentemente vejatorio de la justicia y de los derechos del estudiante, así como de reivindicar una universidad abierta, más justa y más racional. Para los dirigentes se trataría, según los casos (aquí habría que matizar según los grupos que actúan), de poner en tela de juicio todo un sistema como el actual: capitalista, oligárquico, burgués, minoritario, arcaico, etc. Y por parte de quienes se interfieren desde fuera, o crear dificultades al Gobierno o proseguir sus finalidades rapaces de seguir medrando o de medrar todavía más».

Desmenuzando más estos fines generales, vamos a sintetizar en unos cuantos puntos concretos las respuestas dadas por los grupos comunicantes:

a) *Fines socio-políticos.*—Aparecen siempre señalados en primer lugar. Se ve a la sociedad española estructurada como consecuencia de la Guerra Civil de 1936-39, en la que venció «la fracción derechista» y cuya continuidad no se ha interrumpido. Se entiende que dicha estructuración económica y política pretende avanzar, mediante cierto progreso material, hacia «una civilización del confort que nos parece acaba con el hombre».

En contraposición dialéctica «manifestamos —afirmaron algunos grupos comunicantes—, salvo en algunos puntos fundamentales de lo religioso, bastante aprecio por los análisis marxistas de la sociedad»: «el sistema socio-político actual se interpreta como una dictadura o una oligarquía de signo capitalista y los dos valores a los que nos orientamos son los contradictorios de los que se vive, es decir, los valores de la libertad frente a la dictadura y del socialismo frente al capitalismo». Esta tendencia «hacia algún socialismo» se manifestaba como común a la protesta juvenil en este terreno.

Un grupo numeroso de estudiantes con los que tuve ocasión de tomar contacto posteriormente a esta reunión de Avila, estudiaron el problema de la opresión en la sociedad en que «vivimos de estructura opresiva». Después de definir la opresión como «todo aquello que no permite al hombre desarrollarse como tal», afirmaban que se sentían oprimidos como estudiantes porque la Universidad les introducía una mentalidad capitalista y de clase dominante; que se sentían oprimidos por una sociedad que les imponía y manipulaba el consumo; que se sentían oprimidos políticamente al no poder expresar con libertad sus ideas; que se sentían oprimidos religiosamente por la estructura de la Iglesia, porque ésta cooperaba y respaldaba la opresión del poder, explotando el espíritu del hombre; que se sentían oprimidos étnica y culturalmente como pertenecientes al Pueblo Vasco; que la mujer se sentía oprimida en tanto que ciudadana de segunda categoría; que veían una opresión de la ciudad sobre el campo; y, finalmente, se detenían a estudiar lo que creían era la más alarmante opresión: la tecnológica, que amenazaba con potenciar la opresión de las distintas fuerzas ostentadoras de poder hasta límites incalculables. Ellos a su vez, se sentían opresores del pueblo en cuanto que participaban, de alguna manera, en las distintas formas de opresión propias de la organización estructural de la sociedad.

Ante análisis de este tipo, no extraña que estos jóvenes propugnen «un cambio radical del sistema social» y admitan, casi unánimemente, la «necesidad de la revolución». Las opiniones se dividen más respecto de la cuestión y alcance de la violencia, tema que resulta constantemente propuesto por los grupos juveniles de este estilo.

b) *Fines religiosos y eclesiales.*—Una de las comunicaciones subdividía este apartado en cuatro puntos: «la actuación de la jerarquía, el despoblamiento de los seminarios, el problema de la descristianización y nuestra visión del Concilio». Como el segundo de estos puntos ya lo hemos tratado anteriormente, no hará falta referirse ahora a él.

— La actuación de la Jerarquía.—«La Iglesia-Jerarquía aparece vinculada al «status» político de modo indisoluble. Simétricamente, los revolucionarios políticos están al margen de la Iglesia jerárquica».

Igualmente se considera que se acentúa cada vez más la ruptura de «la izquierda de la Iglesia» —«factor histórico importantísimo y hasta inédito»— con la misma Jerarquía. En algunos grupos con los que he tenido ocasión de establecer contacto esta situación de «ruptura» —con

una Jerarquía que «no ha salido del pueblo» («paracaidista»): viene extrañamente de «arriba abajo»), con una «Iglesia institucional» que «frena la expansión y vivencia del auténtico cristianismo»— es vivenciada de manera extraordinariamente aguda. Esta ruptura personal «no es con el cristianismo sino con la Iglesia Institucional en la que uno no encuentra cabida», es con la «educación cristiana recibida» porque «no sirve», porque «no ha logrado crear en nosotros una actitud clara de vida». Evidentemente la actitud vivenciada de ruptura (de prescindir del montaje eclesiástico), implica, más allá, una determinada decisión de lucha. Aunque esta lucha contra la llamada Iglesia-institución y su Jerarquía establecida, es vista no como una lucha religiosa, sino como una «lucha política»: «no luchamos contra la Iglesia sino contra una serie de hombres y estructuras que retardan el caminar de la Iglesia. Esta lucha hay que hacerla con la angustia del que ve el mal dentro de su familia». De aquí que sea considerada como una «anormalidad»: «la lucha contra la Iglesia debe darse desde fuera de la estructura eclesial que se quiere destruir pero no desde fuera de la fe. Esta lucha significa que creemos en la Iglesia verdadera», porque «nos consideramos Iglesia cada vez que luchamos contra la estructura eclesial que no practica el amor del que habló Cristo».

Es, creo, imposible no estremecerse ante la tragedia y la grandeza de lo que están vivenciando estos muchachos. A los que tenemos «más edad» nos resulta difícil comprender que ellos no hayan «roto» sin más con la Iglesia y la fe, *sin distinciones*. Y fácilmente se les ha de reconocer un coraje mayor que el que implica el simple abandonismo que, al menos aparentemente, libera de todas estas «complicaciones», que llevan consigo una campaña en todos los frentes. Pues si meditamos el fondo de estas actitudes desde el panorama religioso del movimiento universitario que hemos recogido anteriormente, uno no puede menos de preguntarse: ¿no hay detrás de ellas una grandiosa lealtad doble: por una parte a la solidaridad de las aspiraciones de su generación y de sus compañeros y por otra a su compromiso con su fe y hasta con la Iglesia a la que anhelan —con toda la dosis de idealismo que se quiera— «una, santa, católica y apostólica», según la mejor tradición cristiana?

Desde esta consciencia es fácil comprender que un grupo de muchachos aprovecharan la oportunidad que se les ofreció en los coloquios de Avila para pedir en concreto que consideraban «urgente la desvinculación real de la Jerarquía del régimen, que conduzca a la libertad para proclamar el Evangelio en toda su riqueza, sin limitarse a repetir la doctrina pura sancionada favorablemente por Roma. El no-compromiso es un engaño, pues no es más que compromiso tácito con la situación establecida».

— El problema de la descristianización.—Es el más importante desde el punto de vista cuantitativo, numérico. B. Herrero subrayaba, por su parte, que entre los universitarios abundaba «el ateísmo virulento y el agnosticismo basado en razones científicas». Esta «descris-

tianización» era vista por él como «la resultante de una crisis de maduración de la fe que pocos superan».

Las causas de esta «descristianización» no parecen ser homogéneas. Se señalaron, en concreto, las siguientes: el materialismo inherente a la «sociedad de consumo» ascendente, la deshumanización de las formas vigentes de vivir el cristianismo y, especialmente, el modo de ejercer la autoridad en la Iglesia, la cerrazón a las ideas científicas y filosóficas modernas, la hipocresía de la Iglesia y de los cristianos vendidos, a menudo, al dinero y al poder, la «resistencia» de aquélla a captar los cambios rápidos de la historia y la civilización.

Respecto del quehacer teológico, un grupo de estudiantes pensaba que hasta ahora la Teología no había conseguido reflexionar ni esclarecer la vida concreta de los hombres, sino que, más bien, había sido el estudio, más o menos tecnificado y desvitalizado, de unos cuantos «profesionales» sobre una serie de cuestiones abstractas y ajenas a la realidad. Creían que la vida concreta de los hombres debería ser considerada algo así como la «fuente teológica» más radical, puesto que la «manifestación» fundamental de Dios se da ya en el mundo y, sobre todo, en los hombres. Sería la consciencia ascendente de la Humanidad y, especialmente, la consciencia madura del Pueblo de Dios a la que habría que recurrir constantemente. Se afirmaba que el mismo Antiguo Testamento no era principalmente, sino la plasmación de la consciencia de un pueblo en unos libros que eran los que constituían la Revelación. Esta revelación continuaba en el Pueblo cristiano que sigue viviendo y en la unidad comunitaria de su consciencia, mantiene la fidelidad a la Humanidad que progresa y avanza y al mensaje cristiano de Salvación. Se necesitarían, sí, teólogos, pero como teóricos que realmente se esfuerzan por esclarecer, interpretar y formular la consciencia, a veces oscura, que se va constituyendo en el vivir del compromiso cristiano, por lo que, en realidad, toda teoría teológica debe estar conexcionada, arrancar y volver a la praxis cristiana. La crítica teológica ha de ser, por tanto, necesariamente, la crítica de la sociedad en la que esa misma teología se da.

Uno de los asistentes se refirió también a la reacción de la «institución eclesíástica» ante los movimientos de protesta de sus juventudes. Señalaba el intento de «dulcificar la seriedad y realidad de los hechos: la táctica de aquí no pasa nada o casi nada, y la ineficacia y miopía de este tipo de reacción: «ni tan siquiera el nuevo vocabulario, «crisis asumidas», «algaradas juveniles», «inquietudes de la edad», etc., resulta suficiente para integrar los conflictos originados por estos brotes incipientes de rebelión juvenil general».

Otras reacciones, por parte de las autoridades académicas o disciplinares han sido: la amenaza o la decisión de cierre transitorio de los centros de enseñanza con objeto de «aplacar los nervios», «dispersar a los chicos». Las cartas individuales a las familias con objeto de conseguir desunir a los estudiantes e, incluso, de enfrentarlos con las propias familias. La «selección del alumnado», dirigida, cosa que parecía «iba

a ocurrir en varios Seminarios y en Pamplona y Salamanca». Ante los grupos más movidos «la actitud eclesiástica se ha endurecido notablemente». «Las expulsiones proliferan y motivan reacciones en cadena. A veces estas expulsiones han tenido lugar bajo acusaciones de corte policíaco».

— La visión del Concilio.—El «Concilio no puede quedarse en un hecho, tiene que ser un proceso». Sí, por una parte, «ha negado el inmovilismo y ha elaborado intelectualmente una serie de ideas que la Iglesia no es aún capaz de encarnar», por otra parte, se afirma abiertamente que el Concilio «tiene también sus límites». Además se decía que el Concilio «no había sido difundido seriamente, sino de manera superficial» en España.

c) *Fines culturales*.—«La cultura en España está también organizada con armonía respecto de la política, la economía y demás aspectos de la vida nacional». Se destaca, por lo pronto, el «retraso» y el «clasismo» de la misma. Por otra parte, está «alejada de la realidad del momento que vive». Así, por ejemplo, «la Universidad no contribuye a romper el aislamiento entre unas clases sociales y otras». En ella «el acceso a la Universidad no se hace por criterios acertados. Hay presencias y ausencias injustas». Desde el ángulo de interés eclesial se añade, además, que en «los seminarios, el estudio no se realiza con el nivel y la actualidad necesarios».

Particular interés despertó la discusión del problema de la manipulación del «pensamiento y de los sentimientos impuestos» mediante las modernas técnicas de propaganda, publicidad e «indoctrinación» por parte de los «poderes acumulados». Se hablaba de la «situación contextual del movimiento juvenil dentro de las llamadas sociedades de consumo, en las cuales el hombre se descubre víctima de una programación, de una planificación, de una burocratización que, a la vez, le alimentan y le consumen. En un mundo organizado de modo que los valores de consumo prevalecen, se hace sentir la necesidad de otros valores como la comunicación, el diálogo y la participación».

«Puesto que, como escribe Maurice Clavel: «La sociedad actual nos apacienta como a un ganado y, después, como una boa nos digiere y dormita», podemos decir que es ella misma la que cultiva un fermento de inadaptación y favorece la «contestación» más radical a sus modos de vida por parte del movimiento juvenil que, desde una cierta exigencia de autenticidad, representa el espíritu de autonomía en medio del reino de la necesidad» (C. Flórez) (6).

3. ACTITUDES DE BASE DE LA CONTESTACION JUVENIL

Algunas de las sesiones de la reunión de Avila se centraron en el esfuerzo de tratar de caracterizar, al menos, algunos rasgos de la llamada «contestación juvenil». El resultado de los diálogos fue que se señalaron como características de la misma las siguientes: totalidad, universalidad, espontaneidad y subclandestinidad:

a) *Totalidad*.—Es evidente que el movimiento juvenil apunta a una «contestación» a la «totalidad del sistema». Este rechazo global puede ser desglosado en los siguientes aspectos:

- rechazo del sistema económico neo-capitalista de «producción enajenada-consumo manipulado»;
- rechazo del sistema social discriminatorio de clases, razas, nacionalidades, religiones, sexos, etc.
- rechazo del sistema político de concentración de poder abstracto y enormemente potenciado por la técnica;
- rechazo del sistema moral de normas insinceras y farisaicas, represivo de la espontaneidad y libertad de la persona y ajeno a los valores de la solidaridad;
- rechazo del sistema cultural que instrumentaliza e impone el pensamiento y los afectos.

b) *Universalidad*.—Hace que los movimientos juveniles tengan un «cierto estilo común» en todos los países. «Podemos apuntar como un rasgo específico de ese «estilo común»... el internacionalismo de esta juventud, que viene manifestado por el *mimetismo* de la misma. Es fácil observar que sus técnicas de acción (sentadas, pintadas, canciones, etc.) son las mismas en todos los puntos; aunque indudablemente no falten los matices peculiares propios del peculiar contexto social».

c) *Espontaneidad*.—Que se manifiesta en un doble sentido: como facilidad para romper con antiguos prejuicios o formas de vida, con viejos tabús o represiones; y como facilidad para desbordar a sus líderes temporales, o «contestar» a sus mismos «formuladores», como recientemente acaeció con el mismo H. MARCUSE, considerado frecuentemente como el más profundo ideólogo de la «contestación».

d) *Subclandestinidad*.—Que da a los movimientos juveniles ese cierto carácter de «marginación». En España, frecuentemente (como en la misma Iglesia), esta subclandestinidad pasa a ser franca clandestinidad.

Dentro del marco de estas características que sitúan los movimientos estudiantiles de contestación, se trató de profundizar en las actitudes de base que mueven a esos jóvenes y dan razón de los hechos analizados y de sus peculiares características. Se señalaron las siguientes actitudes de base, que trataremos de sintetizar: actitud personal antiautoritaria; actitud de confrontación crítica; actitud cultural antiacademicista; actitud política «izquierdista»; actitud religiosa «secularizadora».

a) *Actitud personal antiautoritaria*.—«Los jóvenes actuales creen que el valor cardinal es la libertad». Conceptos como participación, co-gestión, solidaridad, democracia, libertad..., así como los correspondientes de desmitificación, de represión, liberación, desinstitucionalización, desalienación..., se manejan constantemente.

Lo dicho implica «la puesta en cuestión del valor autoridad entendido como poder. Un hecho significativo de esto podemos verlo en las llamadas asambleas. Sin necesidad de entrar en un análisis porme-

norizado de las mismas podemos constatar la importancia que dentro de su estructura se concede a la discusión y al comprender antes de llegar a una actuación. La juventud actual no acepta nada «porque sí», porque lo diga la autoridad; sino que exige razones que justifiquen las decisiones tomadas».

«Como consecuencia de esta puesta en cuestión de la autoridad puede advertirse entre los mayores una doble actitud ante la juventud y sus manifestaciones en el momento presente. Unos confían en ella como la gran fuerza que permite aún pensar en un futuro abierto. Otros, en cambio, temen el nuevo estilo de vida y formas de actuación de la juventud presente, especialmente por las consecuencias que puedan derivar de la idea de participación y co-gestión que vienen a ser como una especie de lema de la misma; llegando incluso a preguntarse si con esto no estarán defendiendo intereses particulares».

«En relación con esto es muy curioso observar a veces cómo dentro de nuestro sistema social nos encontramos con que por una parte marchan determinados grupos sociales que fijan unilateralmente los fines sociales del sistema y por otra parte la juventud que pretende un sistema social buscado comunitariamente y que no sea patrimonio de ninguna secta, grupo o clase. Este es el caso, en ocasiones, de las autoridades académicas y la juventud estudiante».

b) *Actitud de confrontación crítica.*—«La visión del mundo del universitario está marcada por un racionalismo fuerte que no cree en misterios y que todo lo quiere pasar por el tamiz de la crítica. Tiene la consciencia de que estamos en un privilegiado momento de la historia en que muchas cosas pueden cambiar». Están fuera de juego toda clase de dogmatismos. Se considera que la principal tarea de la Universidad y del universitario es la crítica de la sociedad y de la cultura, así como la principal tarea del Cristianismo y de los cristianos sería la llamada «denuncia profética».

«A la hora de la valoración de la misma no hay que detenerse en su negatividad, sino que debemos meditar en esas palabras que hace tiempo escribiera André GORZ a propósito de la crítica: «La crítica externa se funda antes que nada en la necesidad, experimentada como tal, de un cambio; en nombre de la necesidad, en su carácter irreductible, niega las posibilidades que se le ofrecen prácticamente. No resulta más refutable que la necesidad misma; no tiene otro fundamento que ésta. No se preocupa, en principio, por saber que es posible; de entrada sólo sabe lo que quiere o lo que niega».

c) *Actitud cultural antiacademista.*—El hecho más ilustrativo que expresa «la lucha contra el academicismo» en el plano de la cultura», pueden ser los llamados «juicios críticos». «Estos intentan ser un principio de participación en la actividad cultural, y están implicando, entre otras cosas, una puesta en tela de juicio del absolutismo anterior del elemento docente. Pretenden también una reforma de los programas en función de las necesidades concretas y una transformación, en definitiva, de la estructura cultural».

d) *Actitud ideológica «izquierdista»*.—«La nueva generación es resueltamente socialista, en el sentido de que ven y cacarean los defectos y las alienaciones del capitalismo». Ahora bien, también se critican ciertos socialismos existentes, lo que transfiere ese cierto aire «neo-anarquista» que, posiblemente, tiene poco que ver con el anarquismo clásico.

«Tenemos que advertir que la «lucha contra el sistema organizado en el plano social», no se trata de «una lucha al estilo de los partidos políticos, sino llevando a la práctica formas de vida contrarias a los patrones de conducta establecidos. Esto supone una negación existencial, en cierta manera, de las instituciones vigentes».

«Como hecho significativo podemos destacar la tendencia a la formación espontánea de grupos de vida en común. Esta tendencia se nota, por ejemplo, en el desfase de los Colegios Mayores, que no ofrecen ese tipo de vida en común al que se aspira; la proliferación de pisos de estudiantes y la abundancia de matrimonios entre los estudiantes, acontecimiento antes impensable dentro de nuestro contexto social».

Hechos de este tipo patentizan que «el actual conflicto de la juventud no es tanto un conflicto de generaciones, cuanto un conflicto de ideologías. Como acontecimiento manifestativo de lo mismo podemos anotar las famosas pintadas de las paredes que manifiestan una ideología transformadora en cuanto a las estructuras sociales vigentes, la cual podemos cualificar de ideología de izquierdas en el sentido más amplio de la palabra. Es así como en tales circunstancias, las convicciones personales, las influencias políticas, la formación de grupos y la participación en los mismos se establece siguiendo más bien una trayectoria ideológica y no precisamente un criterio de clase. Esto es bastante claro en las actitudes y comportamiento de los estudiantes que, en cuanto a su posición de clase forman un grupo económico homogéneo y cuyas actitudes y comportamiento derivan sobre todo de su ideología».

e) *Actitud religiosa «secularizadora»*.—Entre los jóvenes creyentes nos encontramos ante una nueva actitud religiosa extraordinariamente bulliciosa, y cuyas tendencias están todavía tan en emergencia y contradicción con lo que había sido el «catolicismo tradicional», sobre todo en España, que resulta difícil de precisar. Se avanza, a tientas, por los llamados caminos de la «desmitificación», «desinstitucionalización», «democratización», «secularización», etc., como hemos visto a través de los hechos expuestos.

4. LAS PERCEPCIONES FUNDAMENTALES DE LA CONTESTACION JUVENIL

Detrás de las características y actitudes generales que, como hemos visto, deslindan los rasgos de la juventud actual, se pueden descubrir una serie de percepciones más o menos conscientes que, de manera clara o en forma de intuiciones fundamentales, explican las motivaciones más profundas y serias del descontento y la protesta de los jóvenes.

Estas percepciones entran en contradicción con la organización y estructuración real de la sociedad tal como se haya dada, por lo que la exigencia de un «cambio global» aparece como necesaria para el desarrollo de la Humanidad y su progreso hacia un futuro mejor. En la reunión de Avila se trató, con algún detenimiento, de discernir alguna de estas percepciones fundamentales.

a) La primera de estas percepciones fue tratada por H. MARCUSE bajo el tema conocido de «el final de la utopía». Una Humanidad unificada donde se de por desaparecido el orden competitivo de la satisfacción de necesidades primarias imposible de obtener para todos los hombres, habría dejado de ser una «utopía» para entrar en la horizonte de las posibilidades que el desarrollo técnico de la época está poniendo a disposición de los mismos hombres. Es decir, este desarrollo técnico está haciendo posible hoy día la producción y distribución de bienes que puedan cubrir las necesidades económicas de la totalidad de una Humanidad racionalmente organizada.

Sin embargo, estas posibilidades técnicas que pueden superar el reino de la necesidad, no se cumplen de hecho, ni se ve cómo en un futuro próximo hayan de cumplirse. Una gran parte de los hombres sufren y mueren en Africa, Asia o América Latina; las guerras del Viet-nam, Oriente Medio, Biafra..., siguen asolando y hundiendo en la miseria a pueblos enteros; los hombres siguen siendo discriminados por su condición económica, como acontece en los países capitalistas; por el color de su piel, como ocurre en las luchas raciales de Estados Unidos; por sus ideologías, como en los países que mantienen dictaduras en el poder; y, hasta incluso, por sus mismas creencias religiosas. El mundo de la necesidad, la opresión y la discriminación, sigue vigente, y parece ser directamente querido, pues este «orden» es necesario para el sostenimiento del aparato económico y cultural sobre el que se sustentan las bases de sistema de opulencia y poder que tratan por encima de todo de mantenerse a sí mismos frente a la posible esperanza de liberación universal.

Para mantener este «status» que se descalifica a sí mismo a medida que se hace más irracional, se hace necesario el progresivo aumento de la represión y de la opresión. Este aumento de la represión resulta, ahora, asegurado por el mismo desarrollo tecnológico que, controlado y manipulado convenientemente por el aparato de poder —cada vez más concentrado, al mismo tiempo que despersonalizado—, potencia el ejercicio de la opresión hasta extremos ahora desconocidos. El hombre, a medida que crecen las condiciones objetivas de su propia liberación, deviene, paradójicamente, cada vez menos libre, más instrumentalizado y sacrificado en su trabajo y en su ocio, en su pensamiento y en sus afectos. La perspectiva de un futuro de reificación total, de deshumanización absoluta, en el que la persona humana sea reducida a una mera ficha cuya utilidad manejen y combinen las gigantes cas computadoras de mañana, aparece ya como una alarmante posibilidad.

Ante esta amenaza posible, los movimientos contestatarios de juventud tienden a ser entendidos como la negatividad del mismo sistema. Por lo pronto, han de ser vistos, por una parte, como posibilitados por el mismo, ya que —sobre todo los jóvenes estudiantes y, al menos en un sentido amplio, cada vez más todos los jóvenes serán estudiantes— son su producto más ineludible y necesario. El aparato de la organización moderna de la sociedad los necesita inexorablemente, pues ha de preparar no ya su «mano de obra» futura que mantenga una productividad manual, sino, sobre todo, los cerebros, los técnicos y especialistas que un mundo industrializado, urbano y altamente automatizado, precisará y consumirá cada vez en mayor cantidad.

Pero, por otra parte, este mismo producto del sistema, tiende a transformarse en su propia negación, puesto que, en primer lugar, aumenta cuantitativamente y, en consecuencia, se va «masificando», y también porque, por su misma condición de transitoriedad, queda menos «digerido» y más marginado. En segundo lugar y desde el punto de vista cualitativo, puede desarrollar en mayor medida, una mejor capacidad crítica por su misma naturaleza, lo que hace posible su transformación en sujeto de oposición.

Se crea así un movimiento dialéctico que hace aumentar perpetuamente la contradicción. Ya que la neutralización de esta intrínseca oposición sólo puede lograrse con un nuevo refuerzo de la represión, lo que sólo consigue acrecentar las condiciones objetivas de nuevas posibilidades transformadoras. Son, al menos en gran parte, estas condiciones objetivas las que están posibilitando la irrupción de las juventudes como nuevas fuerzas «políticas» que se definen, precisamente, como oposición al sistema.

b) El contenido de esta oposición puede, igualmente, ser deducido de la naturaleza de la misma. Ya que si la amenaza de la nueva y total alienación del hombre proviene de la posible opresión por el poder concentrado y abstracto, sólo la dilución de este mismo poder y la afirmación *real* del valor de la persona pueden ser los caminos que conduzcan a la verdadera liberación.

Pero la dilución del poder concentrado y abstracto plantea de inmediato el serio problema de la posible síntesis entre democracia y socialismo. De aquí que todo proyecto real tendente a esta síntesis sea acogido con pasión y esperanza por los grupos juveniles más sensibles. Puesto que solamente comunidades verdaderamente socializadas y superadoras de las discriminaciones pueden pretender ser sujeto nuevo del poder hipotéticamente diluido. Evidentemente, ha de tratarse aquí de democracia y de libertades que confieran auténtica participación real en el poder diluido; pero, igualmente, de democracia y de libertades «personales», ya que cualquier tipo de «dictadura» por edulcorada que se presente mediante cuidadosas adjetivaciones —«dictadura del proletariado», «democracia popular»— parece reincidir constantemente en la creación de nuevos «mitos» impersonales y abstractos que enajenan más a las «masas» (enajenación ideológica).

La afirmación real del valor de la persona socializada —y, por tanto, su liberación y humanización individual y colectiva— sólo puede darse bajo las condiciones de un futuro socialismo y una futura democracia que consigan ser verdaderamente humanas. Y esto resulta claramente intuido por la juventud actual y por el sentido de su «contestación», como se deduce de los mismos hechos que la cualifican.

c) La «contestación» lleva consigo en sí misma la noción de «crítica», de tal manera que, en último término, sólo es una peculiar forma práctica de manifestación de la misma. Ahora bien, el acceso a la «racionalidad crítica» aparece como un logro irreversible de la Humanidad moderna. Esta racionalidad crítica que empezó a surgir en KANT y HEGEL de forma demasiado afectada de idealismo, se hace realmente a partir de MARX, crítica de la realidad concreta. Y con ella alcanza el hombre un peculiar nivel de consciencia que lo va transformando en verdadero sujeto creador de su futuro, hacedor de su historia.

En un comienzo este papel de sujeto hacedor de la historia se lo adjudican ciertos grupos minoritarios que se autoconsideran depositarios elegidos de este peculiar carisma profético (así: la teoría del «partido» como depositario del «alma nacional», o del «partido» como consciencia del proletariado, etc.). Pero estas escisiones también parece que tienden a ser superadas, pues a pesar de que en parte se han mostrado eficaces, suelen conducir igualmente a la dominación y a la dictadura. Aunque la tendencia sea todavía muy germinal, la actitud de «participación» se presenta no sólo como un derecho, sino también como una exigencia y necesidad del vivir auténticamente humano.

La racionalidad crítica tiende a disolver todas las formas reales de irracionalidad establecida, incluso aquellas que se enmascaran con el rostro de racionalidad lógica, científica, tecnológica, etc. Pues en ella, la crítica descubre su intencionalidad agresiva, opresora y dominadora. La crítica psicoanalítica puede descifrar, por ejemplo, los verdaderos dinamismos instintuales que fundamentan aquellas falsas formas de la racionalidad. Y así, nos habla de los procesos de «racionalización». No sólo el individuo enmascara sus tendencias mediante «racionalizaciones». También los grandes grupos sociales crean sus construcciones ideológicas «racionalizadas». El concepto mismo de «sistema» y de «estructuras del sistema» ante los cuales los jóvenes contestatarios afirman oponerse, puede incluir la percepción de que aquellos «sistemas» y «estructuras» aparentemente racionales y lógicas encubren amplias racionalizaciones colectivas sistematizadas que enmascaran la irracionalidad de sus contradicciones y de sus tendencias dominadoras y opresoras bajo el falso ropaje de la lógica, la ciencia o la técnica. La racionalidad crítica debe perseguir y reducir —mediante una especie de continuado psicoanálisis social— las auténticas fuerzas que están detrás de estas construcciones pseudo-racionales.

d) Una de estas formas de pseudo-racionalidad puede verse en el «orden social» establecido por el sistema, que encubre el supremo

desorden de la competitividad agresiva. Esta competitividad define las relaciones sociales interpersonales en el «orden» del sistema, en función de la consecución del puesto elevado, de la política del prestigio, de obtener un elevado rol social que comunique poder sobre los demás, en alguna de sus formas. Pero la estructura de la competitividad establecida —que está encumbrando, por ejemplo, y poniendo como paradigma social el «ejecutivo agresivo» de aspecto deportivo, que triunfa social, profesional y económicamente— difícilmente oculta al análisis crítico su oscura intención agresiva, opresora, «sádica». Quizás ocurra que el hombre tienda a oprimir a su prójimo, al que puede, en última instancia, tolerarle todo, menos el que sea realmente libre. Pero lo que ciertos jóvenes parecen estar intuyendo es, desde luego, el carácter irracional e inhumano de esta estructura de las relaciones interpersonales. Frente a ello afirman que se deben reforzar las vinculaciones eróticas y buscar la organización de la vida social no en los términos del «orden» competitivo —lo cual es, en realidad, un «desorden establecido» (E. MOUNIER)— sino en el establecimiento de relaciones interpersonales y libres de convivencia y de servicio. De aquí el rechazo al ejercicio de la autoridad entendida como poder.

e) Otra de las percepciones que mueven los movimientos de protesta juvenil, sería la siguiente: no sólo las formas de la existencia social competitiva son irracionales, sino que también lo es el techo cultural que las cubren. Este descubre a la racionalidad crítica su condición de «ideología». Los valores que, idealizados, constituían la «gran herencia cultural de Occidente», comienzan a ser vistos como absolutizaciones hipostasiadas, abstractas e inmóviles. No funcionan dinámicamente en la consciencia colectiva como las grandes tareas comunitarias concretas, ni como los ideales-fuerza a conseguir; tampoco fijan el nivel de aspiraciones reales, ni gratifican las nuevas necesidades que emergen de un mayor desarrollo humano. En consecuencia, el hombre vuelve a quedar realmente escindido: de una parte, el mundo de su vida real, aprisionado en el feliz mundo de la enajenación, y de otra sus aspiraciones más humanas y liberadoras, reflejadas en un mundo de valores abstractos en el que se logra la ilusión y la apariencia de su gratificación. Esta gratificación ilusoria de las aspiraciones más humanas en el mundo irreal de los valores abstractos, juegan su papel en el equilibrio auto-entretenido del sistema, pues mediante ella se logra neutralizar la liberación de nuevas energías humanas transformadoras.

La «contestación juvenil» ha acabado por descubrir que no se puede hablar realmente de libertad en el mundo organizado de la enajenación colectiva; ni de democracia en el mundo del poder concentrado y de la manipulación de las masas; ni de paz en el mundo de la discriminación consagrada; ni de amor en el mundo de la agresión competitiva... De aquí que su asalto al Super-Ego colectivo de Occidente sea un intento de desenmascaramiento radical de su pretendida «cultura».

30 No puede haber libertad sin liberación de las servidumbres concretas

que deshumanizan a los hombres; ni democracia, sin participación efectiva de todos en la vida económica, política y cultural; ni paz, sin pacificación verdadera por la superación de las contradicciones reales que discriminan a los hombres; ni amor, sin disponibilidad y servicio... De aquí que se sienta agudamente cómo la pauta de los valores realizados, no la dan imponentes declaraciones de principios abstractos que nadie se preocupa de cumplir, sino la realidad concreta de la existencia masiva de desposeídos y oprimidos.

f) La conciencia cristiana de los jóvenes creyentes más preocupados no ha podido por menos de ser afectada por estas percepciones de fondo de los movimientos juveniles, según hemos visto. Lo que ha impulsado un movimiento paralelo de revisión y de autenticación de la misma, que encontró motivación fundamental en la invitación a la renovación que supuso el Concilio Vaticano II. En esta línea, los grupos de trabajo de las convivencias de Avila afirmaban, por ejemplo, cómo la caridad cristiana se había entendido demasiado frecuentemente como una especie de amor mixtificado a «las almas» escindidas o «al prójimo» abstracto, mientras que la vocación cristiana exigía realmente amar a los hombres concretos y situados, especialmente a aquellos que sufren la discriminación, el hambre, la opresión, etc. De aquí que la «pobreza» sea estimada con especial énfasis como actitud radical del cristiano. Y se critique duramente unas estructuras eclesiales que se juzgan «triumfalistas», apoyadas, casi exclusivamente, en la riqueza, el poder y el dominio religioso y moral sobre la conciencia de los hombres.

La nueva conciencia evangélica que buscan estos jóvenes cristianos ha de evitar el volver a transformarse en «ideología» con pretensiones monopolizadoras de la verdad y del bien; el enajenarse en evasiones de carácter más mágico que evangélico; el reincidir en nuevas formas de «triumfalismo». Por el contrario, ha de impulsar al compromiso cristiano en la construcción de un mundo más humano, mediante el continuo ejercicio de la autocrítica y de la conversión personal y comunitaria.

Pero esta juventud creyente, siente agudamente que en su búsqueda tropieza con la rigidez de las estructuras eclesiásticas que se resisten al cambio. Por eso no puede extrañar que recientemente se haya señalado la aparición de un cansancio desilusionado, que puede ser especialmente grave.

Ante esta situación, podemos finalizar este trabajo con las palabras de uno de los comunicantes de Avila: «La gran pregunta es si la Iglesia acogerá en su seno la crítica, protesta y presión de sus jóvenes, poniéndolas al servicio de su reforma estructural y de sus fidelidades sociales en el anuncio del Evangelio. Desde luego no creemos que desaparezca la rebelión juvenil; incluso habría que potenciarla, integrándola, pues-

to que en ella pueden encontrarse fuentes de energías renovadoras de alcance insospechado. Insistamos que de no ocurrir así fuerzas de rechazo latente, nihilistas, de presión endurecida, o de lucha violenta, crecerán dentro o al margen de la Iglesia, o contra ella misma. ¿Serían acaso en este sentido, fuerzas de alcance reformista necesarias, providenciales nos atreveríamos a decir, en el continuo éxodo purificador que la Iglesia debe atravesar?».

VALORACION
DEL FENOMENO
CONTESTATARIO

José F. Fontecha

VALORAR crítica y cristianamente el fenómeno de la contestación supone plantear una serie de cuestiones que en parte explican el porqué del hecho de la contestación y en parte prueban que este fenómeno no solamente se presenta como un hecho indiscutiblemente lógico sino también cristianamente aceptable.

Es más, este examen del fenómeno contestatario, hecho desde una perspectiva eclesial, suscita una serie de sugerencias y reflexiones que pueden ayudar a revisar determinadas situaciones eclesiales.

Significado del movimiento contestatario

El supuesto fundamental del que se debe partir al analizar el fenómeno contestatario es la existencia de un dinamismo societario que está implicando permanentemente una protesta en la medida en que lleva dentro de sí mismo un sentido de autocrítica hacia lo actualmente existente, que necesita ser revisado para que sea realizable el nuevo momento de esa evolución dinámica a la que la sociedad está sometida.

El movimiento juvenil contestatario se presenta como la caja de resonancia de las inquietudes actuales de la humanidad. Los jóvenes

universitarios que han integrado originariamente el movimiento contestatario poseen una gran cultura de la que quieren hacer partícipes a todos los demás. Combaten y luchan por un mundo «mejor» aunque tengan que reconocer que ellos se encuentran en mejores condiciones que la mayoría de sus contemporáneos y antepasados. Están desilusionados por la realidad en que, a pesar de todo, se hallan inmersos. Por una parte, sienten un agudo sufrimiento por su falta de influencia en la marcha de la sociedad, mientras que, por otra, creen firmemente en su propia fuerza creadora. La contestación en este sentido ha venido a desvelar la crisis de la juventud más consciente. Una crisis que solamente podrá superarse aclarando el sentido de sus decisiones fundamentales, a partir de una respuesta esclarecedora de esta pregunta suprema: ¿hacia dónde camina la humanidad? Y para responder satisfactoriamente a esa pregunta no basta con organizar de una forma nueva la vida en la ciudad, creando un mejor alojamiento, una mayor belleza, una educación compatible con todas las capacidades humanas, sino que es necesario que toda nuestra vida cultural y espiritual esté de acuerdo con las esperanzas, las intuiciones y los deseos que están ahora presentes en nuestra propia historia humana. Los beneficios que la humanidad conquiste en el futuro han de ser para todos los hombres y deben ser procurados por todos los hombres, porque todos los hombres están llamados a tomar parte en la tarea de crear una historia y una cultura común.

La insatisfacción que denuncia la crisis de nuestra sociedad pone en evidencia, a su modo, que en el hombre hay algo más que sus realizaciones sea cual sea la perfección que éstas hayan alcanzado. Por otra parte, hay que tener en cuenta que lo que la crítica contestataria esencialmente denuncia no son los errores que la sociedad ha cometido, sino su incapacidad para satisfacer cierto número de aspiraciones fundamentales del hombre: su deseo de libertad, de autoexpresión, de propio desarrollo.

En una perspectiva cristiana la contestación plantea a la propia conciencia cristiana la gran cuestión de saber si las cuestiones que el mundo vive con angustiosa intensidad de verdad interesan a la Iglesia. Estas cuestiones son la paz, la guerra, el desarrollo, la socialización, la evolución de los sistemas capitalistas y socialistas que se reparten el planeta, la justicia, el hambre, la construcción al futuro.

En realidad según el modo de sentir de una gran parte de la contestación, la Iglesia está demasiado absorbida por sus problemas internos para poderse colocar en la proa del navío, tal como lo están haciendo los hombres más representativos de hoy que se preguntan obsesionadamente por lo que será el mundo del mañana. Un mundo en el que, sin duda alguna, los modos de vida habrán cambiado radicalmente. Un mundo, además, en el que según ciertos cálculos la mitad de la población tendrá menos de veinte años.

34 La Iglesia ya desde ahora tiene que irse preguntando y respondiendo a sí misma de qué forma puede ayudar a formular una

ética humanamente válida para regular la inevitable evolución en curso. Tiene que explicar, después de haberlo estudiado, cómo puede comunicar su mensaje de salvación para que éste efectivamente pueda iluminar ese futuro del hombre que ya desde ahora se está construyendo. Y finalmente, y, sobre todo, debe ayudar a definir la tarea de los hombres que están viviendo ya este futuro con sus posibilidades y sus riesgos.

El dato que la contestación ofrece como más radical es la necesidad de valorar al hombre en su existencia y en su identidad. De ahí ese nuevo intento del movimiento contestatario de plasmar en comunicación, en diálogo, lo específicamente personal que es el al mismo tiempo una forma de decir «no» al «desorden establecido» que lleva consigo nuestra sociedad de consumo. Se quiere así hacer patente que, desde un punto de vista humano, el espíritu está por encima y es superior al afán obsesivo de fabricación, puesto que el ser del hombre es superior y más valioso que todo aquello que el hombre pueda llegar a tener, porque la libertad del hombre es una realidad que desborda los límites que definen y defienden el contorno de la apropiación.

Desde este punto de vista el movimiento contestatario se ha manifestado como un auténtico movimiento de renovación histórica. Lleva dentro de sí mismo una institución nueva, y antes de explicar el contenido de la nueva sociedad por la que lucha, y, a cuyo alumbramiento quiere contribuir, se expresa como agresión y negación de la sociedad existente. Pero en ese momento de tránsito, entre la desaparición de la vieja sociedad y el nacimiento de la nueva, lo que realmente está manifestando es la capacidad de reacción y de renovación que existe en la misma sociedad, precisamente porque no ha desaparecido de ella aún su vitalidad y su juventud. Por eso lo que verdaderamente define al movimiento contestatario es su impulso renovador, colectivo, espontáneo, convergente, provocado inicialmente por la exigencia de responder a esas necesidades surgidas en esta situación histórica nueva.

El hecho más significativo para la conciencia cristiana es que ese propósito, ese afán de respuesta del movimiento contestatario coincide con el gran ideal del Concilio: deseo de una sociedad más humana, construida por el hombre como fruto de un diálogo, de una participación, de una comunión y no como consecuencia de los determinismos del interés. A ello la Iglesia está queriendo contribuir de forma eficaz estableciendo esos grandes principios sobre los que ha de regirse su presencia en el mundo: libertad de las conciencias, derecho a la iniciativa, principio de subsidiariedad en la acción, compromiso con la realidad existencial que ella ha de iluminar desde una perspectiva profética.

Tampoco se puede negar que la actitud contestataria al mismo tiempo que tiene un profundo sentido político, tiene también una raíz profundamente evangélica. Aunque la alianza de estos dos términos parezca extraña, sin embargo, es característica del fenómeno. A diferencia de las generaciones anteriores que eran deliberadamente apolíticas, la generación contestataria, piensa que ese apoliticismo era

la peor política, puesto que no es posible construir una sociedad actuando sin política. La afirmación de que la actitud contestataria tiene una raíz evangélica significa, no que el Evangelio sea una política, sino que cualquier compromiso cristiano con la realidad envuelve necesariamente una dimensión política, lo mismo que le parece evidente que el Evangelio es incompatible con ciertas políticas.

La actitud contestataria y la crisis de nuestra civilización

Lo específico de la contestación reside en su interés por cambiar nuestra forma de vivir en la sociedad. Para ello no es necesario substituir en nuestra vida unos valores absolutos y abstractos por otros, sino más bien negar los valores antihumanos eternalizados, que no reflejan mas que una parte de la realidad. Por eso critica la vida práctica y real de la sociedad occidental, prescindiendo de las ideologías imperantes en ella. Y el punto clave de la aplicación dialéctica contestataria consiste en el descubrimiento de las contradicciones que encierra este tipo de sociedad. Esas contradicciones pueden agruparse en torno a dos puntos fundamentales: uno de esclarecimiento teórico que nos permitirá definir la actitud auténticamente humana, aunque no definiéndola desde una fidelidad a determinados valores absolutos, sino desde una fidelidad total a la situación que el hombre está viviendo, con objeto de poder discernir, dentro de la misma existencia real, los comportamientos verdaderamente humanos. Otro de realización práctica, que nos permita lograr el cumplimiento de nuestras posibilidades de realización personal, eliminando de la sociedad misma las condiciones históricas que están limitando esas posibilidades.

Para ello los caminos a seguir son, o bien contestar a la sociedad actual, o bien evadirse de ella a través del erotismo o las drogas, los dos tipos más aparentemente alarmantes de evasión en nuestra sociedad.

La actitud contestataria quiere enfrentarse así con todos los valores e instituciones que están sosteniendo nuestra sociedad actual. Sin embargo es preciso entender bien este sentido de enfrentamiento total de la contestación con la sociedad a la hora de querer enjuiciar la actitud contestataria. Y para ello es preciso distinguir dos formas de concebir la actitud contestataria.

Existe una actitud contestataria de tipo revolucionario que lucha por una implantación total de nuevos valores en nuestra sociedad, porque es consciente de que los valores en los que hoy se apoya se han convertido en pseudovalores humanos. Esta forma de entender la contestación no pretende negar la razón de ser a quienes consideran que su sistema de valores tiene validez humana. Por eso aceptan también las razones con las que ellos defienden su licitud y justifican su validez.

36 Y existe también una actitud contestataria de tipo totalitario que propugna una nueva y total configuración de la sociedad que ha de

hacerse de acuerdo con los nuevos moldes o sistemas pensados desde una determinada ideología. Moldes e ideología a los que habrán de someterse todos aquellos que habrán de vivir en esa nueva sociedad que nazca.

Considerada la actitud contestataria en el primer sentido es aceptable, mientras que en el segundo resulta inadmisibile dado que una nueva imposición de valores e instituciones desvirtúa el sentido más profundo de la contestación.

Esta precisión sobre la interpretación del sentido de la actitud contestataria exigiría posteriormente en el campo de la realidad social un discernimiento de los grupos sociopolíticos que realmente encarnan esa primera concepción de la contestación y de los grupos que se aprovechan de la actitud contestataria para lograr unos fines políticos previamente determinados de acuerdo con unos esquemas preconcebidos. En el fondo estos segundos están instrumentalizando la contestación en función de un nuevo totalitarismo. No es difícil en este sentido entender que tanto en la sociedad configurada por el marxismo, como en la sociedad configurada por el capitalismo se utiliza la actitud contestataria, desvirtuándola, para lograr una supervivencia de cada uno de los modelos de sociedad previamente diseñados por cada uno de esos dos sistemas.

La crítica contestataria parece radicalmente dirigida hacia la llamada sociedad de consumo. Y lo que ella esencialmente reprocha a este tipo de sociedad es el desconocimiento del ser personal, al que se sacrifica a un sistema anónimo que se considera inhumano porque se niega a tener en cuenta las particularidades individuales. En esta sociedad de consumo, en medio de la abundancia que rodea al hombre, éste se siente, sin embargo, profundamente solo. Por eso la protesta nace tanto de esa soledad dolorosamente sentida como de esta despersonalización a la que la incitación al consumo da origen.

En realidad esta protesta significa una sublevación de lo irracional contra lo racional, de la espontaneidad contra la organización, de las potencias del instinto y del sentimiento contra la voluntad ordenadora. En última instancia la protesta va dirigida contra esa predisposición, tan extendida, a definir la finalidad de las fuerzas colectivas a partir de la racionalización de las mismas. Contra esa progresiva racionalización de las relaciones sociales es justamente contra lo que se revela el hombre de nuestros días.

Además, en esa racionalización se ha basado también la noción de eficacia que tanto se cotiza en este tipo de sociedad. Precisamente la protesta contra esa eficacia viene a descubrirnos que un tipo de sociedad no se justifica únicamente por un aumento de la eficiencia. Y en esta crítica radical y sin paliativos, hecha por la contestación, se puede entrever una llamada confusa, implícita, a una visión más auténticamente humana de la existencia y de la sociedad.

La protesta contestataria al no aceptar que la sociedad esté orientada por la simple racionalidad, está revelando simultáneamente que

nuestra sociedad carece de unos valores superiores que puedan suministrar la normatividad para su acción. Lo cual significa que el progreso técnico, el desarrollo, la expansión, no bastan para legitimar la existencia en sociedad. Esos valores mismos han de orientarse a fines más altos y que se justifiquen por sí mismos.

Por otra parte, nos encontramos también en este tipo de sociedad ante el hecho de que el fenómeno de secularización, tan arraigada ya, al disociar fe religiosa personal y existencia social, ha privado a nuestra sociedad de esas referencias que durante siglos habían servido de justificación última. Las sociedades modernas a medida que se han ido alejando de estas valoraciones religiosas han ido colocando su propia salvación en otros valores tales como la razón de Estado, la grandeza racional del hombre o la grandeza nacional de cada sociedad. Valoraciones que, a su vez, también han sido puestas en tela de juicio porque, en realidad, ninguno de esos valores ha logrado obtener el consenso de los ciudadanos. Y así nos encontramos ya con una sociedad que parece desprovista de sentido.

Teniendo en cuenta este proceso evolutivo la contestación se presenta en parte como una revuelta contra la insensatez y en parte como una aspiración a dar a la sociedad una nueva significación.

Valoración de la crítica contestataria

Sin embargo, examinando detenidamente los datos en los que se basa la crítica que de la sociedad de consumo hace la contestación, ésta resulta indudablemente ambivalente, puesto que nuestra sociedad es susceptible de interpretaciones opuestas. Incluso de su crítica pueden sacarse consecuencias de signo contrario.

Ciertamente esa crítica puede constituir el punto de partida para una superación de este tipo de sociedad y la creación de otro tipo de sociedad más humana, más favorable a la plena expansión de las personas. Pero también puede ocurrir que, si la contestación no ejerce sobre sí misma y sobre sus propios postulados una crítica tan rigurosa como la que ella hace del orden existente, se convierta en el principio de una opresión capaz de ahogar toda actividad del espíritu. La crisis actual manifiesta una decisión de superar las imperfecciones de la sociedad contemporánea, pero puede también que sea una reacción propia de un momento actual de inadaptación que esté simultáneamente reflejando una aspiración nostálgica de retornar a una situación ya anteriormente superada.

De ahí que el problema más radical a esclarecer al analizar la crítica contestataria pueda formularse así: ¿en nombre de qué hace la contestación su crítica de la sociedad?

38 Del recuento de las manifestaciones y características de la actitud contestataria parece ser que la respuesta ha de ser: en nombre del deseo de vivir, de expresarse, de ser libre que el hombre tiene y que

ella ha descubierto de forma radical. Consecuentemente lo que la contestación ataca es la represión en nombre de la espontaneidad y más radicalmente en nombre de la libertad, bajo todos sus aspectos. Y por eso ella ataca tanto el materialismo presente en la sociedad de consumo cuanto la no libertad y la represión que impone. Pero a su vez el peligro de esta crítica reside en que el nuevo ideal que se proclama es la necesidad instintiva de la libertad. Necesidad instintiva que la misma sociedad de consumo, por su parte, es también capaz de integrar en su propio sistema. Y entonces resultará, que la nueva sociedad que surja, habrá de ser también necesariamente contestada y tendrá que serlo en virtud de una nueva forma de la libertad: la rebelión salvaje que inevitablemente provocará una nueva defensa de la sociedad, más brutal aún que la que actualmente está haciendo. En este sentido, una vez más, resulta iluminadora, por parecer cada vez más experimentalmente verdadera, la afirmación de Mounier: «un materialismo es incapaz de negar otro».

La validez de la crítica contestataria en el fondo no puede justificarse por el hecho de que se vean contestadas las necesidades artificiales de la sociedad de consumo y de la abundancia en nombre de las necesidades «verdaderas», sino en que realmente llegue a definir los valores que trascienden esas necesidades verdaderas y a los cuales éstas han de referirse. Dicho de otro modo, no se contesta verdaderamente la sociedad de consumo luchando únicamente por conseguir una satisfacción anárquica de las necesidades implicadas en el desarrollo de las facultades humanas, sino que es necesario además formular una ética de responsabilidad y de elección que implique una idea del hombre a fines que superan su existencia inmediata.

La sociedad «unidimensional» no puede ser contestada auténticamente más que restableciendo la otra dimensión humana, la de la trascendencia del espíritu humano. Sólo así puede superarse la concepción unidimensional de la existencia humana.

En este momento en el que la contestación es consecuencia de una revolución cultural, es necesario entender, clara y profundamente, que únicamente una verdadera revolución espiritual puede responder satisfactoriamente a la voluntad de reconstruir una sociedad que aspira a conseguir la autenticidad personal, el gusto de vivir, de crear, de comunicarse, que la crítica contestataria está dejando traslucir.

Por eso lo que realmente no puede negarse es que a través de las manifestaciones de la crisis por la que atraviesa la sociedad de consumo y de su crítica, se entrevén los síntomas de una auténtica búsqueda espiritual. Por lo menos hay elementos que se prestan a una interpretación espiritual y por eso mismo tienen el carácter de una llamada a la conciencia cristiana. Cuando se trate de darles una respuesta desde ella habrá que tener en cuenta sus exigencias, pero habrá que analizarlas desde el realismo de la prudencia. Habrá que cuidarse de tener prisa por bautizar la crítica contestataria como consecuencia de interpretar como dato positivo lo que sigue siendo valor

negativo, en tanto no se aclare mejor este sentido final de la crítica contestataria. No toda crítica del orden existente remite sin más a la conciencia cristiana en el sentido de que ésta se vea obligada a dar su respuesta.

Y habrá que tener en cuenta también la ambivalencia de los fenómenos sociales para preguntarse por el significado último de esa crítica contestataria sobre nuestra sociedad.

El fenómeno de la crisis de nuestra sociedad de consumo y de su crítica plantean a la reflexión cristiana una serie de interrogantes esenciales, en la medida en que obligan a examinar con lucidez los fenómenos objetivos de las mismas y a descubrir la riqueza interior que encierran. Si el análisis cristiano acierta a descifrar esas exigencias, estará en condiciones de aportar la respuesta adecuada a esta aspiración implícita que duerme en el fondo de la sociedad y en cada uno de los hombres que pertenecen a ella. Para ello es preciso en primer término que cada uno de los hombres sepa aplicar a su comportamiento individual las consecuencias lógicas y morales de esa condena del lucro y del disfrute que la crítica contestataria señala. De esa forma será posible la transformación de la sociedad de consumo en otro tipo de sociedad que responda a las exigencias de la contestación y que esté más próxima del desinterés y del amor del prójimo que el cristianismo enseña.

Valoración de la violencia contestataria

Toda contestación lleva consigo una violencia, es decir, una agresión cuyo origen está radicado en el ambiente social totalmente hostil con el que se enfrenta. Y la cuestión puede plantearse evidentemente desde una perspectiva personal o colectiva. Tanto en un caso como en otro resulta difícil aclarar y explicar doctrinalmente, mucho más justificar, la violencia a pesar de que sociológicamente parezca inevitable. Sobre todo teniendo en cuenta que las más de las veces, la violencia no suele ser más que una reacción contra la violencia establecida. La cuestión por tanto se reduce a ver si es o no justificable esa contra-violencia que parece inevitable.

Un juicio basado en la simple observación nos dice que en las sociedades de nivel de vida menos desarrollado la violencia contestataria tiende a ser de tipo físico mientras que en las sociedades de tipo más civilizado suele utilizarse la violencia contestataria de tipo moral. Lo mismo que en general podemos observar cómo el contestatario de tipo revolucionario suele emplear la violencia de tipo moral y en cambio el contestatario de tipo totalitario suele practicar la violencia física. Este dato nos permite pensar que la violencia como tal no va en la línea del progreso y de la civilización. Únicamente puede significar una línea de progreso el hecho de que la violencia física a medida de

que las distintas sociedades va aumentando el grado de civilización progresivamente se va transformando en violencia moral.

Desde un punto de vista cristiano difícilmente puede encontrarse justificación para la violencia de tipo físico. Por otra parte es de esperar que esta violencia física vaya desapareciendo a medida que la evolución progresiva de la humanidad vaya aproximando cada vez más a ésta a una meta de desarrollo pleno y de perfección. De tal manera que para la Iglesia, cuya misión es servir al mundo en su camino hacia la perfección, el problema de la explicación y justificación de la violencia vendrá planteado y solucionado fácilmente desde esa perspectiva evolutiva.

Más aún, desde un punto de vista rigurosamente evangélico hay que tener en cuenta que los momentos cumbres del mensaje cristiano, como son el nacimiento y muerte de Cristo, los dos puntos culminantes de su mensaje evangélico, son momentos eminentemente pacíficos. Y por tanto considerada la violencia a la luz del mensaje evangélico resulta inadmisibles. De ahí otra precisión importante. La contestación implica una revolución que es indispensable e inevitable para conseguir los fines que quiere alcanzar, puesto que la sociedad actual es inaceptable desde el punto de vista de sus valores humano-cristianos. Sin embargo en cuanto a los medios que se deben utilizar para conseguir esos fines no parece indispensable la revolución violenta. Puede que en algunos caos prácticos sea necesaria, pero también puede ocurrir que en otros sea contraproducente. Y siempre cabe también ese otro tipo de violencia no activa que resulta perfectamente admisible.

De todas formas en el mismo problema de la justificación ética tendrían que tenerse en cuenta también otros factores a la hora de ser aceptada como punto de partida en una valoración auténticamente cristiana. Así por ejemplo, habría que tener muy en cuenta el dato de que en los países en los que la contestación se enfrenta con una sociedad en la que existe un terrorismo establecido puede entrar también en consideración a la hora de justificar moralmente la violencia, el criterio de la legítima defensa. Esta observación afecta evidentemente de forma más directa a algunos países del llamado Tercer Mundo.

En nuestros países del mundo occidental, incluso en nuestros países más meridionales y más subdesarrollados, el tipo de violencia que utiliza la contestación no es la violencia física y armada, a excepción de determinados casos aislados de terrorismo. Y, sin embargo, lo que sí puede observarse, como fenómeno curioso, es la manipulación que se hace de la violencia pacífica utilizada por la contestación, que es manejada por el poder, para desacreditar los valores profundos que defiende la actitud contestataria, a través de los medios de comunicación social que el propio «desorden establecido» tiene en sus manos y con los que él opera una pseudo reconciliación de las masas.

Finalmente, no puede negarse que determinados tipos de violencia física siempre y cuando que no signifiquen agresión destructiva, sino constructiva de cara al progreso de la humanidad, pueden hacer surgir nuevas fórmulas que sirvan para establecer un orden social más humano.

Hay por otra parte en todo este problema de enjuiciar la actitud contestataria, en tanto que va acompañada de una violencia, el problema de valorar también la contestación en su aspecto de acción táctica, lo cual supone en concreto enjuiciar las características de cada tipo de contestación tal como ésta se da en cada uno de los tipos diversos de sociedad.

Raíces profundas de la contestación

Las razones esclarecedoras del juicio cristiano de la contestación adquieren una mayor comprensión si se tienen en cuenta sus raíces, independientemente de los campos en los que se proyecta y de las características con las que se presenta. Para ello es necesario considerar la crítica contestataria desde las perspectivas que suministran fundamentalmente las razones explicativas últimas.

Perspectiva antropológica

Desde ella se descubre que la misma humanidad en su realidad más profunda está provocando el fenómeno contestatario. La humanidad se encuentra en un estado de desarrollo permanente que conduce a la culminación de su realización plena. La misma realidad antropológica está provocando en el desarrollo de la historia de la humanidad el que su estadio de realización actual, dé paso a un estadio posterior que necesariamente ha de suponer una realización más plena de la misma humanidad dentro de esa línea de evolución progresiva. Y este proceso dinámico de la humanidad lleva ya dentro de sí mismo una raíz de crítica contestataria y, con su dimensión de trascendencia, está postulando un sentido de Absoluto como punto final de esa realización plena a la que la humanidad está tendiendo. Esta raíz antropológica al mismo tiempo que se presenta como justificación última del hecho contestatario considerado en sí mismo, está exigiendo a su vez una razón teológica que ilumine el sentido total de esa dimensión de trascendencia presente en lo más hondo de la contestación.

Perspectiva sociológica

En la historia de la humanidad, desde un punto de vista sociológico podrían señalarse tres etapas fundamentales a la hora de examinar la expresión de ese dinamismo antropológico de la humanidad.

Hay un momento profundamente contestatario en la época de la Reforma, de características eminentemente religiosas. Ese hecho sociológico, tal como surgió en ese momento histórico, hizo tomar conciencia a la humanidad de un conjunto de valores, tales como, el sentido

de la conciencia individual, el valor de la vinculación personal del hombre con Dios, que realmente significan un auténtico progreso en el descubrimiento del mismo contenido del ser humano.

Otro momento fundamental sería el de la Revolución Francesa. La contestación en ese momento histórico permitió a la humanidad llegar al descubrimiento de valores tan enraizados en el ser mismo de la humanidad, a pesar de haber estado ocultos hasta entonces, tales como el sentido de libertad, de igualdad, de fraternidad humanas, que hasta la llegada de ese auténtico momento de eclosión se habían mantenido como factores meramente latentes en el orden de la realidad sociológica.

En una segunda fase la contestación de la Revolución Rusa permitiría descubrir otros nuevos valores hasta entonces ocultos o matizar la forma de realización de algunos de los valores ya descubiertos por la misma Revolución Francesa.

El momento sociológico de nuestra época actual ofrece fenómenos nuevos y de tal envergadura, como es el fenómeno de la secularización, que nos están haciendo descubrir la existencia de unos valores humanos nuevos y que los mismos documentos del Magisterio Pontificio, «Mater et Magistra» «Pacem in Terris», «Populorum Progressio», reconocen después de haberlos detectado y consolidado anteriormente los movimientos contestatarios.

La valoración de esta continuidad progresiva en el descubrimiento de los valores auténticamente humanos debe hacerse siempre desde una referencia a esa intención de humanización que está presente, aunque oculta, en el desarrollo histórico de la humanidad y que viene a poner de relieve la primacía que deben tener las relaciones interpersonales en todos los tipos de instituciones sociales. En este sentido el ideal de libertad formal por el que luchaba la Revolución Francesa era ciertamente un valor positivo, pero insuficiente. Pero en este mismo sentido la libertad real por la que combatía la Revolución Rusa no debía haber supuesto en manera alguna la negación de esos valores positivos conquistados ya anteriormente, sino su asimilación e integración. El movimiento contestatario actual que lucha por la realización de una forma más auténtica de libertad debe entender el contenido de ésta como una suma de los valores logrados por esa lucha por la conquista de la libertad formal y por los valores conseguidos como resultado de ese combate por la consecución de la libertad real. De esta forma la nueva lucha por la libertad exigirá la existencia de un Estado socializador, pero a su vez controlado por la sociedad y no por un determinado grupo de presión.

De esta forma adquirirá un valor positivo y creador el movimiento contestatario actual, que indudablemente supone un nuevo concepto axiológico de la libertad, que no ha de ser tanto un concepto abstracto entendido a la forma de la época de la Revolución Francesa, cuanto una realidad que ha de vivirse en la comunidad humana, que es en último término donde radica la convivencia en la libertad.

Por eso en el orden de la realización política, frente a una historia occidental que nos presenta como ideal una democracia institucional, basada también en una libertad institucional, que no significa, por otra parte, en manera alguna la realización de una democracia real, como expresión y cauce de una libertad real, nos encontramos con una contestación de estas formas y realizaciones históricas de la libertad a las que es necesario preguntar si su proyecto humanista de la libertad lleva consigo la supresión de esas instituciones o la humanización de las mismas.

Ciertamente hay que reconocer que la institución pierde sentido cuando pierde su funcionalidad, cuando deja de facilitar la relación interpersonal. Esta es la razón por la que precisamente la institución está exigiendo siempre su purificación. Pero sin embargo es preciso reconocer que la institución dentro de un mínimo de condiciones que justifican su validez, es necesaria para que la relación interpersonal sea racional. Quiere decirse, que la contestación no ha de negar las instituciones, aunque sí deba rechazar las formas institucionales de occidente, precisamente por haber carecido de la movilidad y de la auto-crítica que exige toda institución para que no pierda su carácter humano y su auténtico valor.

Perspectiva cultural

Históricamente han ido surgiendo también momentos culturales nuevos como superación y enriquecimiento de los momentos culturales anteriores. La historia del pensamiento es testigo. No sólo han surgido nuevos contenidos de pensamiento sino también nuevas formas de pensar.

Estamos ahora en el momento cultural del estructuralismo, abierto a un futuro desconocido y grandioso, que representa una reacción contra el subjetivismo existencialista y un retorno a la objetividad, pero una objetividad basada en el dinamismo que provoca la génesis y el cambio mismo de las estructuras en el tiempo. Es un nuevo intento de buscar la máxima objetividad en el conocimiento del hombre, por el camino de las ciencias humanas. Se quiere abordar el conocimiento del hombre a partir de las estructuras objetivas que le caracterizan: su lenguaje, su psiquismo, consciente o inconsciente, sus condicionamientos etnológicos y sociológicos. El estructuralismo piensa que el hombre es una resultante de estas estructuras. El hombre como sujeto, como realidad existencial tiende a desaparecer como un elemento inaccesible, como una especie de epifenómeno, como algo que simbólicamente se denomina «la muerte del hombre». Lo cual no cabe duda que, a pesar de sus limitaciones, supone una gran revolución.

44 Por otra parte este estructuralismo en cuanto a su contenido se superará a sí mismo y desde sí mismo de una forma todavía imprevisible. Y esto no supone un signo de degeneración del pensamiento,

sino de vitalidad. Pero quedará su método que inspirará nuevos campos de estudio, concretamente nuevos desarrollos filosóficos, para el mismo conocimiento del hombre. Este método tendrá también su repercusión en el campo de la teología como ciencia a la que podrá prestar su ayuda para una inteligencia más exacta de lo que significa la transposición de una Revolución que, proveniente de la cultura antigua, ha de llegar a las nuevas culturas de hoy. Y ayudará a contribuir esa ética del proyecto humano —distinta de una ética anterior, concebida como disciplina y realización de un modelo, o, incluso, de una visión ideal del hombre ya superada— que pone el acento sobre la «praxis» que construye al hombre por la acción misma, y por tanto que ha de hacer resaltar esa necesaria dimensión política del compromiso humano.

Este momento cultural no cabe duda que obligará al pensamiento cristiano a superar la disociación entre dogmática y moral, entre creencia y compromiso, para volver a encontrar de nuevo esta unidad de vida y de pensamiento que existía en el Evangelio. Y hará también tomar conciencia del sentido profundo de la «praxis cristiana», que tiene que tener necesariamente una dimensión política, porque no puede desarrollarse sin tomar opciones, puesto que estamos obligados a construir el mundo y el Reino de Dios en el mundo.

Ambivalencia de la contestación

El fenómeno contestatario ha puesto de relieve un conjunto de valores positivos. El objetivo que persigue la contestación es el de expresar ostensiblemente la reacción que siente el hombre de hoy al verse axfisiado por la sociedad, queriendo, sin embargo, aspirar a su propia realización humana y a lograr unas condiciones sociales favorables para que los demás también consigan esa misma realización. El fenómeno contestatario observa que en la sociedad, junto a los fenómenos del crecimiento y la concentración del poder, se da una opacidad cada vez mayor por parte de la misma sociedad. A pesar de todos los medios de comunicación, el hombre de hoy presente que desconoce casi por completo la trayectoria histórica de su mundo.

El valor más profundo de la contestación radica en la denuncia que hace del hecho de la situación de nuestra sociedad occidental que cierra el camino de la libertad humana, puesto que la sitúa en unas condiciones de autodestrucción. El movimiento contestatario, negando la validez de las realidades e ideologías vigentes, pero sin encerrarse en otra ideología o filosofía acabada, pretende romper los límites en los que el hombre está encerrado actualmente para abrirle al futuro, liberando su creatividad y desplegando toda la riqueza de su ser humano.

En ese contexto, la actitud contestataria quiere formular las relaciones humanas sobre la concepción de la convivencia humana como

un servicio y emulación, y no como una competencia. Para ello considera que es imprescindible la unión de teoría y de praxis, único medio para hacer efectivo el amor incondicional al hombre real y situado. Y por eso también, a la hora de formular el contenido de una moral que regule el comportamiento humano, rechaza la moral eternalizada que sólo refleja una parte de la realidad humana, para intentar buscar el camino de formular una moral encarnada y enraizada en unos comportamientos humanos que superan ciertamente los enunciados formales y polivalentes de tipo clásico. En último término es otra forma distinta de expresar su repulsa hacia la disociación de teoría y de praxis.

Para el movimiento contestatario los valores morales han de ser absolutos, pero, al mismo tiempo, concretos.

Sin embargo, no todos los valores nuevos expresados por la contestación son positivos. Se observa en primer lugar en el movimiento contestatario una falta de autocrítica. La misma forma en que ha surgido ha hecho más agudo el conflicto que existe permanentemente en toda actividad humana entre apasionamiento y objetividad, y que en la contestación fácilmente puede decidirse a favor del apasionamiento.

De otro lado existe también el peligro de que al fijar la «espontaneidad como criterio» la contestación se vea desbordada por el individualismo y la ineficacia político-social como consecuencia de su radical inocentismo en la forma de enfrentarse con las raíces malas de la realidad social.

No cabe duda de que, en principio, la espontaneidad es un valor humano desde el momento en que de forma positiva está conectada con el desarrollo de la persona, con la liberación del hombre, y, por tanto, con su proceso de humanización. Pero existen también formas de espontaneidad que no son humanas: las formas que se sitúan totalmente al margen de la racionalidad, sea en un plano individual, o en un plano colectivo. Sin duda lo más importante de la espontaneidad como característica de la contestación es que ha roto con las represiones y con los tabús. Pero esta misma ruptura puede ser también ambivalente. Puede ser ruptura de una represión o de un tabú que lleva a la instauración de otras represiones o tabús de signo contrario, o puede ser ruptura que facilita la personalización de lo humano. En cada uno de los dos casos su valor es distinto.

El movimiento contestatario necesariamente ha de moverse dentro de unos límites que la propia autocrítica ha de ir desvelando a fin de evitar las posibles desviaciones que en caso contrario puedan producirse en esa actitud inicial tan valiosa. Porque pueden surgir posteriormente formas destructivas de contestación que, aun sin llegar al límite, pueden resultar inaceptables en cuanto que inevitablemente acabarán creando una actitud de ruptura absoluta, total y prolongada con todo lo creado anteriormente.

La misma observación habría que hacer en cuanto al peligro de nihilismo y de evasión que se va produciendo en la actitud contestataria a medida que ésta va descubriendo que esa meta de alcanzar una vida verdaderamente humana, es decir, profundamente libre y creativa para todos los hombres, resulta inalcanzable.

Sólo una autocrítica constante puede evitar el peligro que permanentemente acecha a la actitud contestataria de ser «digerida» por la situación establecida. Los mecanismos de defensa de la sociedad pueden muy bien aceptar socialmente los signos y formas más periféricos de la contestación, v. g., forma de vestir, melenas, etc., de los contestatarios más señalados, a cambio de la abdicación, por parte de ellos, a los móviles que más radical y profundamente inspiran la actitud contestataria.

Ambivalencia en cada uno de los campos contestados

Esta ambivalencia de la contestación, de una forma más concreta, puede percibirse en cada uno de los campos en los que la contestación se ha manifestado.

En el campo cultural

El movimiento contestatario actual tiene positivo afán por hacer de la cultura un factor verdaderamente personalizador, lo mismo que intenta hacer resaltar el valor de una cultura participada.

Con todo la función fundamental que quiere asignar a la cultura es una función crítica. Y por eso entiende la cultura como un factor que puede convertirse en instrumento válido para transformar la realidad. Y así, en el campo cultural, la contestación equivale a una oposición cerrada a cualquier tipo de manipulación de la cultura y a una pretensión de conseguir una auténtica libertad de pensamiento a la que deberá acompañar una elemental autocrítica que impida cualquier actitud instrumentalizadora en este campo de la cultura.

Sin embargo, en este orden también, la contestación presenta aspectos negativos. En realidad la contestación tampoco ha eliminado el peligro de instrumentalizar de nuevo la cultura, a pesar de su afán de reaccionar abiertamente contra esa instrumentalización burguesa de la cultura que ella contesta.

Además existe un fondo cultural que es necesario conservar y que la contestación pone en peligro de desaparición. Ese patrimonio cultural común debe subyacer a esa inspiración excesivamente concreta que anima a la contestación. Y, por tanto, no puede existir una renuncia indiscriminada al patrimonio cultural que la humanidad ha ido logrando.

Incluso existe también el peligro y la posibilidad de que la contestación a nivel cultural aparezca dominada por la irracionalidad, al menos en un primer momento, como en el caso de las juventudes hitlerianas. Ese deseo de ruptura con el pasado habrá que esclarecerlo de forma que pueda discernirse si realmente la contestación significa una ruptura radical con el pasado o simplemente ruptura con una determinada forma cultural de interpretar el pasado. Negar la densidad histórica del pasado es ciertamente el mayor peligro que acecha a la contestación en el campo cultural.

Dentro de este contexto cultural en el que se mueve la contestación el pensamiento cristiano ha de asumir nuevas tareas para poder iluminar esos objetivos que la contestación persigue. No solamente debe elucidar y revisar las concepciones doctrinales que aporten elementos valiosos para una recta concepción del hombre desde ese contexto de cultura participada y libre, sino que deberá utilizar, para su versión de la Revelación, cualquier filosofía abierta que descubra la trascendencia del ser humano. Además tendrá que crear una cultura cristiana que eduque al hombre cristiano a partir de una concepción personal de la fe, que debe entenderse realmente como una opción libre por parte del cristiano. Para lograrlo es absolutamente necesaria una educación humana en la libertad, que no es lo mismo que una educación en el absentismo y en el escepticismo. Este proceso educativo evidentemente ha de realizarse de una forma gradual y progresiva y a base de tener muy en cuenta los datos aportados por la psicología evolutiva.

En el campo político-social

En este campo la contestación aparece como expresión de una reacción frente al sistema capitalista establecido que se manifiesta como un sistema auténticamente opresor de lo típicamente humano. La contestación por el contrario se presenta como un movimiento liberador de lo humano. Bajo este aspecto la contestación adquiere el carácter de un movimiento de signo positivo y transitorio, hasta el momento en que nazca ese nuevo tipo de sociedad —ahora solamente se ve en nebulosa—, que integrará sus ideales más puros, una vez verificado todo ese proceso transformador de la sociedad y que para su realización exige una actitud de autocrítica permanente. El descubrimiento por parte del movimiento contestatario de la caducidad inherente a todo lo humano, supone una concepción de lo político y de lo social como realidad que debe estar sometida a continua revisión. En este sentido la contestación adquiere un significado plenamente positivo.

Sin embargo, es importante también hacer su valoración distinguiendo dos aspectos importantes en cuanto al modo de buscar los nuevos caminos que la sociedad ha de seguir para encontrar esa liberación del ser personal. Esos caminos nuevos son válidos, si se buscan

a partir del reconocimiento del valor absoluto-relativo del ser personal. Y son rechazables, si se intentan buscar por una vía puramente destructiva —por el camino del anarquismo radical y sistemático— puesto que nunca podrá lograrse una liberación del ser personal por medio de una total aniquilación de las instituciones, sino a base de substituir las actuales por otras que realmente sirvan a lo humano y personal.

Consiguientemente, desde el punto de vista cristiano, en este campo, la función de la Iglesia no puede limitarse a formular los principios teóricos en los que debe inspirarse la realidad político-social, sino que ha de situarse paralelamente en la línea del testimonio y compromiso para que efectivamente pueda constituirse en vanguardia defensora de una fraternidad que se haga presente en todas las esferas en las que se desenvuelve la vida político-social. Para ello será necesario que los cristianos, desde sus opciones personales, actúen con verdadero sentido de responsabilidad. En este sentido la reflexión cristiana no tendría que limitarse a emitir unos juicios de valor sobre las distintas situaciones creadas en la vida política y social, sino que sería necesario que prestase un impulso mayor a la acción de los cristianos, para que se opere esa transformación de la realidad político-social.

En el campo familiar y sexual

El punto de partida de la contestación es la afirmación de la libertad de las relaciones interpersonales. Por eso denuncia el condicionamiento socio-económico que determina la realización sexual y familiar del individuo. De ahí que la contestación adquiera la significación de una rebelión contra los esquemas impuestos a la afectividad juvenil por sectores ajenos a la misma juventud. En el fondo con todo este planteamiento, lo que la contestación está exigiendo, es un nuevo tipo de moral en la que predominen de verdad los valores específicamente humanos, el amor y la libertad, como raíz de esas relaciones interpersonales y del respeto a la persona del otro.

Existe en este sentido una fuerza interior en toda la actitud contestataria juvenil, de carácter abiertamente positivo, que arranca de la responsabilidad individual a la que considera como «primer criterio» de la moral y, que no puede aceptar el criterio restrictivo o prohibitivo de la moral anterior. Y por eso ha roto con el tabú social anterior.

Sin embargo, existen también otros aspectos negativos en la contestación en el campo erótico-sexual, puesto que también es verdad que se da el riesgo peligroso de utilizar como principio justificativo de la nueva concepción de la realidad sexual y familiar, el hecho mismo de la rebeldía frente a la concepción anterior. Además esta nueva concepción corre el peligro de reducir lo sexual a una fisiologización y a una banalización, al aislar lo sexual, como consecuencia de una

excesiva individualización, del todo personal. A ello contribuye de una forma marcada el fenómeno social actual de la primacía del consumo, que puede hacer de la nueva concepción de lo sexual un producto más de consumo.

En este sentido y desde una perspectiva cristiana, sería necesario no sólo esclarecer las desviaciones que puedan darse, sino también descubrir el auténtico sentido del amor como encuentro y donación personal al otro. Respecto al peligro amenazador de una comercialización del sexo, sería necesario apelar a una verdadera higiene mental que hiciera descubrir dónde radica la alienación que impide una interpretación mucho más sana de la relación sexual y del erotismo. Para ello sería necesario denunciar enérgicamente los sistemas económicos, políticos y sociales que impiden un uso adecuado del sexo dentro de la libertad y de la responsabilidad, lo cual supone descubrir la conexión que existe entre la contestación en el campo erótico-sexual y la contestación en los otros campos de la vida social. El descubrimiento de la alienación implicada en una concepción erotizada de la vida exige al mismo tiempo establecer unas formulaciones del amor a nivel personal que signifiquen realmente una auténtica personalización.

Ciertamente la contestación de nuestra moral tradicional es una buena ocasión para revisar nuestra concepción de las relaciones entre moral y religión o mejor, si se quiere, nuestra concepción de la moral cristiana.

La moral cristiana hoy debe responder a esas exigencias expresadas por el movimiento contestatario y solamente podrá hacerlo si la moral cristiana se concibe como una moral dialogal, que da respuesta de la propia conducta ante Dios y ante los hermanos que nos interrogan. Entendida así la moral se convierte en elemento constitutivo de la misma religión cristiana. Partiendo de esta concepción las normas morales se convertirían fundamentalmente en indicadores de camino, que ofrecerían además unas posibilidades de cambio según los procesos históricos.

Esas normas cumplirían una función claramente explicativa, al mismo tiempo que normativa, precisamente en momentos históricos de oscuridad, del modo de realizar esas relaciones interpersonales. Tendrían además una función pedagógica en cuanto que provocarían en nosotros un sentimiento de remordimiento que arrancararía de haber transgredido con nuestra actitud interior las normas fijadas y podrían indicarnos esos mínimos que, una vez traspasados, nos han convertido en infieles a la Moral del Evangelio.

Esta moral nueva que la contestación de la moral anterior intuye habría de tener como Ley al Espíritu y unas leyes, que animadas por el Espíritu, nos ayudarían a que el Espíritu sea el que realmente anime nuestra conducta.

Existe una estrecha vinculación entre contestación socio-política y contestación religiosa. Es más, en un análisis objetivo del fenómeno contestatario, puede comprobarse cómo la contestación religiosa es irrealizable sin la previa realización de la contestación en el campo socio-político.

La nueva concepción religiosa que el movimiento contestatario intuye presupone una nueva realidad económica, política y social en nuestra sociedad. De ahí que en un primer momento la contestación en el campo religioso tenga unos caracteres sociopolíticos. Y por eso lo que realmente se contesta son esos elementos de tipo sociopolítico que han encarnado y están ahora condicionando las actitudes religiosas. La contestación de la jerarquía eclesiástica y ese afán de reducir el ámbito de su autoridad, como factor inherente de las reivindicaciones concretas a las que apunta la contestación religiosa, es un buen ejemplo de este planteamiento realista. Sin embargo, cabe también la posibilidad de una contestación religiosa autónoma que se coloque más allá de ese tipo de contestación religiosa que se mueve únicamente en el ámbito de la pura réplica a la Iglesia en lo que ésta tiene simplemente de no-Iglesia porque se la considera como institución que ha quedado reducida a un simple grupo de poder.

La contestación auténticamente religiosa es aquella que se da dentro de la Iglesia misma. La grave cuestión que esta contestación plantea es la de saber hasta qué punto es posible mantener una actitud de contestación verdaderamente religiosa permaneciendo en una actitud solidaria con la Iglesia.

Existe ahí un serio problema teológico que no puede quedar reducido al simple planteamiento de tipo sociológico que de él hace el movimiento contestatario, y que podría formularse así: ¿es lo religioso una dimensión al margen de la totalidad de la vida o más bien una dimensión trascendente de la misma? Ciertamente una visión completa y total de la realidad desde una perspectiva religiosa y trascendente supone siempre un don de Dios. Pero a su vez todo lo humano lleva dentro de sí mismo un sentido de trascendencia que la contestación debe reconocer y respetar. Y la profundización cristiana ha de consistir precisamente en descubrir lo religioso dentro de lo terreno, porque con la encarnación de Cristo se ha operado la redención de la realidad.

Dimensión cristiana de la contestación

El movimiento contestatario puede ser una buena ocasión para que los cristianos se pregunten sobre el sentido de su existencia y de libertad cristianas, sobre el sentido de la comunicación en la Iglesia, sobre la separación que hoy existe entre Evangelio y estructuras ecle-

siales, demasiado afines por ahora a las estructuras de esa sociedad contestada.

Parece normal que los cristianos llamados a leer los «signos de los tiempos» y a descifrar el significado espiritual de todo acontecimiento se pregunten no sólo por las causas profundas de la crisis de nuestra sociedad, sino también por sus eventuales repercusiones en la conciencia cristiana.

Fuera de todo afán apologético y apostólico no cabe duda de que la crisis de nuestra sociedad y especialmente la crítica que contra ella la contestación dirige, implica una auténtica dimensión espiritual, cuyo significado la Iglesia debe analizar.

A la hora de valorar cristianamente la contestación el punto clave consiste en dilucidar si el hecho contestatario es un valor positivo y por sí mismo cristiano, o si es un valor positivo que se presenta únicamente como cristianizable. Para hacer ese análisis hay que adoptar como punto de partida lo más característico de la contestación: la contestación es contestación de una sociedad radicalmente contradictoria.

En un primer momento esa crítica adquiere el carácter de negatividad frente a un sistema de valores primigenios, pero, después, esa misma negatividad está exigiendo un salto cualitativo a través del cual ha de llegarse a la creación de un tipo de sociedad radicalmente distinta. Por consiguiente, el problema fundamental consiste en buscar una salida creativa a ese primer momento de negatividad. De tal forma que el momento del «no» sólo adquiere su validez y logra su justificación, en función de ese segundo momento creativo cuya realización cae dentro del campo de la eficacia política. Teniendo en cuenta además que la contestación únicamente dejará de ser necesaria en la sociedad cuando hayan desaparecido definitivamente esas contradicciones internas que ahora están presentes en ella.

En este momento nuestra civilización está atravesando una crisis profunda cuyo síntoma más directo y revelador es la puesta en discusión de sus mismos postulados y de sus propias creencias.

Esta misma crisis nos está haciendo tomar conciencia de que lo que en el fondo se está jugando es el propio destino del hombre. Y la superación de la crisis de una forma satisfactoria supone además poner también en cuestión las formas actuales de vida e inventar un nuevo modo de integración del hombre en la sociedad. Por eso en todos los sectores de la sociedad se está librando una lucha para conseguir esas aspiraciones por el logro de una sociedad nueva, más justa, más humana, más responsable por parte de cada uno de sus miembros.

Los cristianos codo a codo con todos los hombres de buena voluntad tienen que estar también presentes en esa corriente nueva de dignidad y solidaridad de cuya consolidación depende nuestro mismo futuro humano. La Iglesia vive en este mundo y, en este mundo que cambia, ella ha de cumplir su función original.

52 La contestación por su parte se presenta como el movimiento político-social que quiere expresar fielmente esas aspiraciones profun-

damente humanas. En ellas la Iglesia puede también detectar auténticas llamadas evangélicas en la medida en que sepa discernir los gérmenes de bien que existan bajo las deficiencias en el pensamiento y en la acción del movimiento contestatario. Porque no se puede negar que aun en esos caminos oscuros de tantas protestas humanas, lo que de verdad está latiendo, es un auténtico afán de vivir mejor para ser más hombres. Por otro lado, si la fe del cristianismo es un auténtico valor humanizante, obliga a interpretar y transformar la realidad de tal forma, que esa misma realidad remita al hombre al Absoluto y a una salvación escatológica, pero desde una toma de conciencia, cada vez más intensa, de lo que significa una interpretación del hombre como ser-en-camino.

Una valoración cristiana de la contestación es posible porque el verdadero sentido de la fe está exigiendo la realización total del hombre como ser-en-el-mundo, libre y trascendente a la realidad.

Ciertamente la contestación actual, tal como ha surgido en nuestra sociedad, se sitúa al margen de la religión. Sin embargo, a pesar de su profundo afán de secularización, implícitamente lleva una profunda carga religiosa. La nueva sociedad que la contestación quiere ayudar a nacer, y el hombre nuevo que la ha de configurar, sin duda alguna, bajo su aparente autonomía y suficiencia, esconde una real insuficiencia.

Las características fundamentales de ese hombre nuevo son, por una parte, la socialización y, por otra, la personalización, como dos ideales a conseguir conjuntamente. Estas dos nuevas características modifican la concepción de las relaciones del hombre con Dios, no solamente desde un punto de vista filosófico, sino también sociológico. Ese nuevo tipo de sociedad nos exigirá estudiar más profundamente qué es el hombre, y este acercamiento al misterio del hombre, nos acortará el camino que nos separa del misterio de Dios. De esta forma la contestación, que no se sitúa frente a la Iglesia, sino que toma una actitud de indiferencia ante ella, obligará al pensamiento cristiano a ver cómo el encuentro con lo específicamente humano nos hace encontrar a Dios.

Resulta grave y doloroso para la conciencia cristiana tener que reconocer que los grandes valores humanos que con los distintos momentos contestatarios se han ido conquistando, se han logrado a partir de unas situaciones sociológicas de las que la Iglesia ha estado ausente. Incluso, una vez descubiertos, la Iglesia, en virtud de ciertas sutilezas doctrinales, ha seguido negando su valor. Así, por ejemplo, resulta curioso observar cómo el valor libertad y el valor igualdad que estaban exigiendo, ya en el momento histórico en el que fueron descubiertos, configurar la sociedad de forma democrática, no fueron aceptados por la Iglesia porque, ofuscada en ese momento por la carga explosiva que en ese momento encerraba el término democracia, no llegó a descubrir el sentido cristiano que encerraban. Cuando más

tarde la Iglesia ha ido reconociendo esos valores, ha tenido que aceptarlos desde una situación sociológica distinta de aquellas que les había hecho nacer.

Sin embargo, ahora hay que reconocer que efectivamente la Iglesia ha establecido un auténtico diálogo con el mundo. Siendo consecuente con esta postura adoptada tendrá que aliarse con esa reflexión crítica que la contestación está haciendo de nuestra sociedad actual tal como ha surgido en un mundo eminentemente tecnificado. El dilema con el que se enfrenta el cristianismo es, o bien, integrar esa secularidad que sociológicamente ha surgido ya, descubriendo en ella sus valores cristianos ocultos, o bien, plantearse crudamente la cuestión de repensarla y reformarla porque, tal como se presenta, es incompatible con un reconocimiento de ese conjunto esencial de valores cristianos.

Por otra parte, la Iglesia necesariamente se está viendo obligada a revisar su forma de relacionarse con los momentos culturales nuevos que la contestación ha hecho surgir a lo largo de la historia. La Iglesia no solamente se ha opuesto muchas veces a las nuevas formas de pensar que han ido surgiendo, sino que, determinados sectores de la Iglesia han querido negar la validez de toda forma nueva de pensar. De esta forma la Iglesia ha terminado viéndose ausente del mundo cultural. Hoy la Iglesia no sólo debe renunciar a apoderarse de cualquier forma de pensamiento, sino también a cualquier contenido de pensamiento que esas nuevas formas de pensar puedan aportar. En este sentido, la perspectiva cultural en la que se está moviendo la contestación, enfrenta a la Iglesia con la tremenda responsabilidad de formular nuevamente el contenido de un pensamiento y cultura cristianas para que puedan responder a los interrogantes planteados por el momento cultural que la sociedad está viviendo. La Iglesia, por consiguiente, se verá obligada a optar, o bien por reedescubrir en el interior de su propio mensaje cristiano los valores auténticamente humanos que el pensamiento extracristiano tiene que crear, asumiendo cualquier valor positivo que surja de ese pluralismo cultural, o bien será necesario que ella fundamente de una manera más sólida una religión institucionalizada que por el momento se mantiene ajena a este momento cultural actual y puede que, en algunos sentidos, opuesta a sus líneas fundamentales.

En definitiva se trata, por parte de la Iglesia, de una toma de conciencia del sentido de una revolución cultural que está naciendo y con la que ella tiene que conectar desde el núcleo mismo de su mensaje cristiano, para desde él poder iluminar doctrinalmente el sentido último de las nuevas instituciones humanas en nombre de las cuales esa revolución cultural se instaura, y, precisamente, porque los valores humanos que ella defiende resultan ser también cristianos.

54 Pero al mismo tiempo la Iglesia tendrá que cuidar también de que su mensaje cristiano no sea instrumentalizado por ningún grupo contestatario, mostrando en qué medida el núcleo de las virtudes cris-

tianas —fe, esperanza y caridad— coincide con los valores humanos que la contestación resume en la creatividad y comunión humanas.

Sentido evangélico de la contestación

Resulta obvio que la valoración cristiana de la contestación necesariamente ha de hacerse a partir de una confrontación con la actitud personal de Cristo y con los datos de su mensaje evangélico. Teniendo también en cuenta que esa misma referencia al Evangelio exige una referencia a su Iglesia, entendida ésta como comunidad básica, cuya existencia viene postulada por el ministerio salvífico de Dios, cuya raíz es esa llamada del Padre a la conversión del hombre y a la congregación en el Pueblo de Dios. La Iglesia que ha de entenderse como una comunión libre y personal de cada uno de los creyentes con Cristo y de todos los creyentes entre sí, en virtud de una misma fe, esperanza y caridad, y en cuanto realizadores de un servicio de unidad. Y ello porque el Evangelio es esencialmente comunitario y porque sin una vida comunitaria pueden existir actitudes evangélicas de tipo personal, pero no una vida cristiana que pueda calificarse de evangélica.

Ciertamente el Evangelio funda y exige la existencia de la Iglesia en la fe, la caridad, la Eucaristía, la vida comunitaria, el desarrollo de los carismas. El conflicto surge —y en esto radica el sentido de la protesta hacia la Iglesia— cuando las formas que se han desarrollado en la realización de la Iglesia históricamente, se han estructurado imitando modelos no evangélicos. Y así nos encontramos con una realidad de Iglesia, con un tipo de derecho, de jerarquía, de autoridad, que imita la concepción romana en la época de su imperio, y con una diplomacia, una administración de las finanzas, y unas formas de gobierno, que imitan las formas modernas de los poderes de este mundo. Y por eso los cristianos contestatarios desean encontrar en la Iglesia «más sinceridad» y «menos vanidad».

En cuanto a la actitud personal de Cristo, el Evangelio nos la muestra como una actitud que se enfrenta con toda la institucionalización social y religiosa de su momento histórico y que busca la implantación de nuevos cauces que hagan de la sociedad un medio auténticamente liberalizador del hombre.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que existe una diferencia precisable conceptualmente entre lo que pudiéramos llamar actitud contestataria de Cristo y actitud contestataria actual. Esta tiene un sentido claramente político y persigue un objetivo bien definido: substituir el régimen actual de la sociedad por otro de sentido más humano. En cambio, la figura de Cristo tal como aparece dibujada en el Evangelio, jamás pretende directamente, aunque los denuncia constantemente, derribar a los fariseos y levitas de su tiempo para substituirlos, sino denunciarlos como falsificadores de un orden social y religioso existente, al mismo tiempo que instaurar un orden reli-

gioso totalmente nuevo que implica exigencias éticas de mayor perfección. En este sentido la actitud de Cristo es contestataria, pero no lo es en ese sentido de intención política que caracteriza a la contestación actual.

Es más, esa actitud personal de Cristo que supone una ruptura con la historia, era la culminación de la actitud de los profetas, como actitud radicalmente contestataria de los valores encarnados en la sociedad que ellos vivieron, aunque ésta se mantenía dentro de los límites de la historia. Y esta actitud contestataria de Cristo y de los Profetas se ve reflejada también posteriormente en los primeros tiempos de la Iglesia (Hechos de los Apóstoles, Padres de la Iglesia) y más tarde la vivirán intensamente todos los auténticos hombres de Iglesia, de manera especial todos los santos reformadores que tuvieron que contestar una Iglesia fuertemente institucionalizada como en el momento de la Inquisición.

La confrontación del fenómeno contestatario con el Evangelio es imprescindible no sólo para una valoración cristiana de la contestación, sino también para una iluminación de ese sentido último humano que ella quiere lograr.

Ese encuentro de la contestación con el Evangelio ha de servir para un enriquecimiento mutuo a través del diálogo. Ni los cristianos debemos «bautizar» la contestación en el sentido de apoderarnos de ella, ni los contestatarios deben instrumentalizar el Evangelio y la figura de Cristo para justificar la contestación. Deberá exigirse un respeto mutuo y una fidelidad al propio camino que siempre ha de conducir a la libertad y a la realización humana por parte de todos.

Los contestatarios pueden enseñarnos el carácter dinámico y contestatario que encierra el Evangelio. A su vez, nosotros podemos descubrirles que el Evangelio no es una ideología, sino un acontecimiento carente de las contradicciones que ellos encuentran en nuestra sociedad. Y podemos también, a través de un testimonio evangélico de vida, que es casi el único lenguaje inteligible para el movimiento contestatario, descubrirles cuáles son los caminos abiertos y creativos que señala el Evangelio para caminar hacia un futuro verdaderamente humano.

La actitud contestataria puede recibir del Evangelio una iluminación profunda que ayudará a descubrir el camino recto que ha de seguir la intención más radical de la realización del hombre.

El Evangelio puede recibir de la contestación una movilidad, como consecuencia de su autocrítica, que nos ayudará a entenderle no como algo acabado, como algo que ya se posee, como un Código desde el que se juzga, sino como algo que hay que estar redescubriendo continuamente y que exige al hombre cristiano, verdaderamente evangélico, el estar contestando su propia vida en cada momento.

La contestación forma parte del Evangelio en la medida en que significa esencialmente una búsqueda del futuro del hombre al margen de caminos inhumanos.

Entendida la contestación como un movimiento de ruptura total con las estructuras dominantes en el orden socio-político, económico, cultural y religioso, y teniendo en cuenta la forma evangélica de entender la realidad del Reino de Dios, como histórico y escatológico, dinámico e itinerante, personal y comunitario, resalta evidentemente la concordancia entre el Evangelio y la actitud contestataria, cuya raíz es la dinamicidad y el carácter de búsqueda definitorio de ambas.

Por otra parte, esta confrontación mutua del Evangelio y la contestación, lleva a consecuencias inmediatas sumamente valiosas.

El análisis de la contestación, valorando sus aspectos positivos desde una perspectiva cristiana provoca un enriquecimiento y una profundización de la propia conciencia cristiana. La actitud de ésta ante la contestación ha de ser la de ayudar con su propia crítica a que la contestación se despoje de los elementos autodestructivos o autoagresivos que puedan darse dentro de ella misma.

Estas consecuencias se desprenden de la consideración del sentido de una confrontación de la contestación con el Evangelio en tanto que esta confrontación da origen a un auténtico movimiento dialéctico que supone, por una parte, una instancia a un enriquecimiento en la profundización de nuestra conciencia cristiana y, por otra, del lado cristiano, a prestarle su apoyo para mantener en la contestación las finalidades de base y fundamentar cristianamente los valores humanos descubiertos en la contestación, evitando el que esta sea víctima de cualquier fenómeno de autoagresión o de nihilismo bajo cualquier aspecto.

La contestación desde la perspectiva eclesial

La misión de la Iglesia con el movimiento contestatario no debe limitarse únicamente a iluminar el sentido último de la contestación en la sociedad, sino a revisarse a sí misma considerando estas aportaciones positivas del movimiento contestatario.

Es importante señalar que en el ámbito intraeclesial actualmente se dan dos tipos de contestación, que se presentan con matices distintos y que responden a dos formas de estar presente la Iglesia en la sociedad.

La contestación dentro de la Iglesia en los países centroeuropeos es una contestación de carácter eminentemente religioso, que se mueve en un ámbito rigurosamente intraeclesial, pero que, generalmente, se centra en un cambio de estructuras eclesiales, o en el cambio de determinadas disposiciones disciplinares, llegando incluso a exigir el replanteamiento de determinados problemas de carácter dogmático.

De otro tipo es la contestación dentro de la Iglesia en los países meridionales más subdesarrollados. En éstos la contestación se hace en una conexión mucho más profunda con la problemática social y política que esos países están viviendo. En ellos la Iglesia se entiende no tanto como una substantividad cerrada en sí misma, sino como

una realidad abierta a esa sociedad en la que ella ha de estar presente.

En los dos casos esta contestación intraeclesial debe ser considerada como una consecuencia de ese trauma espiritual del hombre de hoy, que también ha herido a los cristianos, sobre todo a los más jóvenes. De ahí su ansia de ver desaparecer de la Iglesia toda sombra de autoritarismo y coacción espiritual, de ver a la Iglesia luchando al lado de los pobres y de los oprimidos y romper todo compromiso con el poder del dinero, de verla trabajar con todo empeño en la construcción de un mundo en el cual, por fin, reinen la paz, la libertad y la prosperidad para todos. El ansia se convierte en impaciencia y, después, se transforma en contestación global de la Iglesia, porque esta es reacia a moverse en el sentido de la historia, porque no tiene valor para dejar atrás el pasado, porque es sorda a los signos de los tiempos.

Esta contestación actual eclesial contiene exigencias reales, fermentos vitales e intuiciones válidas que pueden contribuir al trabajo de renovación y purificación que la Iglesia necesita. Este fenómeno actual de contestación intraeclesial debe ser visto por la Iglesia como un llamamiento a empeñarse seriamente en esa continua renovación a la cual está obligada precisamente por vivir en la historia y sufrir sus condicionamientos y sus esquemas de vida y pensamiento, que no siempre son conformes con el Evangelio.

Ciertamente para el creyente la fe tiene un contenido que la hace irreductible a los elementos sociales y políticos que integran la sociedad. Sin embargo, los elementos eclesiales contestados sí que aparecen para el creyente contestatario como elementos enmarcados en la esfera de lo político y de lo social. Y por eso, para ellos, la contestación eclesial es casi reductible en su totalidad a la contestación político-social. De tal forma, que llegan incluso a pensar que la purificación de la Iglesia ha de venir en gran parte como consecuencia de un cambio de la situación político-social de la misma sociedad. Incluso puede apreciarse cómo cuando estos creyentes contestan el modo de ejercer la autoridad eclesiástica, ésta no se contesta tanto por móviles religiosos, como por su implicación en los motivos políticos que provocan la contestación.

A la hora de intentar valorar este tipo de contestación intraeclesial el dato más importante a tener en cuenta es el que debe existir dentro de la Iglesia un núcleo intocable por la contestación porque hay una esencialidad en la Iglesia y en el cristianismo. Lo mismo que hay una esencialidad en el hombre que la contestación de la sociedad ha de respetar, si bien es verdad que, esta esencialidad no debe ser entendida como un conjunto de valores abstractos, sino como un conjunto de tendencias e inclinaciones que arrastra tras de sí esa progresiva humanización de la civilización, manifestada en una mayor y mejor presencia en ella de los valores específicamente humanos: la justicia, la verdad, la libertad, el amor. El mínimo que la contestación en la Iglesia ha de salvar es el que se refiere al contenido de la fe, de la esperanza y de la

caridad. Fuera de eso, la Iglesia, que ante todo es instancia de espiritualidad, debería gozar de una libertad plena para contestarse a sí misma y contestar al mundo. Este núcleo esencial es el que realmente sitúa en una línea de afinidad al hombre cristiano evangélico y al contestatario, siempre y cuando que en ambos siga estando presente esa fidelidad a la aspiración del hombre a realizarse humanamente en una apertura hacia el futuro, que es lo que define a la actitud contestataria.

La valoración de la contestación en la Iglesia habrá que establecerla considerando las tres perspectivas que ayudan a enmarcar la vida misma de los cristianos.

Una línea eclesiológica necesaria para marcar la distancia que separa a la eclesiología existente de la nueva eclesiología que hay que formular, para, desde esa referencia, poder deslindar el campo de lo establecido del campo de lo esencialmente cristiano.

Otra línea moral para ver la diferencia que hay entre el legalismo, y lo que debe ser una normatividad del hombre cristiano fundamentada en el reconocimiento del dinamismo de la humanidad.

Finalmente, una línea canónica para suprimir las normas caducas y arcaicas y fijar los nuevos cauces que no dejen malograr los frutos que la presencia del Espíritu, presente en la Iglesia, pueda producir, para que ésta cumpla su misión de servicio a la humanidad.

Siempre teniendo en cuenta esa autocrítica que ha de acompañar a la contestación del creyente, que contesta a la Iglesia desde la Iglesia, y que es imprescindible para evitar el riesgo de asumir actitudes contestatarias en el ámbito intraeclesial, que podrían estar inspiradas en actitudes contestatarias propias de la sociedad puramente humana, en el ámbito político-social. En la Iglesia no todo es reformable, porque la Iglesia es esencialmente una institución de origen divino que, por lo mismo, trasciende la simple evolución histórica.

Esa autocrítica es necesaria también para examinar el verdadero origen y contenido de esta contestación en la Iglesia, a fin de ver si, efectivamente, el contestatario creyente actúa movido por el carisma del Espíritu y proféticamente, en servicio de los demás y por el bien de la Iglesia, o es impulsado a la protesta por reivindicaciones de tipo personal. La moción del Espíritu se hace patente en la actitud contestataria si es que ésta responde en el fondo a esa intención realizadora del hombre, a esa intención liberalizadora del hombre, y, en síntesis, a esa intención humanística y consecuentemente cristiana.

Y por último es necesaria, para ver si la contestación tiene en cuenta posibilidades reales de la comunidad cristiana en la que surge, a fin de salvar el sentido de las proporciones, evitando el salto histórico, el idealismo y el escándalo que en caso contrario pudiera provocar.

Conclusión

La clara y dura mirada de la juventud se ha preocupado de desvelar la exigencia de participación creadora y de comunión que debe acompañar al hombre en la marcha de la sociedad y en la búsqueda de una conciencia nueva. En esta doble exigencia de creatividad y de comunión es donde la crisis actual encuentra su dimensión propiamente espiritual. ¿Cuál puede ser el puesto de la religión en el movimiento contestatario?

Hoy ciertamente la crisis de sentido en nuestra sociedad está amenazada por los ídolos sociales. La nueva fe en la «proximidad» del hombre, en la renovación social y en la sociedad futura (incluida la escatología marxista), sigue siendo el sucedáneo de la religión, aunque en esa fe probablemente se encierre una dimensión numinosa muy superior a cualquier otra forma actual de religiosidad. Esta nueva fe, de hecho, se encuentra rezagada ante nuestra concepción cristiana de la religión, en el sentido de que descuida el perfeccionamiento personal, preocupada exclusivamente por la transformación de las estructuras sociales. La nueva fe se convierte así en religión materializada. La estructura de esta «fe social» se orienta hacia una imagen empuñada del mundo y del hombre, no deja campo libre a una acción que no sea práctica, a la formación estética, a la contemplación, al amor.

Después del fin de la metafísica afirmativa anunciado por Marcuse, los problemas metafísicos han sido eliminados rotundamente. Sólo se confía en la «práctica». El ídolo «sociedad» acapara suficientemente el interés del hombre para alienarlo definitivamente.

Frente al grave peligro de una civilización de la nada, el cristianismo renovado debería a la vez relativizar y radicalizar la crítica contestataria para hacer ver que no se puede hacer de lo social y de lo político el objeto de una exigencia total, idolátrica, sino que es necesario comprometerse con la larga paciencia de un amor innovador, en la perspectiva de una santidad integral que haga ver que el hombre tiene necesidad de pan y de justicia, pero también de belleza, de amistad, de silencio, de un arte que le haga profundizar en la existencia, a fin de que llegue a ser capaz de la blasfemia o de la fe.

Solamente la fe en una trascendencia que vaya más allá de lo social y de la historia, y que surja de ese auténtico deseo de eternidad que caracteriza al hombre, puede dar sentido a la existencia humana. La toma de conciencia de esta realidad ha de significar que únicamente el combate espiritual puede fecundar nuestro compromiso histórico. Hay un camino distinto del que siguen aquellos que usurpan el absoluto en provecho de la política, y del que siguen aquellos que le ahogan con ella, y es el camino, estrecho y crucificante, que han de seguir quienes creen en la creatividad del Espíritu.

60 La crítica de la sociedad que pierda de vista esta perspectiva, necesariamente tendrá que desembocar en consecuencias contradicto-

rias, las mismas que la sociedad lleva en sí misma y acabará definitivamente con las esperanzas de una sociedad humana.

Únicamente un cristianismo profético, capaz de esclarecer todo a la luz del sentido último, puede ayudarnos hoy a guardar abiertas las puertas de la vida.

Y únicamente el Evangelio es dinamita capaz de hacer saltar todo burguesismo y, en primer lugar, el de los cristianos. Solamente el Evangelio de vida puede conducir a la Iglesia —a las Iglesias conjuntamente— a superarse como peso sociológico para corresponder a la profundidad de la crisis actual.

Sólo una teología, una Iglesia y una fe que adopten una postura positiva ante los problemas desvelados por la contestación, sin dejarse influir por los obstáculos o las dificultades provenientes de una praxis eclesial de carácter tradicional, podrán cumplir con la tarea y la misión, impuesta a los cristianos, de ser escándalo para el mundo y provocadores de inquietud. Para ello es preciso además que nosotros, cada uno de nosotros los cristianos, liberemos el rostro de Dios de las máscaras que le habíamos impuesto.

ACTITUDES

PASTORALES ANTE

LA CONTESTACION

Fernando Sebastián

EN las jornadas de Avila no pudimos hacer más que un primer acercamiento al fenómeno de la contestación. La extensión, variedad y complejidad del tema hubiera requerido un amplio material positivo que no teníamos y una holgura de tiempo de la que tampoco podíamos disponer.

Sin embargo aquellos días fueron importantes. Porque, quién más quién menos, todos quedamos sorprendidos ante la seriedad que alcanzaba este movimiento de la contestación al querer comprenderlo, analizar sus causas históricas y filosóficas, sus repercusiones sociales, culturales, religiosas.

Nadie que quiera vivir con un mínimo de honestidad intelectual y ética puede desentenderse de la contestación sin pararse a pensar seriamente en lo que significa. Y al hablar de contestación no me refiero solamente a los hechos aislados, y a veces pintorescos, que narran los periódicos, sino al amplio movimiento de insolidaridad y de rechazo contra las instituciones actuales que cunde silenciosamente por todas partes, y que sólo de vez en cuando se manifiesta de un modo espectacular, ya sea violento o pacífico.

Si uno quiere adoptar ante estos hechos una actitud estrictamente cristiana, la obligación de tenerlos en cuenta se hace mucho más apremiante. Desde un punto de vista cristiano, es especialmente grave que

unos grupos de personas, con manifestaciones públicas, o de manera silenciosa, se alejen de la Iglesia, alteren su unidad o lleguen a ponerse en contra de ella. Tengo la impresión de que en los dos siglos largos de contestación anticlerical que llevamos, los cristianos no nos hemos preguntado en serio ni por las causas de estos hechos ni por la responsabilidad que podamos tener en ellos. Y sin embargo hay graves motivos para hacerlo.

Primero, porque ante los protagonistas de la contestación, sea civil o eclesial, tenemos la primordial responsabilidad de presentarles un testimonio de la salvación que les resulte verdaderamente creíble. Segundo, porque si creemos en la presencia de un Dios salvador de todos los hombres, no podemos dejar de creer en la posibilidad de que quienes protestan contra nosotros estén también asistidos por El y expresen en sus protestas auténticas exigencias de la gracia de Dios, que deberíamos representar nosotros. Tercero, porque la contestación, cualquier contestación, lleva consigo una interpelación a la Iglesia: si somos nosotros los testigos del Dios verdadero y los resonadores de su llamada en el mundo, ¿por qué hay hombres de buena voluntad que protestan contra nosotros y contra lo que nosotros estamos haciendo o consintiendo? A no ser que lo expliquemos todo como consecuencia del poder satánico y de la perfidia de los hombres. Pero decir: «mis enemigos son los enemigos de Dios», es identificarse demasiado con Dios, divinizarlo a sí mismo.

EL COMPLEJO PANORAMA DE LA CONTESTACION

La primera dificultad que uno siente al ponerse a escribir sobre estos temas, es la de tener que dar a la vez una opinión acerca de tantas cosas distintas como entran bajo la denominación de contestación. Si queremos hablar estrictamente, la contestación es la actitud de aquellos que niegan de manera global la validez de la sociedad en que viven. Pero esto se realiza en sectores diversos y de maneras muy distintas. Desde la Ilustración hasta los actuales conflictos entre sacerdotes y obispos, y desde la rebelión de los proletarios hasta los drogadictos, todo es contestación.

En estas reflexiones me refiero a la contestación actual agrupada en dos grandes sectores: contestación civil y contestación eclesial. Según tengan como objetivo protestar contra las instituciones de la sociedad civil o contra las de la Iglesia. Las dos pueden ser internas o externas, hechas desde la misma sociedad que es contestada o desde otros grupos externos. Aunque la contestación es propiamente la hecha por grupos que pertenecen o tendrían que pertenecer a la sociedad contra la que protestan.

64 Prefiero hablar de protesta para incluir las formas silenciosas y casi privadas de hacerla. Pues este fenómeno me parece sumamente importante desde el punto de vista eclesial y cristiano, desde el

cual el valor supremo lo han de tener las personas y no los grupos en sí mismos. Para mí es verdadera protesta la silenciosa falta de asistencia a las celebraciones litúrgicas de tantos cristianos que no quieren saber nada con la Iglesia, a pesar de seguir creyendo. Es protesta la baja de algunos sacerdotes y seminaristas que se van porque no están conformes. Es protesta la voluntad de organizarse en pequeñas comunidades al margen de la jerarquía que ahora surge por diferentes sitios. Es protesta la misma impaciencia y el radicalismo con que se quieren ciertas reformas y se implantan por cuenta propia. Estos fenómenos me parecen más importantes que la esporádica ocupación de una iglesia o la asamblea de unos sacerdotes en una ciudad europea. Esto no tendría fuerza si no fuera una profesión pública de actitudes interiores mucho más extendidas y estables.

La contestación puramente civil apenas tiene en cuenta explícitamente a la Iglesia. Quizás porque consideran que es un elemento más de la sociedad entera contra la que protestan; quizás porque piensan que no tiene ya fuerza en el campo de las verdaderas realidades. Esto sólo sería suficiente ya para hacernos pensar. Pero hay más: la sociedad denunciada es la del «occidente cristiano», que en buena parte ha sido elaborada y es mantenida por cristianos; la Iglesia la ha tolerado, ha pactado con ella y en algunos momentos la ha canonizado. Al condenarla ahora nos condenan también a nosotros. Al rechazarla nos rechazan. Además, la separación entre Iglesia y sociedad no es fácil de hacer. La sociedad ha recibido muchas cosas de la Iglesia, ha sido consolidada por una forma determinada de entender y vivir la ética cristiana; la Iglesia, por su parte, ha asimilado muchas formas culturales e institucionales de la sociedad ahora rechazada.

Por todo ello, la contestación civil, aunque directamente no se ocupe de la Iglesia, en realidad la rechaza juntamente con la sociedad. Y por esto las dos contestaciones se encuentran fácilmente de acuerdo en sus objetivos. La reforma de la sociedad reformaría la Iglesia; y la reforma de la Iglesia provocaría la aparición de procesos reformadores en la sociedad. Esto lo saben tan bien los contestatarios como los integristas. También éstos van parejos en sus preferencias políticas y eclesológicas.

Ante estos hechos de protesta y contestación nos preguntamos cuál ha de ser nuestra actitud auténticamente pastoral, es decir, misionera. ¿Qué tenemos que hacer para poder presentar ante estos hombres un testimonio creíble de la salvación?, ¿qué pasos habrá que dar para hacerles percibir el verdadero ser de la Iglesia, bien diferenciado de cualquier otra institución humana?, ¿cómo podremos llegar a desempeñar nuestra responsabilidad misionera entre aquellos que protestan contra nosotros, o contra la sociedad en que vivimos?, ¿cómo ser instrumentos de pacificación y unión entre quienes se oponen tan radicalmente?

No se trata de buscar unos métodos concretos, sino más bien las actitudes de fondo que han de provocar el nacimiento de estos métodos y prestarles eficacia. Y al buscar la postura de la Iglesia ante el fenó-

meno de la contestación no pienso sólo, ni primariamente, en los pastores, sino en toda la Iglesia: los cristianos en general, los sacerdotes que les atienden, los consagrados que viven dedicados a los más variados servicios de Iglesia. La contestación ha levantado reacciones contrarias en todos, y en algunos círculos seculares más que entre los mismos eclesiásticos. Es hora de preguntar si estas críticas a la contestación, tanto a la civil como a la eclesiástica, me refiero, claro está, a las críticas hechas en nombre de Dios y de la tradición cristiana, proceden verdaderamente de un sentir cristiano o del dolor por unos intereses sociales o económicos que vemos amenazados.

El momento es grave, porque si no acertamos con una reacción auténticamente evangélica y evangelizadora, podemos comprometer el porvenir cristiano de varias generaciones. ¿Qué hubiera ocurrido si en los países de tradición cristiana hubiera habido una respuesta verdaderamente cristiana al desafío marxista? Seguramente esta voluntad de fidelidad hubiera provocado la renovación doctrinal y práctica de la Iglesia y, lo que es más importante, los hombres hubieran tenido menos argumentos para dejar de creer en Dios. Lo que puede ocurrir religiosamente en la Humanidad dentro de 100 ó 200 años lo estamos preparando ahora, al responder seriamente o no a las conmociones profundas de nuestra Humanidad.

TRATAR DE COMPRENDER EVANGELICAMENTE LAS PROTESTAS

Este ha de ser el primer paso. Y no es fácil darlo, aunque se quiera. Ya es difícil quererlo. La contestación se opone a nuestros modos habituales de pensar y de vivir. Estamos tan unificados con ellos que los tomamos indiscriminadamente como criterios para discernir el bien y el mal. Pero, ¿podemos estar tan seguros de poseer la verdad y el orden que lo que se salga de nuestros esquemas ha de ser malo por fuerza? También es posible que estemos haciendo un falso juicio: pasamos de las realizaciones concretas al terreno ideal de las esencias. No es tan claro que el que niegue *nuestro orden* haya de negar necesariamente *el orden*; ni que el que niegue nuestro modo de entender y actuar la autoridad niegue necesariamente la autoridad.

Sabemos que Dios pone en los corazones de los hombres nobles aspiraciones hacia el bien y la vida; sabemos que todos, no sólo los que nos discuten, somos débiles y podemos equivocarnos, incluso obrar mal. ¿Cómo negar la posibilidad de que quien se opone a mí puede tener su buena parte de razón y puede estar movido por aspiraciones rectas y nobles?

Y si pensamos más en concreto, no es posible negar del todo la razón a quien arriesga algo, incluso su vida, por combatir situaciones injustas, ordenamientos sociales que anteponen el bienestar de algunos a otros valores más altos, como son la fraternidad humana, la verdad de las relaciones sociales, la verdadera libertad de todos en la justicia.

Es difícil no conceder alguna razón a quienes quieren liberar a la Iglesia de su enfeudamiento en un mundo ficticio de anacronismos y privilegios que desfigura su aspecto y amortigua la fuerza convincente de su mensaje. Los procedimientos pueden ser demasiado radicales, intransigentes, impacientes y coléricos. Pero también es obligado pensar si estas impacencias no han llegado a su actual situación de intransigencia a causa de una excesiva morosidad. Sí, hay ahora demasiada prisa en algunos; pero llevamos un retraso de siglos. Puede haber gente que se alista a la contestación simplemente porque le gusta, porque con ello encubre ciertas deficiencias de su vida o de su personalidad. Pero en los casos más serios son gente honesta, decepcionada y amargada por experiencias anteriores. Junto a los desesperanzados están los desesperados. Muy cerca de éstos están los contestatarios.

Pero no pensemos sólo en los que más han llamado la atención de los periodistas. Hay mucha gente que no está de acuerdo y vive escindida entre su repulsa a unos procedimientos que falsean los ideales predicados y la obligación de seguir desempeñando fielmente unas obligaciones aceptadas por estos mismos ideales que ve falseados. Cuando esta fidelidad se presenta como colaboración a la corrupción, entonces nuestro hombre de opositor se pasa a contestatario.

Antes de juzgar hay que acercarse a estos hombres, a todos los que protestan, abrir con ellos un diálogo franco, facilitándoles la manifestación sincera de sus puntos de vista y de sus verdaderas razones. No se pierde nada con saber exactamente qué es lo que piensan y pretenden quienes no están de acuerdo con nosotros. No podemos plantear nuestra actitud por las vías de la suspicacia y la rivalidad. El primer testimonio de fraternidad que reciban ha de ser nuestra conducta con ellos. Esto no quiere decir que les vayamos a dar la razón en todo, ni que les tengamos que exigir un completo acuerdo con nosotros antes de comenzar a hablar; quiere decir, sencillamente, que queremos ser hermanos suyos, escucharles, reconocerles cuanto haya de bueno en sus puntos de vista y mostrarles nuestro desacuerdo en lo que no sea compatible con la verdad y la caridad de Jesucristo. Pienso que este fraterno acercamiento a los hombres es el estímulo número uno de lo renovación y el desarrollo de la Iglesia. No sólo en el campo más o menos exterior de sus actividades, sino hasta en el de su doctrina y sus instituciones.

ACEPTAR SER JUZGADOS

La contestación y el rechazo de muchos hombres está haciendo a la Iglesia el gran bien de descubrir su espesor humano. Porque resulta un poco parcial el decir que la Iglesia viene de Dios, que sus instituciones y su autoridad son de origen divino, etc. No es eso lo que primordialmente niegan la mayoría de los que nos rechazan. Lo que niegan es el valor de la realidad concreta que nosotros mismos damos a esos dones de Dios con nuestras obras. Sí, todo viene de Dios; todo

comienza por su libre y misericordiosa voluntad de asomarse a nuestra vida, al corazón de cada uno y a la historia entera de la Humanidad. Pero esta presencia, y los dones que lleva consigo, tienen que ser aceptados, incorporados realmente a nuestra vida personal y colectiva, transmitidos, hechos humanidad con la carne de nuestras palabras, relaciones y conducta.

Y es en esta tarea de realización humana de los dones de Dios donde los cristianos y la Iglesia entera dejamos las huellas de nuestra debilidad. Es un misterio esta mezcla de santidad y pecado que tiene lugar en la vida de la Iglesia. La presencia del Señor asegura lo indispensable en verdad y santidad para que su Iglesia subsista; junto a esta presencia del Señor que con la fuerza del Espíritu atrae a la Iglesia hacia la fidelidad y la sostiene en ella, están también nuestras limitaciones, resistencias y omisiones que menoscaban sin remedio y desfiguran la obra del Señor y defraudan a los hombres que lo necesitan y lo esperan. La misma Iglesia que proclama ante el mundo la palabra juzgadora de Dios, es también juzgada por el mundo en virtud de esta misma palabra y de las exigencias de gracia que el Espíritu Santo promueve sin cesar entre los hombres. La Iglesia, por su dimensión humana y pecadora, tiene que vivir en un esfuerzo continuo de penitencia y reforma (Cf. *Decreto sobre el Ecumenismo*, 6; *Constitución sobre la Iglesia*, 8).

Es muy complejo el proceso mediante el cual estas llamadas a la conversión incansante se hacen presentes. Nacen unas veces de ella misma, de alguno de sus miembros, laico o ministro; y otras veces le vienen de fuera, de los que se fueron o de los que nunca han formado parte de ella, pero le exigen que sea más fiel a sus propios programas. Sin duda es más exacto pensar que estas llamadas de dentro y de fuera forman parte de un único proceso; porque la conciencia cristiana capta las exigencias de la renovación gracias a las críticas venidas desde fuera, y éstas, incluso cuando critican a la Iglesia, lo hacen en virtud de la misma salvación anunciada por la Iglesia, conocida por su medio y barruntada también parcial y confusamente a través de las experiencias fundamentales de la vida.

La contestación, las protestas que flanquean a derecha e izquierda la historia entera de la Iglesia, por debajo de sus características puramente humanas y anecdóticas, cumplen esta misión de recordarnos sin clemencia la molesta exigencia de tener que acomodar sin descanso a los dones y misión que hemos recibido de Dios la masa entera de nuestra vida, pensamientos, instituciones, relaciones y conducta. Ante unos hombres que nos rechazan o nos acusan no hay más remedio que tomar en serio el precepto inaugural del Reino: «convertíos y haced penitencia». Queda la otra postura: «los hombres son malos y atacan sin piedad a los amigos de Dios». Pero si una actitud semejante era posible en un tiempo en el que la bondad o maldad se medía por el cumplimiento de unas normas externas de conducta, en el tiempo de la Nueva Alianza esta seguridad de la propia justicia coincide sin remedio

con la actitud farisaica: «Gracias, Señor, porque no soy como los demás hombres».

La trama de la historia es tan enrevesada que no es posible asignar culpas personales a nadie. Muchas deformaciones son consecuencia de las limitaciones históricas, de las confusas circunstancias que limitan las posibilidades de los hombres, también de los que dirigen y viven la Iglesia. Pero estas mismas limitaciones históricas pueden perdurar por culpa de las personas, por su descuido, omisiones o actuaciones interesadas.

La palabra y la voluntad de Dios, tal como se nos manifiestan mediante los hechos reveladores, nos llaman constantemente a juicio. En estos hechos reveladores que nos juzgan entran también los hechos contemporáneos, con un poder revelador no propio ni permanente, porque depende del poder revelador de otros hechos centrales, pero verdadero. Y sólo la voluntad de someterse continuamente a este juicio de Dios que se realiza en la historia nos mantiene en la línea de la salvación y nos libra del poder del pecado.

Por ello, la primera respuesta sinceramente evangélica ante el hecho de la contestación o de la protesta, es la de aceptar lealmente el juicio de unos hombres que pueden ser los realizadores más o menos lejanos del juicio de Dios que nos denuncia para salvarnos.

La contestación civil tiene que hacernos pensar si no estamos siendo demasiado indulgentes con una organización de la vida cada vez más sometida a las drásticas exigencias del lucro y del bienestar, si no hemos entrado demasiado ingenuamente en el juego de unas fuerzas difícilmente compatibles con una concepción verdaderamente cristiana de la vida. Y si la contestación tiene rasgos de una reacción desesperanzada, o más bien desesperada, hemos de pensar si no tendremos algo de culpa los que hemos sido llamados para levantar con nuestra vida un signo de esperanza.

Y si volvemos los ojos a la contestación eclesiástica, el juicio se hace más cercano y más apremiante. La única forma de evitar y de superar estas situaciones conflictivas es la voluntad decidida de ajustarse a los designios de Dios y eliminar sin descanso las desviaciones producidas por las insuficiencias históricas o por la acumulación de las inevitables infidelidades personales. Este es el camino más eficaz para defender la unidad y desvirtuar los fermentos de división o de discordia. Por eso las críticas nos hacen un bien, incluso cuando sus buenas intenciones vienen oscurecidas con inexactitudes o excesos.

Las críticas que Pablo tiene que sufrir durante su ministerio le llevan siempre a una misma conclusión: Dios es el que nos tiene que juzgar a todos, procuremos ponernos ahora de acuerdo sometiéndonos unos y otros a su único juicio. Su defensa es siempre el recurso a la verdad y al espíritu de Cristo, a sus continuos esfuerzos para no poner obstáculos al Evangelio. No puede nada contra la verdad, pero lo puede todo a favor de la verdad (Cf. II Cor, cc. 10-13). La verdad es nuestra fuer-

za, cierto, pero para serlo, reclama de nosotros el reconocimiento de su derecho a juzgarnos, venga de donde venga.

RECONOCER LOS VALORES DE LA CONTESTACION Y APROPIARSELOS

Un diálogo leal tiene que contar con la posibilidad de que el interlocutor tenga su parte de razón y hay que estar dispuesto a aceptarla con agradecimiento. Si dialogamos de verdad pocas veces quedarán inalteradas las posiciones iniciales. En ello está la gran dificultad y el gran valor del diálogo. Pero es que además, para los cristianos, la única manera de honrar al Dios de la verdad es aceptar siempre la verdad de Dios donde quiera que aparezca.

Y no basta el solo reconocimiento. La gente de la contestación es dura y suspicaz hasta la injusticia. Están escamados. No creerán en las palabras mientras no vean que lo que es aceptado teóricamente como verdadero es también puesto en práctica. Los elementos más negativos de la contestación, la negación práctica de la autoridad y el intento de poner las cosas en marcha por cuenta propia, son consecuencia de esta falta de correspondencia entre la teoría y la práctica. Subsisten todavía muchas cosas que han sido descalificadas hace tiempo, y siguen todavía en proyecto otras cuya necesidad se vio ya años atrás: participación efectiva de los sacerdotes en el ordenamiento pastoral de las diócesis, estatuto social y retribución económica de los mismos, reajuste de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, superación gradual de la imposición del cristianismo por vía sociológica, intensificación de la pastoral de evangelización, etc.

En el caso de la contestación civil el problema es más difícil, porque sus protagonistas no aceptarán la validez del testimonio de la Iglesia ni la autoridad de su palabra mientras no vean que nosotros, desde nuestro propio punto de vista, asumimos la parte que nos toca en la protesta contra las fuerzas antihumanas de las grandes y las pequeñas relaciones sociales, en el esfuerzo para defender los derechos y las esperanzas de los hombres. Lo que haya en sus protestas de razón tiene que ser no solamente reconocido sino positivamente asumido y reforzado por los cristianos. El servicio de Dios incluye el servicio y la defensa del hombre.

Es urgente desarrollar entre los cristianos la conciencia de que nuestra fe nos obliga a procurar la paz, la justicia, la fraternidad; y por lo tanto a oponernos a cuanto fomenta la guerra, la injusticia o las rivalidades. «Es preciso que los seglares acepten como obligación propia el instaurar el orden temporal y el actuar directamente y de forma concreta en dicho orden, dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana» (*Decreto sobre el Apostolado Seglar*, n. 7; cf. *Constitución sobre la Iglesia*, nn. 33-36). Si la paz hoy se llama progreso, como dijo Pablo VI, la caridad puede llamarse

Surgen aquí varias cuestiones delicadas:

1.^a ¿Podemos los cristianos colaborar con un ordenamiento social que no respete las exigencias de la justicia? En las sociedades modernas tan minuciosamente organizadas, no podemos vivir sin estar encuadrados en sus instituciones. Y no será raro encontrar algunas en las que los derechos de sus miembros no estén suficientemente renococidos. Es más, en una sociedad sometida al dominio del dinero y del bienestar será difícil encontrar donde estos derechos se respeten enteramente: retribuciones insuficientes, abusos de poder, deformaciones de la verdad, desigualdades injustas, limitaciones arbitrarias de la libertad, etc., ¿puede el cristiano colaborar con una entidad, sociedad o sistema donde algo de esto ocurra no como un accidente esporádico sino como un requisito permanente? La respuesta tiene que ser claramente afirmativa. El cristiano tiene que estar en el mundo. Y hoy el mundo es así. De otro modo tendríamos que salir todos de este mundo. En este sentido escribía San Pablo a los corintios (II Cor 5,9 ss.). Sólo que hoy la situación es todavía más complicada. San Pablo admite que los cristianos traten con los impuros, los avaros, ladrones o idólatras no cristianos, dejando a Dios el cuidado de juzgarlos; prohíbe, en cambio, que traten con los cristianos que se porten de esa manera. Y hoy, para nosotros, en muchos casos, es sumamente difícil saber si alguien está dentro o fuera de la comunidad cristiana.

Para poder vivir en estas condiciones, el cristiano ha de reclamar unas garantías mínimas: que no se le obligue a participar directamente en la injusticia y que se le permita contribuir por medio honestos a superar las deficiencias existentes.

2.^a ¿Puede o debe el sacerdote empujar su comunidad hacia actitudes contestatarias?

Una contestación afirmativa nos llevaría a los mejores tiempos del clericalismo. El ministerio sacerdotal tiene una misión dentro de la comunidad y quien lo desempeña posee una autoridad proporcional a su responsabilidad. El sacerdote del nuevo testamento es el cristiano que visibiliza ante los demás la presencia de todos en Cristo Sacerdote, que promueve, mantiene y vivifica la comunidad. La acción de este sacerdote tiene que dar visibilidad y eficacia en el plano sensible y social a la presencia y a la acción de Cristo en cada creyente y respecto de la comunidad entera. Ahora bien, el mensaje y la acción de Cristo mira directamente a lo último, a lo definitivo; se ocupa de las realidades intermedias sólo cuando niegan el reconocimiento de las realidades últimas, o cuando las favorecen. En el primer caso las prohíbe y en el segunda las recomienda.

La diferencia cualitativa entre las realidades últimas cuya posesión nos reúne en Iglesia, y las realidades intermedias que llenan los espacios y los días de nuestra vida en el mundo, no permite que la unidad en uno de los niveles tenga que provocar necesariamente la unidad en el otro. Una cosa es que el sacerdote exponga la naturaleza y las exigencias de la caridad, y otra que en virtud de esta caridad pueda im-

poner una conducta determinada en el orden de las realidades temporales. Habrá momentos en que la caridad cristiana impondrá una determinada conducta positiva o negativa en el campo de lo social como ocurre en el personal; pero entre estas situaciones extremas quedarán siempre abiertas diversas posibilidades, ni excluidas ni impuestas por la caridad, que cada uno tendrá que elegir en su propia conciencia según sus circunstancias estrictamente personales. Sería un abuso de autoridad querer imponer a los fieles una determinada conducta en el ámbito temporal o eclesial, cuando existen varias posibilidades aceptables. Y es evidente que la contestación, tanto en el terreno civil como en el eclesiástico, lleva consigo muchas opciones temporales y circunstanciales que en la mayoría de los casos no están necesariamente vinculadas con los elementos constituyentes de la vida cristiana y de la Iglesia. Utilizar la autoridad del ministerio sacerdotal más allá de estos límites lleva por necesidad a la destrucción de las iglesias y la dispersión de los cristianos.

Pienso que el ministerio sacerdotal tiene que abarcar diversos momentos: explicación de la palabra de Dios, aplicación de su contenido a las circunstancias concretas en que viven los cristianos, enjuiciamiento de los hechos públicos que afecten a la vida de la comunidad influyendo en la formación de las conciencias o imponiendo unas responsabilidades generales, exhortación a adoptar cada uno sus propias responsabilidades de acuerdo con su conciencia y con las circunstancias en que se mueve, defensa de este patrimonio común de los cristianos contra las posibles presiones externas o deformaciones por parte de los mismos cristianos, etc. Pero quien desempeña el ministerio sacerdotal de la comunidad tiene que detenerse ante el legítimo pluralismo de actitudes y procedimientos con que los cristianos, situados en circunstancias sumamente complejas y moviéndose en el terreno de lo contingente, quieran llevar a la práctica, en un mismo espíritu, la tarea común de preparar y realizar el Reino de Dios entre los hombres.

Será tarea del ministro exigir de todos, en nombre de la caridad y en defensa de su trascendencia, el respeto a este pluralismo que se despliega en el plano contingente y polivalente de lo temporal. Y junto a esto, promover y consolidar la fraternidad verdadera por encima y por dentro de las legítimas diferencias, oposiciones y enfrentamientos.

Esta exigencia de la fraternidad real que debe reinar entre los cristianos, por encima de todas las diferencias legítimas en lo temporal, limita las posibilidades de elección para los cristianos, y les obliga a depurar constantemente sus posiciones y procedimientos en lo temporal para conseguir y mantener unas estructuras temporales en las que sea posible vivir auténticamente la fraternidad. Esta humanización permanente de las estructuras temporales tienen que hacer seguir las leyes autónomas de lo temporal, pero para empeñarse en ello han de sentirse apremiados sin cesar por su conciencia cristiana. Cuando un patrono coincide en la celebración eucarística con sus obreros, o un comerciante con sus clientes, etc., este hecho no les obliga directamente a adoptar

un sistema u otro, ni les enseña a hacerlo, pero les obliga a proceder técnicamente de tal manera que puedan sentirse verdaderamente hermanos y desearse sinceramente la paz en nombre de Cristo. Descubrir estas obligaciones y exhortarlas a su cumplimiento es responsabilidad directa del sacerdote. Y si llega el caso, excluir de la asamblea eucarística a aquellos que con su conducta en la vida secular y civil niegan habitualmente las exigencias de esta unidad, dividen la Iglesia y oscurecen su testimonio.

Más de uno pensará que este modo de hablar teme el compromiso del sacerdote, favorece su «escapismo». Pienso que los compromisos del sacerdote, temporales o no, tienen que venir a través de un ejercicio honesto de su ministerio. No se puede confiar en la honradez de quien va buscando pelea, como tampoco en la de aquel que la rehúye cuando le viene impuesta por las circunstancias.

Otra cuestión es si el sacerdote, al margen de su ministerio, por razones de ejemplaridad y solidaridad, tiene que asumir compromisos concretos en el campo de las realidades temporales. Esta cuestión es más de orden práctico que doctrinal. Pienso que mientras estos compromisos no le vengán impuestos por la fidelidad a su propio ministerio sacerdotal en favor de la comunidad entera y de la sociedad misma, las aventuras sociales o políticas de un sacerdote en ejercicio más perjudican que favorecen el bien de la comunidad y de la sociedad a las que tiene que servir desde su propio ministerio. Identificándose con opciones temporales, necesariamente parciales en relación a las exigencias totales de la caridad, difícilmente podrá presentar estas exigencias igualmente a todos los cristianos y reconstruir sin descanso la unidad fraterna de los creyentes amenazada de continuo por los posibles excesos de un legítimo y necesario pluralismo temporal.

3.º Ante los conflictos que se plantean en la sociedad, ¿tiene que optar la Iglesia en favor de una de las partes en litigio, identificándose con ella y asumiendo sus aspiraciones humanas?

La pregunta plantea una de las cuestiones más arduas que tiene hoy la Iglesia ante sí. Porque conflictos sociales, más o menos declarados, los hay en todo el mundo.

Antes de responder, hay que definir bien los términos en que se plantea la cuestión. No se pregunta aquí si los cristianos, muchos o pocos, pueden militar en movimientos sociales o políticos por propia cuenta. En este caso, la respuesta tendría que ser claramente afirmativa mientras se tratase de alcanzar objetivos moralmente legítimos mediante procedimientos honestos y justos, conforme a las enseñanzas morales de la tradición cristiana.

Lo que hoy preocupa a muchos es algo bastante más grave y difícil de responder: si la Iglesia, en bloque, puede, incluso, si debe identificarse con los grupos oprimidos de la sociedad, promover y asumir corporativamente sus reivindicaciones sociales y excluir de su seno a quienes no quieran sumarse a este programa, es decir, a los adversarios sociales del grupo con el que ha decidido identificarse. Planteada así

la cuestión creo que se tiene que responder negativamente. Y pienso que en ello está en juego la comprensión del ser mismo y de la misión fundamental de la Iglesia.

La Iglesia está en el mundo para presentar, promover y realizar entre los hombres la salvación definitiva que Dios inició por la muerte-resurrección de Jesucristo y la comunicación de su Espíritu. Este objetivo tiene mucho que ver con todos los aspectos de la vida humana, personales y sociales; por eso la Iglesia no puede desentenderse de ninguno. Pero a la vez va más allá que todos ellos, y por eso la Iglesia no puede tampoco coincidir enteramente con ninguno hasta identificarse con ellos.

En cualquier situación conflictiva están en juego los valores verdaderamente definitivos y salvíficos de la Humanidad; por eso la Iglesia no puede mantenerse al margen en una aparente neutralidad que sería en realidad complicidad con el más fuerte, aunque no fuera el más justo. Tiene que entrar en el litigio, pero sin perder de vista las razones y los límites de su presencia. En este sentido es evidente que la Iglesia «tiene que meterse en política», por mucho que se repita lo contrario. Pero no solamente para defender sus propios intereses, sino los de todos los hombres. Su misión está en sacar a luz los valores salvíficos que entren en juego, apoyar cuanto esté en su favor y denunciar los intentos de deformarlos o eliminarlos. Esto le llevará a declararse muchas veces en favor de ciertas aspiraciones o reclamaciones de un grupo determinado, que será generalmente el grupo de los que padecen injusticia, de cualquier género que sea.

Pero de esto a identificarse con este grupo en cuanto agente de un determinado movimiento social o político hay mucha distancia. Primero, porque es muy posible que al lado de lo verdaderamente justo haya aspiraciones o procedimientos censurables, que la Iglesia no podrá hacer suyos y tendrá, incluso, que desautorizar. Segundo, porque en los programas y procedimientos de estos grupos sociales, junto con los valores y objetivos salvíficos en favor de los cuales se declara la Iglesia, habrá otras muchas cosas estrictamente temporales acerca de las cuales no puede decir nada, ni le es lícito empujar los acontecimientos en un sentido o en otro con el peso de su autoridad religiosa o de sus recursos humanos. Tercero, porque los demás grupos en contienda podrán tener también sus razones legítimas, vividas desde otra perspectiva y expresadas teóricamente y vitalmente de otra manera. Cuarto, porque el proceso dialéctico de enfrentamiento y superación podrá adoptar formas temporales diversas respecto de las cuales la Iglesia no puede tampoco apostar por una forma determinada en virtud de su misión en el mundo.

Ante las realidades del mundo y de la historia la Iglesia no puede recomendar ni excluir más que aquello que esté de acuerdo o en contra de su misión salvadora para todos los hombres. Y esto se da en más o menos grado en muchas actitudes humanas y de manera pura y completa en ninguna. Por eso, aun estando realmente en el mundo, no puede identificarse con ninguna fuerza ni grupo de los que actúan en él.

Pensar de otro modo me parecería repetir los errores antiguos, aunque con signo contrario. Sociológicamente la situación cambiaría, pero teológicamente continuarían las mismas ambigüedades. En el fondo, hay una concepción mundanizada y naturalista de la Iglesia; por suprimir el evasiónismo se suprime la tensión entre sociedad e Iglesia, entre creación y salvación. Con la intención de aumentar la eficacia humanizadora de la Iglesia se la querría reducir a un grupo portador del dinamismo histórico y humanizante. Pero entonces se la priva de las raíces de su significación entre los hombres, la dejamos sin justificación y sin fuerza. ¿Qué visión de futuro es la que realmente da sentido y vigor a la participación de la Iglesia en las fatigas de los hombres a lo largo de la historia? ¿Puede en algún momento coincidir con situaciones o programas concretos elaborados racionalmente para la promoción y la liberación del hombre en el marco de la vida terrena? Ciertamente, que la intención profunda de estos programas puede desbordar las fronteras de la temporalidad; por eso la Iglesia no puede desentenderse de ellos; pero también es cierto que sus objetivos y procedimientos han de ser primordialmente racionales y mundanos, por eso la Iglesia no puede inmergirse en ellos.

Habría que determinar también lo que en este compromiso temporal de la Iglesia en cuanto tal, es competencia propia de los laicos y de los ministros; por supuesto, mucho más extensa la de los primeros. Nos cuesta acostumbrarnos a pensar la Iglesia como compuesta mayoritariamente de laicos, y pensar que la misión salvífica del pueblo de Dios está por tanto desempeñada también mayoritariamente por ellos. Debajo de algunos radicalismos no sólo hay naturalismo, sino también clericalismo. ¿Llegaremos algún día a definir con un poco de claridad los perfiles y la misión de la Iglesia en nuestra sociedad? No es sólo cuestión de ideas sino de análisis y catarsis de nuestra conciencia histórica de creyentes españoles. Sin salirse de su propia competencia y, por supuesto, sin renunciar a sus responsabilidades, la Iglesia está llamada a ser un fermento permanente, revolucionario e integrador a un tiempo. La Iglesia no puede identificarse con la revolución, tiene que procurar que no sea necesaria, aunque, llegado el momento, pueda reconocerla como una defensa legítima, legitimada precisamente por la obstinación de quienes no quisieron escucharla.

Estas cuestiones repercuten de diversas maneras en la contestación interior de la Iglesia. Hay que dialogar, aclararse mutuamente las posiciones. Luego hará falta analizar los problemas que plantea la contestación con sus exigencias, distinguir hasta donde se pueda lo que en nuestra manera actual de entender y vivir la Iglesia es reflejo de situaciones históricas ya pasadas y lo que son exigencias de la naturaleza misma de la Iglesia que tienen que ser realizadas en cualquier momento y en cualquier circunstancia.

Para que esta voluntad de acercamiento llegue a resultados efectivos es imprescindible que consigamos una idea más dinámica, más histórica, de la Iglesia. Y para conseguirlo necesitamos darnos cuenta de lo mucho que ella tiene de realización humana, condicionada por la situación histórica y cultural de los hombres que la han realizado y susceptible por tanto de amplias modificaciones y perfeccionamientos en todos los órdenes de su vida, doctrina, instituciones, configuración social, comportamientos éticos, etc.

Nos hace falta una teología crítica que clarifique estas dimensiones humanas y culturales del ser de la Iglesia, tal como ahora la pensamos y la estamos viviendo. Que clarifique y critique estas realizaciones socio-culturales de la Iglesia desde una perspectiva estrictamente creyente y teológica, como un primer momento del quehacer permanente de las generaciones cristianas en el continuo tener que hacer y rehacer la Iglesia conforme al plan y a los dones de su Fundador.

Otra necesidad urgente es la de intentar una mayor armonía entre la doctrina y la práctica en la vida de la Iglesia y la del Occidente cristiano, cuyos pecados son en buena parte nuestros pecados. Para conseguirlo hay que ir hacia una concepción y realización de la Iglesia apoyada de verdad en la fe personal de los creyentes, fe personal que no es santidad ni perfección, pero que es al menos conversión inicial al Dios de Jesucristo como autor de la verdadera salvación. Sin este paso gradual de una Iglesia sostenida sobre todo por vías sociológicas a una Iglesia sostenida en la fe-conversión de los creyentes, no será posible que la Iglesia —no sólo los clérigos— cobre una significación suficientemente clara dentro de la sociedad, que pueda manifestar unos criterios y asumir realmente sus responsabilidades. La democratización de la Iglesia, en lo que tiene de legítima y conveniente, presupone una promoción espiritual de los cristianos, sin la cual el único esquema viable de gobierno es el de las sociedades en donde sólo unos pocos saben qué es lo que se tiene que hacer.

Con una clarificación de lo que es verdaderamente constituyente y permanente, con una promoción espiritual y teológica de los creyentes, podremos aspirar a realizar una Iglesia libre; libre de los poderes y de los mitos de nuestro mundo, libre de su misma historia y de sus propios hombres, para obedecer de verdad a las exigencias de su ser y de su misión. Unas exigencias que son a la vez de continuidad y de formación para seguir siendo en un mundo distinto lo mismo que fue, posiblemente con mucha más libertad de espíritu, en los siglos pasados. El arrepentimiento del publicano da la ligereza del peregrino y la generosa flexibilidad del buen samaritano.

Pensando concretamente en España, opino que lo que de verdad nos hace falta no es pasar de la derecha a la izquierda. Una evolución en este sentido quizás sea históricamente inevitable, pero es una equivocación provocada por otra equivocación anterior. Con eso no salimos

del verdadero mal que es la temporalización de la Iglesia, y paralelamente la sacralización de lo temporal.

Aquí, lo que nos hace falta, es llegar a una clarificación de lo que es realmente la Iglesia dentro de la sociedad, realmente distinta de una sociedad más o menos cristianizada. Y una vez conseguida esta clarificación, o para conseguirla, reducir las exigencias y las instituciones de la Iglesia a su propio campo salvífico, sin querer controlar la marcha de los acontecimientos, respetando de verdad la autonomía de los dinamisismos temporales, vayan por la izquierda o por la derecha, y dejando a los seglares la misión y la responsabilidad de hacer presente y eficaz la realidad cristiana en el campo dinámico y provisorio de lo temporal.

Impresiona la unanimidad con que los españoles, en el reciente libro de Gironella, «Cien españoles y Dios», responden a la pregunta: «¿A qué atribuye Vd. el hecho de que la Iglesia española se vea periódicamente perseguida por el pueblo de forma cruenta?»: demasiado poder, demasiada identificación con los sectores poderosos de la sociedad, esperanzas defraudadas, más autoritarismo que servicio, etc.

En el fondo de todo está la excesiva identificación de las instituciones eclesiales, de la fe misma, con las realidades temporales de la nación y con sus instituciones sociales. Tanto que vemos la fuerza y el futuro del cristianismo pendiente de las instituciones sociales que nos apoyan. Si los que no quieren esto se empeñan en construir una Iglesia identificada con moviminetos y estructuras de izquierdas, seguimos sin darnos cuenta de lo que es realmente la Iglesia: su ser, su fuerza, su sitio y su misión dentro de la sociedad.

EL MINISTERIO DE LA PALABRA

Las páginas anteriores quieren describir, aunque sea sumariamente, lo que requiere un acercamiento pastoral a la contestación como requisito para hacernos escuchables y creíbles.

Pero las obligaciones de la Iglesia no terminarían en este examen de conciencia, ni siquiera en una renovación interior; todo ello ha de culminar en una acción evangelizadora o catequística que lleva a los contestadores al conocimiento y aprecio del mensaje cristiano en su integridad, a un ejercicio del culto que sea realmente significativo y santificador también para ellos en lo que sus pretensiones tengan de aceptable desde un punto de vista evangélico y teológico, a un reconocimiento de la autoridad pastoral que evite y supere las reales deficiencias denunciadas de un modo u otro por estos fenómenos.

Hablemos en primer lugar del ministerio de la Palabra, y antes que nada de los aspectos puramente formales de su ejercicio. Se trata de conectar con unas personas cuyo mundo interior es profundamente diverso del nuestro. Esto no se puede hacer en reuniones masivas, ni en largas intervenciones monológicas. Hay que inventar procedimientos que permitan el realismo personal de la conversión: grupos reducidos,

comentarios comunes, mucho tiempo de esclarecimiento y coadaptación antes de llegar al estilo homilético o magisterial. Encontrarse con los interlocutores en un mismo plano, sin diferencias ni distanciamientos «funcionales», detectar sus centros de interés, presentar la vida cristiana en conexión con ellos, atendiendo de verdad a sus objeciones, satisfaciendo sus inquietudes, aclarando los posibles malentendidos.

Antes de llegar a los estilos más o menos comunitarios y presidenciales de proclamación de la Palabra, es imprescindible dedicar mucho trabajo y mucho tiempo a estos contactos previos, difíciles y trabajosos pero sumamente esclarecedores y provechosos para los dos interlocutores. No olvidemos que estamos viviendo el difícil período del trasvase cultural de la doctrina y la vida cristianas. En este momento los seculares tienen una gran tarea, llamados como están a presentar dentro de la Iglesia la verdad íntegra de la secularidad con sus posibilidades y sus indigencias. Tienen gran parte los jóvenes que están más connaturalizados con las nuevas orientaciones culturales y detectan mejor que nosotros las distancias y las inadecuaciones, aunque no puedan todavía expresarlas correctamente. Los pastores, sacerdotes y obispos, tienen que estar muy cerca de ellos, conocer palmo a palmo sus maneras de pensar y de sentir, como medio indispensable para iniciar en su persona la evolución y las transformaciones que tiene que ir haciendo la Iglesia entera y que ellos mismos han de cuidar de difundir entre los demás fieles para suavizar las tensiones inevitables y no retrasar demasiado el ritmo de las transformaciones.

Es de necesidad pararse a estudiar cuál ha de ser el contenido de estos contactos con la contestación. Quien lea esto comprenderá fácilmente que un estudio de esta clase y de esta transcendencia no se puede meter en cuatro páginas. Quiero sin embargo aventurar algunas sugerencias.

Hay que buscar y valorar sinceramente las posibles vivencias religiosas que estén latentes en la ideología o la conducta de estas personas. Todo lo que entrañe una voluntad de referirse a la totalidad de la existencia, bajo el aspecto de verdad, autenticidad, honradez, solidaridad, libertad, etc., pueden ser auténticas vivencias religiosas, vividas y expresadas en categorías seculares (no expresamente religiosas, como ocurría en el paganismo de la Humanidad precientífica). Estas vivencias hay que encontrarlas, iluminarlas, purificarlas, desarrollarlas, en una palabra, evangelizarlas.

Otra cosa que sorprende en el libro de Gironella es la escasez de vivencias religiosas que aducen los entrevistados. ¿Es que de verdad no las han tenido, o es que no están educados para percibir la dimensión religiosa de las vivencias «profanas» y seculares? Esto tiene que hacernos pensar a los responsables de la educación cristiana de los creyentes.

Es urgente presentar una imagen de Dios realmente bíblica y cristiana que sea compatible con la imagen del hombre que subyace a nuestra cultura. Que la purifique y la perfeccione, pero no que la ignore o la niegue. Nociones tan fundamentales como la providencia de Dios,

su gracia y dones sobrenaturales, etc., resultan difícilmente comprensibles y aceptables si no sabemos presentarlos de una manera nueva, que guarde la necesaria continuidad con la tradición pero que supere las formas culturales y se adapte a las nuevas. Si esto no se hace, cualquier otra acción pastoral queda bloqueada por esta dificultad de fondo.

Junto con esto es igualmente indispensable llegar a presentar de manera adecuada la significación salvífica de Cristo y el ser de la Iglesia como comunidad de fe y portadora de la salvación universal; este ser de la Iglesia tiene que verse expresado en su composición, en la vida de sus miembros, en la naturaleza y funcionamiento de sus instituciones, en el porte y actuaciones de sus dirigentes, en el lenguaje y usos de sus realizaciones comunitarias.

Esta labor tiene que estar respaldada por una reflexión teológica que inicie el trabajo dándole profundidad y solidez. Una de las cosas más serias que la contestación manifiesta es la heterogeneidad cultural que se da entre la Iglesia y el mundo. Una heterogeneidad que no coincide con la normal tensión entre ambos, sino que supone un grave desacomplamiento cultural entre dos sectores complementarios, y mutuamente necesitados, de la única sociedad humana contemporánea.

EL ORDENAMIENTO Y LA CELEBRACION DEL CULTO

Una complicada variedad de problemas se nos presentan en este campo. Primero el viejo problema del alto número de abstenciones por parte de verdaderos creyentes que sin embargo no encuentran sentido a las celebraciones eucarísticas, ni al sacramento de penitencia, y que prescindirían quizás del sacramento del Matrimonio si ello no llevara consigo tantos inconvenientes prácticos. Esta abstención es, en muchos casos, y por diversas razones que no hemos estudiado ni tenido en cuenta suficientemente, una verdadera protesta. Poco espectacular pero grave. ¿Sabemos siquiera en qué medida se da este gesto entre cristianos pertenecientes a los diversos ambientes, obrero, estudiantil, profesional etc.? ¿Sabemos qué actitudes refleja?

Existe también el hecho de la búsqueda desconcertada de algunas iglesias en donde las celebraciones litúrgicas llenan más las aspiraciones de los fieles, o la deserción de otras que no les satisfacen. Para discernir el significado de este hecho haría falta saber quiénes son estos grupos trashumantes —más o menos formados, más o menos participantes en la vida de la Iglesia— y en virtud de qué criterios rechazan unas iglesias y prefieren otras.

Y existe el hecho más grave y más significativo de los grupos que organizan sus propios cultos. Se dan las formas más diversas, desde las celebraciones ocasionales hasta las habituales y exclusivas; desde el respeto fundamental a las normas establecidas hasta arbitrariedades más radicales. Los riesgos de tales intentos son evidentes. Sobre todo cuando se trata de comportamientos habituales totalmente marginados

respecto del resto de la comunidad cristiana. La deformación práctica de la doctrina y la disolución de la comunidad minada por estas cripto-comunidades como por una invasión de quistes. Quizás sea éste uno de los hechos más graves de la contestación. Hay en ellos, no simplemente un rechazo de la actual composición de la liturgia, sino un rechazo práctico de la autoridad y de la comunión con el resto de la comunidad cristiana.

En el origen de estos hechos hay motivaciones válidas que es preciso conocer y analizar detenidamente: una manera nueva de valorar los signos sacramentales en la que influye poderosamente la significación humana y religiosa de los signos, una exigencia de autenticidad en las celebraciones contra la heterogeneidad y rutina consentidas durante mucho tiempo, una valoración de las disposiciones de los sujetos como condición o disposición necesaria para la fructuosidad de los sacramentos, una exigencia de eficacia realista de los ritos en la vida profana, etc.

Sólo reconociendo estas razones y tratando de darles un cauce dentro de la comunidad se podrá superar este grave peligro.

LA CONCEPCION Y EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD

Las actitudes contestatarias no reconocen de hecho la autoridad establecida. Contra lo que a veces se dice, no es la autoridad el objeto inmediato de su protesta. En realidad protestan contra la configuración global de la sociedad, sea la civil o la eclesiástica; lo específico de la contestación es que, además de esta protesta global, intenta en la medida de sus posibilidades iniciar otra cosa prescindiendo de lo que existe. En este intento tienen que prescindir de los usos y disposiciones vigentes, comenzar a vivir de otra manera contraria o simplemente al margen de lo establecido; de este modo se encuentran enfrentados con la autoridad, que se siente obligada a mantener las instituciones y las ordenaciones vigentes. Los demás géneros de protesta no plantean las cuestiones tan agudamente, pero lo cierto es que cuanto se reclama de una sociedad se reclama también de su autoridad. La oleada de críticas a la autoridad, tiene al menos un aspecto positivo: en ellas está implícito el reconocimiento de la importancia extraordinaria que tiene un buen ejercicio de la autoridad para el desarrollo normal de una sociedad.

En una sociedad tan centralizada como la Iglesia, las críticas y protestas, vengan de dentro o de fuera, tienen que resolverse en definitiva mediante una decisión de la autoridad. Y a veces es la autoridad suprema la que tiene que decidir sobre un pequeño detalle de la administración o de la liturgia.

En el momento presente es inevitable una profunda reflexión acerca de la naturaleza, fundamento, alcance y límites de la autoridad en la Iglesia. Hay que buscar la manera de resolver la antinomia entre libertad del creyente y autoridad en el ámbito mismo de la fe, en su expresión y ejercicio, así como en sus consecuencias éticas. La síntesis

está en un reconocimiento de la Iglesia como realidad mediadora entre el hombre necesitado de salvación y la salvación dada en Cristo; si la fe es una realidad profundamente personal y libre, es también, tan radicalmente, una realidad comunitaria, recibida y mantenida solidariamente por la multitud de los creyentes reunidos en Iglesia. Y respecto de la Iglesia misma no se puede olvidar que si es una realidad gratuita, intrínsecamente histórica y tradicional, también es verdad que tiene que ser realizada continuamente por los creyentes a partir de su fe y de la voluntad de responder a los dones de Dios y a la responsabilidad que ellos imponen en el mundo.

La imagen de la autoridad en la Iglesia se desfigura sin remedio si se olvida cualquiera de estos aspectos esenciales de la vida de la Iglesia y de los creyentes en ella. Lo que hoy está todavía haciendo difícil y dolorosa la relación de la autoridad con muchos creyentes es que en unos y otros operan con frecuencia dos imágenes diferentes de la Iglesia que llevan consigo dos modos diversos de entender la naturaleza, competencia y ejercicio de la autoridad. Una Iglesia ya lograda como realidad sociológica completa, con todos sus detalles preestablecidos por decisiones divinas, da lugar a una autoridad de la que depende todo, cuya principal obligación es conservar lo que ya existe de manera prácticamente acabada y que no puede esperar mucha colaboración de las relaciones con los demás si no es la ejecución exacta de sus mandatos. En cambio una Iglesia constituida por una comunidad de creyentes que quieren vivir su fe con lucidez y responsabilidad en un mundo sumamente fluido, que necesita y desconoce al mismo tiempo la salvación que ella tiene que ofrecerle, es una Iglesia inquieta, dinámica, revisionista y creadora. Estos fieles entienden y reclaman la autoridad como una coordinación de los esfuerzos particulares, como la representación efectiva de las exigencias de la unidad en el espacio y en el tiempo (comunión-tradición) que purifique y coordine las iniciativas particulares, pero sin anularlas en beneficio de una uniforme pasividad que para ellos no es la verdadera unidad y sumisión.

Esta idea de autoridad obliga a vivir muy cerca de la gente, compartir sus experiencias y sus inquietudes, mantener con firmeza las exigencias verdaderas del ser y de la misión de la Iglesia y dejar abierta la posibilidad de los cambios y de las innovaciones que, sin comprometer estos elementos fundamentales, se vean realmente convenientes para conservarse en línea con la evolución del mundo y ser capaces de ejercer dentro de él la misión de salvación sin dificultades ni ambigüedades innecesarias.

Una autoridad que se sienta igualmente responsable de conservar la tradición como de promover la constante renovación, tendrá posibilidades de hacerse comprender y aceptar por muchos hombres que hoy están en la contestación. ¿No fue esta extraña combinación de hombre tradicional e innovador uno de los rasgos más profundamente atractivos de Juan XXIII? Daba seguridad respecto del pasado y a la vez abría la esperanza de no perder tampoco el futuro. Estas son las

ventajas de una autoridad que se mueve dentro de una concepción dinámica de la Iglesia y con una suficiente sensibilidad histórica. ¿Qué hemos ganado con hacer cuestión de la teja, de la sotana, de la comunión de pie o de rodillas? Mientras tanto se nos han adelantado los acontecimientos y la gente se ha ido acostumbrando a tomarse la justicia por su mano.

Y hay otros muchos detalles que no dejan de tener su importancia: acercamiento real, diálogo frecuente, aproximación en las formas de vida, facultades suficientes para resolver según las exigencias de las circunstancias los problemas cotidianos, etc., etc.

Ante el panorama actual de la Iglesia unos se escandalizan, otros se asustan y otros se decepcionan. No estamos entrenados en el difícil esfuerzo de ver y de vivir los acontecimientos de la historia en una actitud y en una perspectiva de fe. Vienen a la memoria las palabras de Isaías en unos momentos especialmente difíciles de la historia de Israel: «Si no os apoyáis en mí no os mantendréis firmes» (Is 7,9). La fuerza y el camino han de brotar de esta voluntad apasionada de apoyarse en Dios y de acometer esforzadamente desde esta confianza las exigencias de la fidelidad.

Podremos superar todo género de dificultades en la medida en que sepamos reconocer las exigencias de una conversión histórica y colectiva que nos están reclamando los acontecimientos. Es necesario que la Iglesia, que los cristianos, nos convirtamos a nuestro propio ser, al Dios vivo que nos tiene encomendada la gran misión de ser sus testigos para un mundo que no puede encontrarle más que en la vida de los creyentes. Si entramos por este camino, tendremos fuerzas para reconocer nuestras deficiencias, para liberarnos del peso de la historia y de nuestros propios pecados, para recibir y superar las críticas, para reconstruir la unidad y para iluminar a nuestros hermanos.

AUTORIDAD Y
CONTESTACION

Pietro Brugnoli

SOBRE la crisis que hoy devasta a la Iglesia no tiene sentido ninguna atenuación. Va creciendo cada vez más, día por día. El católico que siga una información no mediatizada, no puede dejar de sorprenderse. Sobre todo porque se trata de una crisis *interna* de la Iglesia misma, que resta fuerza entre los hombres mejor preparados y dedicados. Las defecciones masivas de sacerdotes y religiosos revelan una crisis de confianza en la validez y en el sentido mismo de cierto tipo preciso de trabajo. El número de los que abandonan la Iglesia y la fe va en aumento. Pero no menos desconcertante es la forma expresiva de «contestación abierta» que el malestar va tomando de modo cada vez más extenso: es decir, de oposición precisa, fáctica, concreta a las estructuras eclesiales juzgadas superadas y no evangélicas, y a aquellos que son los custodios y defensores oficiales de tal *máquina*. Una contestación que ya no parece conocer límite. Es como un contrapoder que se está creando «desde abajo», por un complejo de fuerzas misteriosas pero irreversibles, y que lo pone todo en discusión, todo lo agita en categorías de verdadera *globalidad*.

A nivel doctrinal son contestados los mismos dogmas: hay que dar nuevas dimensiones y traducir de nuevo, se dice, en clave personalística (antropológica), desvistiéndolos de las formas míticas, metafísicas y «religiosas» propias de otras épocas culturales. Y la contestación no es menos radical a nivel de vida. Lo que se pone en discusión no son

prácticas o programas concretos, sino el *sistema* entero. Estructuras parroquiales y diocesanas, Curia Romana y Estado del Vaticano, Derecho Canónico y Liturgia, párrocos, obispos, el Papa, se encuentran puestos directamente bajo acusación. Piénsese, sólo a título de ejemplo, en las reacciones provocadas por las dos últimas encíclicas pontificias, sobre el celibato sacerdotal y sobre el control de la natalidad; o en los repetidos «moniti» dirigidos al Papa por grupos de diversa índole para una transformación radical de la Curia romana o del Estado del Vaticano, o de su mismo comportamiento de Pontífice. Tampoco a nivel nacional, diocesano, parroquial, la situación es más tranquila. Los «Isolotti» se multiplican, en las formas más diversas. De las grandes organizaciones de un tiempo quedan, demasiado frecuentemente, sólo pocos supervivientes y grandes cuadros simbólicos. Y se hace cada vez más frecuente cierto tipo de proliferación comunitaria «espontánea»: se busca una experiencia eclesial *auténtica por ser ajena* a las estructuras oficiales jerarquizadas, si no en abierta oposición.

CRISIS DE AUTORIDAD

Dentro de este cuadro, es donde se sitúa, cada vez más amplia, la «crisis de autoridad» de la Iglesia, como crisis *por contestación*. Este es ciertamente uno de los componentes más desconcertantes del catolicismo postconciliar. Bastará pensar en aquella tenaz y progresiva «consolidación de la autoridad» que había modelado, más aún, definido, la Iglesia católica de la época tridentina. Hoy, es inútil negarlo, toda autoridad de la Iglesia y en la Iglesia está manifiestamente «en crisis». Son contestados los ámbitos, los modos, tal vez la misma legitimidad. Y las acusaciones son graves. ¿No son los pastores, en buena parte, los responsables de una Iglesia que sigue siendo insoportablemente pesada, incluso después del Concilio? ¿No dura todavía una verdadera falta de comunión entre los pastores y la «base» al perdurar las estructuras principescas propias de otras épocas? ¿No caen sobre los pastores varias formas de compromiso con órganos de poder político y económico que hacen del rostro oficial de la Iglesia una iglesia de ricos, impidiéndole estar realmente de la parte de los que contestan la injusticia y la riqueza del mundo por ser pobres y libres? De otra parte, cualquier toma de posición autoritaria o afirmación del «principio de autoridad», parece ensanchar la ruptura, aumentar el descrédito.

¿PSICOSIS COLECTIVA?

84 Si de la constatación del hecho pasamos a buscar sus *causas*, nos encontramos de frente a la misma complejidad e impenetrabilidad de fuerzas y presiones (psíquico-sociales) que hoy afectan a la Humanidad entera, incluyendo *también* las varias religiones e iglesias. El contraste

mayor que puede derivarse para la Iglesia católica puede depender del hecho de su previa y secular monoliticidad; y para los creyentes, del modo de interpretación tradicional de una obediencia no menos monolítica. Queda aún el dato real: hoy la difusión del sentido crítico está rompiendo tal concepción.

¿Psicosis de masa? ¿Trasposición, en el pueblo de Dios, del malestar que invade toda la sociedad de consumo, en el imprevisto (marcusiano y postmarcusiano) desenmascarar los indefinidos abusos de poder que hay en las diversas «elevaciones del pueblo», en todos los niveles del juego económico y político. En cada sector —familia, escuela, fábricas, partidos, gobierno— la autoridad se encuentra hoy sometida a una total crítica y contestación. Parece que el que «sube», incluso el mejor intencionado, se encuentra en seguida enrolado por el sistema; y que las fuerzas de saneamiento pueden venir solamente de abajo, del que tiene bien poco que perder. De hecho la profundidad y la amplitud de la contestación llevan el sello de la creciente toma de conciencia sobre la dignidad y los derechos absolutos de la persona. Pero todo esto no puede dejar de hacerse sentir, y presionar, también dentro de la comunidad eclesial, como exigencia de «democratización de las estructuras». Si la Iglesia es por definición *comunidad fraterna*, casa del Padre, espacio y signo de aquella plena libertad «para la cual Cristo nos ha liberado» (Ga 5,1), ¿cómo podría no brillar hoy con las mismas resonancias personalístico-comunitarias que caracterizan los deseos más profundos de la Humanidad? Fraternidad, comunión, libertad, amor, son términos que suenan simplemente falsos al hombre contemporáneo, si no expresan esa carga de plena coparticipación, codeterminación, corresponsabilidad que les da una expresión y un rostro concretos.

Estas causas psico-sociales se completan en una ulterior consideración específica respecto al *ejercicio* de la autoridad. El actual pluralismo, en progresiva y frenética «aceleración» (ADOLFS), multiplica desmesuradamente la complejidad de los problemas: también los de la Iglesia en el mundo. Ahora bien, ¿cómo puede la jerarquía hoy llevar adelante por sí sola la misión del magisterio y de la pastoral? Las deliberaciones no deben sentirse ya ante un neto sí o no, sino según las más imprevistas matizaciones de orden existencial, que sólo la aportación vivaz y corresponsable de la base puede aproximar. Sólo juntos, unidas las fuerzas, parece posible discernir los «signos de los tiempos», comprender, programar, vivir, darse. ¿Y no es precisamente esta incompreensión entre principios abstractos y realidad vivida, entre pastores y «base», la fuente insubsanable de conflictos y escisiones que afectan a la Iglesia? La realidad existencial se escapa a la Jerarquía. Hay errores de valoración y de cálculo: ciertamente de sensibilidad, propia solamente de quien de verdad vive dentro de la vida de cada día. A todos estos motivos, aunque sólo esbozados, hay que añadir (no como el último) ese malestar difuso, causa de creciente impaciencia y desgaste, de una Iglesia que se encuentra cada vez más disminuida y como al margen

de la vida real. Un mensaje que ya no tiene mordiente. Del que se puede prescindir perfectamente. Una organización demasiado burocratizada y triunfalista, para poder discernir el Evangelio. Demasiado pesada para poder quitársela de encima de un golpe. Y demasiado triste y preocupada de la propia supervivencia, para brillar como patria de la libertad y del gozo. Todo esto ayuda no poco a hacer más áspera la crisis de autoridad en la Iglesia.

«CONSERVADORES» Y «PROGRESISTAS»

Intentar un simple esbozo de valoración de los *hechos* (queremos decir de este intrincado número de fuerzas cada vez más enroscadas) se presenta bastante problemático: tanto más cuanto que de día en día se agrava la ruptura y la incompreensión en las mentalidad y en la praxis, entre dos tipologías eclesiales diversas (aunque con gradaciones intermedias). Estas no dividen propiamente el laicado del clero. Están más allá y dentro de las divisiones de categoría. Se fundan más bien en dos estructuras mentales diversas, debidas a diferentes educaciones y experiencias de vida. Pueden dividir a Helder Cámara de muchos hermanos suyos de episcopado. A Don Mazzi de su Cardenal. Lo que para unos es fidelidad al pasado, puede sonar para otros como traición al Evangelio, burguesía, carrerismo, mentira. Lo que para unos destruye o rompe, es para los otros principio de vida, primer bosquejo de una libertad bastante duramente reencontrada, veracidad, coherencia evangélica. Lo que para unos es poco conocimiento de la tradición, es para los otros la única posibilidad de ser fieles hoy. Lo que para unos es *horizontalismo*, es para los otros amor a Cristo. Sería pues aventurado acusar a los «progresistas» de menor testimonio de vida evangélica, o de amor desenfocado a la Iglesia. En cambio falta frecuentemente por ambas partes ese sentido de la radical *ambivalencia* de todo lo que no es Cristo: la cual solamente puede librar de las condenas masivas sea a la tradición, sea a la contestación. Todo hay que someterlo a discernimiento, porque todo es problemático. La paz como la revolución, lo viejo como lo nuevo. Si es infantilismo condenar todo el pasado, no lo es menos condenar todo el presente. Pero puede ser también demasiado apresurado descalificar en bloque las «*misas beat*» o la ocupación de una catedral, o la contestación abierta de eventuales connivencias de los pastores con grupos de poder, etc. Todo ha de ser confrontado incesantemente con el Evangelio, para discernir y potenciar las grandes líneas de sinceridad y de coherencia con la gracia de los orígenes.

Precisamente esta referencia «a los orígenes» nos ofrece la posibilidad de una primera orientación, en sí positiva, que introduce más directamente en la reflexión teológica. Y es que «en sí misma» y aun admitiendo sus posibles desviaciones, la gigantesca fuerza de contestación desencadenada hoy en la Iglesia aporta un mensaje de real sanidad

y juventud, si quiere ser y *en la medida en que* quiera ser un reclamo y vuelta a los valores originarios fundamentales: los de una comunidad de fe y de amor realmente inserta en la vida proletaria del mundo, para vivir la realidad de los pobres y proclamar benignamente el amor; cuyo medio de expresión no sean los capisayos, los títulos, el afán de una carrera, los palacios y los escudos feudales, ni tampoco la organización masiva; sino una lucha concreta por la justicia «dentro» de la injusticia del mundo, contra los órganos de injusticia constituidos. Y esto no sólo a nivel del testimonio personal, sino también y sobre todo «como rostro mismo» y signo de credibilidad de la Iglesia-institución. Si el camino ha sido ya reencontrado y abierto por el Concilio, ¿por qué ponerse a discutir el trazado? Lo que urge es recorrerlo con decisión, con la prisa de quien se siente con un retraso de siglos y con el coraje de las *renuncias* (no de repulimientos superfluos) que impone todo hacerse al Evangelio.

No se puede negar que una gran pasión por la Iglesia anima a la mayoría de las contestaciones actuales y no debe maravillarse el que ésta sorprenda con mayor agilidad e impaciencia a las fuerzas jóvenes, desprovistas de formación casuística. Puede maravillarse en cambio que no sean los mismos pastores los que claman con coraje evangélico, *concreto*, con una Iglesia verdaderamente comunitaria y realmente pobre, fermento de justicia y solidaridad por ser libre de todo compromiso, incluso interno, de prestigio, política, poder.

LA PROBLEMATICA TEOLOGICA

Pero es aquí donde el tema se ensancha en las consideraciones de fondo: las *teológicas*. ¿Es legítima en la Iglesia una contestación evangélica (prescindamos aquí de evidentes aberraciones posibles), que llegue a poner en crisis la autoridad de los pastores, con sus varias formas de resistencia, si ya no de «guerrilla»? ¿No significa disgregar directamente, de un modo absurdo, la unidad católica o *comunión*, es decir aquel valor absoluto que es el mismo constitutivo de la *Ecclesia*? ¿Y el Concilio no ha reafirmado solemnemente que «los Obispos por divina institución son sucesores en lugar de los Apóstoles como Pastores de la Iglesia (*Lumen Gentium*, 20; *ibid.* 37), y que a ellos, en la esfera de su competencia, es debida por parte de los fieles una «obediencia pronta»? (*Lumen Gentium*, 37). Precisamente ellos son los que «presiden a la grey en lugar de Dios... como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado, ministros del gobierno de la Iglesia» (*Lumen Gentium*, 20;

Pero el argumento no es así de sencillo: porque el mismo Concilio ha afirmado, como su reconquista bíblica fundamental, una teología unitaria de la Iglesia como pueblo de Dios, constituido en cada miembro suyo, con el bautismo, en toda «plenitud» de dignidad y de «corresponsabilidad activa» dentro de toda la vida de la Iglesia (*Lumen Gentium*, 9-12; 32-37; *Gaudium et Spes*, 43). Y ¿qué sentido tendrían

los *carismas* de este pueblo, concedidos sobre todo «para la renovación de la Iglesia y para su más amplia edificación» (*Lumen Gentium*, 12; *Apostolicam actuositatem*, 3), si no fueran *real* fuerza de conversión para toda la comunidad, incluso en su rostro y en sus estructuras, de donde quiera que vengan, incluso de los más jóvenes o de los últimos de los últimos?, ¿y cómo podrían ser dones de *juventud, renovación, purificación*, a nivel de las estructuras, sino estando en *abierta* contestación con lo que no es joven, nuevo y puro? ¿Y qué decir cuando su empuje urge realmente a los valores «evangélicos» fundamentales? ¿No es ésta la confrontación inmediata y decisiva que la Iglesia debe proponerse en cada época de la historia como su primer y absoluto deber? ¿Y qué decir si tal contestación evangélica viene a ponerse al seguro de toda arbitrariedad por una resonancia inmediata con las grandes líneas inspiradoras y con los mismos textos fundamentales del Vaticano II?

LA CONTESTACION «PROFETICA»

Para una primera aproximación teológica, antes que nada hay que establecer la *legitimidad del hecho* en sí mismo. En el *Antiguo Testamento* la «contestación profética» ocupa ciertamente un puesto de primer plano. Es la fuerza que sostiene al pueblo de Dios. Se encuentra situada como una continua lucha de purificación de la idolatría y del institucionalismo legalístico. En el *Nuevo Testamento*, incluso prescindiendo de la radical contestación de Cristo mismo contra el legalismo farisaico, encontramos desde los orígenes de la Iglesia un ejemplo de contestación eclesial «desde abajo» no menos clamoroso y global ciertamente que las diversas contestaciones actuales: y juzgado decisivo para la orientación sustancial del cristianismo. Se refiere a la oposición de Pablo al mismo Pedro, «que se había puesto de la parte equivocada»; «pero cuando Cefas (Pedro) vino a Antioquía, yo me opuse a él cara a cara, porque se había puesto de la parte equivocada. Efectivamente, antes que viniesen algunos del grupo de Santiago, él solía comer junto con los paganos, pero cuando ellos vinieron se sustraía de su compañía y se quedaba aparte por temor a los circuncisos. Y también los judíos se asociaron a su ficción, hasta el punto que incluso Bernabé se dejó atraer y disimulaba con ellos. Pero cuando yo vi que no procedían rectamente, respecto a la verdad del Evangelio, dije a Cefas frente a todos: si tú que eres judío vives a la manera de los paganos y no de los judíos, ¿cómo puedes obligar a los paganos a vivir a la manera de los judíos?» (Ga 2, 11-14).

No es difícil poner de relieve cómo la contestación de Pablo, si no se quiere azucarar arbitrariamente el texto: es de unos modales duros («cara a cara»)? es pública («delante de todos»); está legitimado por el único término de parangón absoluto que la hace obligatoria: «la verdad del Evangelio». A la cual también Pedro está llamado a confrontarse, aunque sea por el reclamo del último venido, Pablo. Más aún: el punto

específico de contestación es sumamente parecido al que anima la mayor parte de las contestaciones actuales en la Iglesia: la desvinculación de la existencia cristiana del «judaísmo», es decir, de un modo particular de ser cultural, para hacerla entrar en la *libertad evangélica*: así como hoy se quiere la liberación del cristianismo de toda forma de cultura y expresión medieval-renacentista, y de connivencia de cualquier instrumento de prestigio y de poder mundano. En definitiva: no mira a la persona o a las intenciones de Pedro, sino a su *comportamiento eclesial*.

No es éste ciertamente un ejemplo aislado de contestación «desde abajo» en la Iglesia. Se puede incluso decir que su larga historia se construye y rige sobre indefinidas «contestaciones proféticas» que el Espíritu ha suscitado en ellas incesantemente, también según formas y modos extremistas, condenados después como heréticos. Nos bastaba aquí constatar la legitimidad del hecho, para poder ahora profundizar en sus dimensiones doctrinales.

CONTESTACION Y CONCILIO

Si nos volvemos, para encontrar luz, a referencias particulares del Concilio, podemos quedar desilusionados. Una sola vez, y bastante genéricamente, el Vaticano II alude a una «contestación de parte de la verdad del Evangelio» como se manifiesta en los «santos», con poderoso atractivo. Varios pasajes apuntan más bien a una contestación de los cristianos «contra la sociedad», mediante diversas formas de «presión social», para una moralización del mundo de la economía y de la política (defensa de los valores de la persona y de la comunidad). ¿Y dentro de la Iglesia? ¿Por qué no sería posible e incluso un deber una *presión* moralizadora semejante? El Concilio no ha llegado a tanto. Se afirma solamente una legítima «libertad de opinión», pública y privada, que no monopolice sin embargo en favor propio la autoridad de la Iglesia (*Gaudium et Spes*, 43); como también se ha dicho que una real circulación y discusión de opiniones reconociendo toda legítima diversidad con la finalidad de establecer un diálogo cada vez más profundo, debe animar la vida interna de las varias comunidades (*Gaudium et Spes*, 43, 92; *Apostolicam actuositatem*, 10, 17). Pero no se ha dicho más. Y es realmente poco: porque la contestación en la Iglesia quiere ser bastante más que una simple circulación de ideas. Quiere ser acción, vida, praxis. Fuerza de un *concreto* deshacer lo que en la Iglesia ha perdurado como antivalor evangélico. Ahora bien, tal consideración, para la vida *interna* de la Iglesia, ha quedado extraña a la reflexión directa del Concilio; el cual en cambio ha subrayado con fuerza la unidad eclesial como **primero y supremo** valor «manteniendo siempre la mutua caridad y teniendo en cuenta en primer lugar el bien común» (*Gaudium et Spes*, 43; también, 92).

Pero, también aquí el juicio sobre el pensamiento del Concilio no es tan simple y unívoco; porque en realidad ha puesto en la Iglesia todas las premisas para una real, «teológica» (y por lo tanto validísima) contestación desde abajo, dentro de todos los sectores y las expresiones de la vida eclesial interna, incluso en el sentido que nos falta especificar. Y no en virtud de algún pasaje recogido acá y allá. Sino por la convergencia impresionante de la inspiración global y de los textos fundamentales que se refieren a un nuevo tipo de Iglesia, reencontrada en las categorías originarias de *comunidad carismática puesta en historicidad*. El tema no puede ser afrontado a fondo en estas páginas. Pero no se nos dispensa de trazar las líneas esenciales, para una orientación más precisa del lector. Téngase presente que los dos términos, carismático e histórico, han de ser tomados en síntesis unitaria.

UNA IGLESIA EN «HISTORICIDAD»

Comenzamos con el descubrimiento de la dimensión de *historicidad*. ¿Qué significa, directamente, en lo que nos respecta? Significa la toma de conciencia, por parte de la comunidad eclesial, de encontrarse viviendo no sólo *dentro* de la historia de la Humanidad, sino en continua maduración, evolución, perfeccionamiento con la vida misma del mundo. «La Iglesia sabe bien cuánto debe madurar continuamente en virtud de la experiencia de siglos en el modo de realizar sus relaciones con el mundo». El sello de Cristo puede resplandecer sobre su rostro solamente en una incesante purificación y renovación suya (*Gaudium et Spes*, 43). Es el Espíritu Santo, con la fuerza del Evangelio, el que hace rejuvenecer y renovarse continuamente a la Iglesia, conduciéndola a la perfecta unión con Cristo (*Lumen Gentium*, 4). Coherencia histórica y don del Espíritu se funden por tanto en la única vida y misión de la Iglesia. Ella debe caminar con la Humanidad entera, experimentar junto con el mundo la propia suerte terrena, ser el fermento y el alma de la sociedad humana. Y por esto, en un continuo renovarse a sí misma puede y debe discernir en los «signos de los tiempos» la llamada fundamental y el designio de Dios sobre la Humanidad (*Gaudium et Spes*, 1, 11, 40, 91).

Pero afirmar todo esto significa proclamar un nuevo (y antiguo) estilo de ser Iglesia: es decir, con el continuo renovarse y superarse a sí mismo, en continua búsqueda, en continua maduración; y por esto, si los términos no quieren sonar a vacío, en continua e incesante autocrítica, autocontestación, autosuperación. No más «ya hecha», no más monolítica, sino «en historicidad». Se puede entonces preguntar cómo sea posible todo esto, si no a base de admitir (necesariamente) esas fuerzas de juventud que parten «desde abajo», de modo no exclusivo pero ciertamente preponderante: desde el momento en que la finalidad de los pastores no es propiamente la de abrir nuevos caminos sino más bien la de «conservar fielmente el sagrado depósito». (Para

lo que frecuentemente son ayudados también por la edad). Pero es aquí donde el tema profundiza ulteriormente en la consideración del segundo descubrimiento conciliar: *la dimensión carismática* que anima a todo el pueblo de Dios en cada miembro suyo: fieles y pastores juntos. Cada uno con los propios dones de gracia, concedidos directamente por el único Espíritu «para la renovación y la más larga edificación de la Iglesia» (*Lumen Gentium*, 12).

COMUNIDAD CARISMÁTICA

Propiamente, es aquí donde se deshacen las categorías monolíticas de cierto tipo de Iglesia. Cada carisma tiene del Espíritu, «que distribuye a cada uno los propios dones, como a él le place» (*Lumen Gentium*, 12). Todos, pastores y base, se encuentran puestos en total y radical escucha de *El*: dondequiera que El se manifieste, de cualquier parte que llegue su misterioso inspirar. Es ante el Espíritu en acogida personal, adorante e irrepetible, donde cada uno es llamado a tomar el propio *riesgo* ante la Iglesia y ante la comunidad humana. Donde la única piedra de parangón es la verdad del Evangelio, incluso y precisamente «en la comunión con los hermanos en Cristo y especialmente con los propios pastores» (*Apostolicam actuositatem*, 3).

¿Cómo se precisa la *relación* pastores-base dentro de esta visión carismática de la Iglesia? «A los pastores —responde el Concilio— toca juzgar sobre la genuinidad y uso ordinario de los mismos carismas: pero no para extinguir el espíritu, sino para examinar todo y retener lo que es bueno» (*Apostolicam actuositatem*); o como expresa el texto base de la constitución *Lumen Gentium*: «el juicio sobre la genuinidad y uso ordinario de los carismas corresponde a los que presiden la Iglesia: cuya misión es sobre todo (*speciatim*) la de no extinguir el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno» (N. 12).

CARISMAS Y AUTORIDAD

No es difícil sintetizar la perspectiva de estos textos conciliares: Todos los miembros del Pueblo de Dios, fieles y pastores, se encuentran puestos en total y radical obediencia al Espíritu Santo. Cada uno es radicalmente siervo del Señor Jesús y de los dones de su Espíritu. Y cada uno debe poner el propio don ante todo al servicio de la comunidad, como don «de renovación y edificación» de la Iglesia. Los dones son complementarios. La mano necesita del ojo y viceversa. Los pastores necesitan de la base y la base de los pastores. Pero nadie puede negar la escucha del espíritu, dondequiera que él se manifieste. Y sus urgencias pueden estar por encima y más allá de las previsiones y programaciones jerárquicas. Y como tales no pueden dejar de desconcertar; si realmente el espíritu llueve imprevisiblemente sobre nuestros pe-

queños y cómodos esquemas y clama por la renovación. El carisma propio de los pastores (como tales), dentro de este cuadro, es el de encontrarse puestos oficialmente en humilde *servicio del Espíritu*: para poder discernir y fomentar los dones dondequiera y como quiera que se hallen: incluso aunque sea en el contexto de una ocupación clamorosa de una catedral; o en un vigoroso «cara a cara».

Nótese que todo esto no pone en discusión alguna el origen «divino» de la «autoridad» (o potestad) de los pastores; es decir, en cuanto recibido directamente de Cristo y no de la comunidad. Pero el tema no concluye con una «democratización» de la Iglesia, por un falso ceder a la moda del tiempo. Ni tampoco se trata solamente de que a los pastores corresponde el decir la última palabra, como últimos responsables de las orientaciones de la comunidad. Lo que se impone, por el contrario, es un modo nuevo (originario) de *ejercicio* (carismático) de la misma autoridad: y es que sólo en la «complementariedad» eclesial de los carismas, ellos pueden discernir los signos de los tiempos y los imperativos de Dios sobre la comunidad. Que toque a ellos la última palabra, no tiene nada que ver con no sé qué truco proveniente de los alto; sino que es la última palabra del discernimiento espiritual, que les lleva a su último y radical acto de servicio y obediencia rendida al Espíritu (y, en el Espíritu, a la «eclesia»); a este discernimiento les llama su carisma específico de pastores. ¿De otro modo, cómo podrían ser verdaderamente los *servidores* sino precisamente buscando juntos, viviendo dentro, acogiendo, como centros de comunión y de irradiación, todo el imprevisible y libre hacer del Espíritu? Poco camino se habrá recorrido mientras el servicio prestado por la jerarquía al pueblo de Dios no sea vivido en estas categorías *verticales* que señalan el sentido pleno y la profundidad. Nos llevaría demasiado lejos un análisis más profundo de los textos conciliares que reponen la potestad de los pastores *en la comunidad y para la comunidad*, bajo el *único* denominador del «servicio fraterno». Nos complace en cambio insistir sobre cómo, para el Concilio, tal servicio se encuentra enteramente orientado a formar a los fieles en la madurez espiritual: «a fin de que cada uno de ellos sea conducido en el Espíritu Santo a desarrollar la propia vocación específica según el Evangelio, en una caridad sincera y operante, y con aquella libertad para la cual Cristo nos ha liberado» (*Presbyterorum ordinis*, 6; también 9; *Lumen Gentium*, 18, 32, 37).

CARISMAS Y CONTESTACION

92 Análogamente, también de parte de la base la teología de los carismas impone una experiencia eclesial no menos matizada y compleja, puesto que la teología de los carismas no concluye necesariamente en una teología de la contestación en la Iglesia, y menos aún en una teología de la contestación contra aquellos que han sido constituidos

por Cristo como maestros, padres y pastores: hacia los cuales el Espíritu de unidad empuja irresistiblemente, en resonancias de colaboración y de *obediencia*. Pero también aquí no todo es tan simple. Todo cae bajo el denominador de la ambivalencia. Puesto que la absoluta obediencia impuesta por el carisma es la obediencia al Espíritu Santo en su Iglesia: es decir, en resonancia inmediata con los grandes contenidos evangélicos, y no necesariamente con el propio pastor, incluso en una auténtica tensión de realización «eclesial». Los pastores jamás pueden ser identificados con el Espíritu Santo, ni con la Iglesia; e incluso (como hemos visto) por el mismo desenvolvimiento de su misión de pastores, ellos necesitan de los carismas de la base, no como garantía de autoridad, sino como necesidad de discernimiento.

También aquí (como siempre) la letra mata y sólo el Espíritu da vida. La obediencia de la base no es tanto más perfecta cuanto más ciega (o *pasiva*), sino cuanto más exprese la realización del propio carisma que lleva a dar la vida por Cristo y por los hermanos en resonancia eclesial, con el pleno riesgo que sólo cada uno puede y debe asumir. Obediencia de hijos adultos, no de niños. Y por eso mismo garantizada por el conjunto adulto de todas las demás virtudes de la madurez: como la libertad, la iniciativa, la coherencia evangélica, el coraje, la pasión por la Iglesia y por los hombres, la responsabilidad «del Evangelio». Pero todo esto sirve para mostrar plenamente la absoluta riqueza y libertad del tema de los carismas; y cómo éste incluye tanto la no contestación como la contestación, puesto que se encuentra más allá y por encima de los términos antinómicos autoridad-obediencia (mostrando su insuficiencia). Lo que urge, directa o incesantemente, es la fidelidad al Espíritu, de dondequiera que venga a dondequiera que lleve: más allá y por encima de las recriminaciones. O del fastidio o consuelo que puedan llevar «al que preside». Supuesta la autenticidad del carisma, lo que únicamente cuenta es la plenitud de los contenidos evangélicos, el fermento de realización, que supone: los cuales no pueden dejar de estallar comunitariamente «para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia»: es decir, como cumplimiento vertical y horizontal de los «espacios de la caridad». Pero nótese cómo precisamente por tal absoluta libertad del Espíritu, situada «más allá» de toda contraposición binómica, «el tema de los carismas concluye —accidentalmente sólo— en una acción de tipo contestatario» (es decir, en la medida que encuentran resistencias a su libre darse); mientras todo lo que él es y da se pone directamente y formalmente en clave de positiva *constructividad* del Cuerpo de Cristo. Ya este elemento caracterizador del carisma, permite un primer criterio de discernimiento (objetivo, y de suyo también subjetivo), de una modalidad esencial al carisma mismo, que lo autoguarantiza como auténtico: y es que «él se pone —incluso psicológicamente— fuera y más allá de una experiencia y de reivindicaciones contestatarias, como simple y total constructividad evangélica» por cuanto conscientemente tenaz, apasionada, fáctica: jus-

tamente tal como se encuentra en la naturaleza misma del carisma, ya se trate de dones extraordinaria o de dones «más simples y comunes».

FUERZA DEL CARISMA

«Del hecho de haber recibido estos carismas, incluso los más simples, surge para cada creyente el derecho y el deber de traducirlos a la acción (*eadem exercendi*) para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia, tanto en la Iglesia como en el mundo, con la libertad del Espíritu Santo, el cual sopla donde quiere» (*Apostolicam actuositatem*, 3). Querriamos insistir aquí sobre esta «fuerza», y también «urgencia» de traducción concreta, fáctica, que caracteriza al carisma: incluso cuando puede significar, en un contexto dado, una no menos válida «contestación» a cualquier nivel de la vida de la Iglesia. Tal urgencia hay que ponerla en la naturaleza misma del carisma. A diferencia de la consagración sacramental cristiana (bautismo, crisma, eucaristía), por la cual cada miembro del pueblo de Dios queda constituido y habilitado, por decirlo así, «globalmente» en plenitud de dignidad y de responsabilidad dentro de toda la vida de la Iglesia, el don carismático, «distribuido a cada uno como place al Espíritu», se pone directamente y formalmente como urgencia de «vida»; hay que vivirla «de modo irreplicable para el bien de los hombres y la edificación de la Iglesia; con significado de «intercomplementariedad» respecto a la vida de la comunidad entera. Justamente este conjunto de notas existenciales hace del carisma, en todo lo que él es y da, una realidad viva, de «praxis» concreta, propia: y, en la medida de la resistencia que puede encontrar, también una realidad revolucionaria, contestataria ante toda fuerza opaca al Evangelio (donde sería un error confundir revolución con odio, o violencia).

Sin embargo queda abierta la cuestión de la «autenticidad» del carisma. ¿De qué modo se garantiza este como don del Espíritu? ¿No querían ser carismáticos también varios movimientos contestatarios nacidos dentro de la comunidad eclesial y después puestos «en contra» y «fuera», degenerando en la herejía? (Recuérdese, por ejemplo, los fraticelli, Lutero, los jansenistas, los modernistas). ¿O quizá se trataba de reales carismas iniciales, degenerados luego en la pasión y en la rebelión? ¿O basta que el impulso evangélico-contestatorio quede dentro de la comunidad para garantizarse como carismático? ¿Y si los pastores condenan un presunto carisma?

Al menos una primera respuesta parece evidente: el carisma no nace por la aprobación de los pastores: la cual solamente puede «seguir» al libre darse del Espíritu, «reconociéndolo»; pero ciertamente no constituyéndolo en su autenticidad, o haciéndolo válido. Por otra parte, el Nuevo Testamento no insiste sobre el solo discernimiento de los pastores, sino también sobre el de la comunidad: la cual se encuentra llamada incesantemente y habilitada para discernir si los pastores son «verdaderos» o «falsos». Los criterios del discernimiento deben por tanto

ser también *internos* al mismo carisma: como una transparencia de la propia inequívocabilidad.

LOS «SIGNOS» DEL ESPÍRITU

Sobre este punto, el Concilio ha dado solamente algunas aproximaciones: los carismas, sean grandes o pequeños, «hacen adaptables y prontas para asumirse varias obras y oficios, útiles para la renovación y la mayor expansión de la Iglesia»; se dan «para el provecho común» y «para la edificación de todo el cuerpo en la caridad». Volviendo a la teología paulina, sería difícil especificar ulteriormente: es carisma toda una vida humana que se desarrolle «vívida en Cristo», pasando del *egoísmo* (vida en la «carne») al *amor* teologal, o *agape* (vida en el *Espíritu*). Tal existencia, orientada ya enteramente por los contenidos evangélicos y conducida por el Espíritu, no puede dejar de difundirse comunitariamente por eso que ella es concretamente, según un propio «don de gracia». En otras palabras: el carisma se garantiza como *contenido* por la transparencia de los valores evangélicos y como *modalidad* por su constructividad (o edificación) comunitaria en la caridad (*Efesios 4, 16*). También el Concilio insiste sobre la *plena libertad*, que caracteriza al carisma, vivida «al mismo tiempo» (*simul*) «en comunión con los hermanos en Cristo, sobre todo con los propios pastores».

Ayudará precisar brevemente estas garantías de forma y de contenidos propios del carisma. La primera señal que caracteriza el estilo del carisma, haciéndole transparencia del espíritu, es su «*constructividad en la caridad*».

CONSTRUCTIVIDAD EN LA CARIDAD

Hemos visto ya cómo la «constructividad» pone directamente el carisma y a quien lo posee más allá de una psicología de contestación pretendida. No es carisma de oposición, ni de acritud, ni de reivindicación, sino de caridad. Esta misma constructividad lo pone también más allá de los simples esteticismos o palabrerías. Antes todavía que palabra, e incluso aunque sea palabra, el carisma es «vida», fermento, acción, testimonio. Pero juntamente el sello que sirve de contraseña a ésta su carga operativa es el mismo sello cristiano absoluto: la *caridad*. Está en el amor por Cristo, don «desinteresado» de sí mismo, y por eso libre de los propios resentimientos y abierto a la indefinida capacidad de integrarse mejor comunitariamente con una gravitación irresistible de resonancia eclesial. Aquel Espíritu que ha llevado a Cristo a través de la *exinanitio* de la Encarnación hasta la Cruz, para construir «así» la comunidad de los hijos, no puede dejar de darse siempre y solamente en el mismo contexto de «caridad oblativa». Y ciertamente no puede ser garantizado como don del Espíritu cuanto lleva

la contraseña de la disputa, de la acritud, de la impaciencia para con los otros; o de la desobediencia al mandato explícito de los pastores, siempre que éstos intervengan (por varios motivos posibles) *en la esfera específica de su competencia*. (Quedará siempre abierta, en puntos de grave alcance, la posibilidad de presentar entonces la propia dimisión, sin excluir que se sacuda bien el calzado antes de pasar a otra ciudad).

Más aún: será la misma caridad la que hará inclinar incesantemente hacia los valores de diálogo y no de ruptura; de comprensión y no de intransigencia; de paciencia y realismo histórico y no de improvisos caprichos y arrebatos; de prudencia (del Espíritu) y no de publicidad, demasiado desequilibrada e inconexa para garantizar la autenticidad. Mas, presupuesto tal contexto fundamental (de *exinanitio Christi*) se deberá también afirmar que la «constructividad en la caridad» es siempre «juntamente fuerza y potencia de Dios»; y por eso también (en determinadas circunstancias) *real* fuerza de choque, resistencia cara a cara, toma de postura firme y precisa, denuncia abierta de no veracidad: así como fue caridad infinita también la expulsión de los vendedores del templo (con cuerdas bastante fuertes) o la estigmatización de la doblez farisaica. El respeto de las personas y de las intenciones no siempre coincide con el deber de salvar su presentación. Y quizás uno de los signos más válidos en el obrar actual de Dios en la Iglesia es esta veracidad más plena, que comienza a hacer prevalecer el Evangelio, con sus imperativos, sobre un demasiado fácil agrandar a los hombres. En realidad, lo que edifica la Iglesia son los valores evangélicos, y solamente ellos; incluso cuando sea necesaria una toma de posición abierta (y aun ajena de espíritu polémico) con cuanto contradice a los mismos valores. Ni hay que sobrevalorar las intemperancias no pretendidas, o la insuficiencia de sentido del humor, que de hecho puede acompañar varias contestaciones juveniles o «proletarias», o en situaciones de prolongada tensión.

Queda por añadir, para completar, que Dios puede rejuvenecer y purificar su Iglesia también por medio de signos y acciones cargadas de fuerza carismática, aunque situadas *fuera* de una inmediata «constructividad en la caridad», más aún, fuera de la misma Iglesia. El puede volver a elegir «a su ungido, Ciro, para abrir puertas que no quieren abrirse», tanto en el mundo como en la Iglesia; por la fuerza de aquel Espíritu que «presente a la evolución de la Humanidad, con admirable providencia dirige el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra» (*Gaudium et Spes*, 26). No resulta menos grave, para los pastores y para toda la comunidad, la obligación de acoger los signos y las acciones, de dondequiera que llegue su llamada, incluso si aparece en la más desconcertante de las modalidades.

Pero esto no viene ya tanto a demostrar la autenticidad del carisma *dentro* de la comunidad eclesial cuanto la soberanía del Espíritu. El puede comunicarse también en varias contestaciones que ahora están «fuera» y «en contra».

No se insistirá nunca suficientemente en que sólo dentro de la criteriología indicada (de «constructividad en el amor») el carisma se garantiza como auténtico, también en cuanto a sus *contenidos* evangélicos. Los cuales no se convalidan por el solo hecho de ser confrontados con el Evangelio; siendo verdad que cada hereje se ha dirigido siempre directamente al Evangelio para encontrar el sentido preciso de las propias reivindicaciones. Pero presupuesta tal criteriología de *vida* eclesial, no es menos verdadera la posibilidad y la validez para cualquier miembro del pueblo de Dios, de un confrontamiento inmediato entre los grandes imperativos evangélicos y las directrices precisas dadas por el Concilio Vaticano II: admitido, como dato de fe, que en el Concilio el Espíritu Santo haya querido proclamar las orientaciones fundamentales de la Iglesia en la situación presente. Por esto no es tan problemático un reconocimiento de validez en cuanto a los mismos contenidos.

Como principio general se puede afirmar: todo lo que libera positivamente la vida y las estructuras de la Iglesia para los valores fundamentales evangélicos de *comunión, pobreza y humildad* (y por esto mismo todo cuanto la libera de todo contravalor evangélico de opulencia, riqueza, triunfalismo, aparato, prestigio, compromisos económicos e ingerencias temporalistas, etc.) a *todos* los niveles de la comunidad eclesial: todo esto viene del Espíritu.

Hemos dicho expresamente: también a nivel de *estructuras*. El Concilio ha insistido en que la Iglesia «misterio» y la Iglesia «institución» no han de ser consideradas como dos cosas diversas, sino que constituyen una única realidad compleja, resultante del doble elemento humano y divino (*Lumen gentium*, 8). ¿Y no es precisamente su estructura visible (no sólo en los particulares, sino principalmente a nivel de lo que ella es en cuanto «comunidad» y «comunión») ese elemento «sacramental», es decir, ese *signo* de transparencia eficaz, lo que inmediatamente y formalmente revela al mundo el Evangelio? ¿Y por qué ha de maravillarse que en el clima de hoy, que siempre liga a los hombres entre ellos en resonancia social-comunitaria, se advierta cada vez más estridente y escandaloso el rostro social de una Iglesia, institución pesada y rica, incapaz de ser comprendida y creída como evangélica?

Aquí no nos importa tanto especificar detalladamente las instancias evangélicas proclamadas por el Concilio y hechas propias por la mayor parte de las contestaciones actuales. Nos parece más útil, para nuestra finalidad, iluminar algunas cadencias de discernimiento que liberen (también aquí) de las demasiado fáciles infatuaciones idolátricas, para lo que no es Cristo *Señor*. Volvamos pues a las tres reivindicaciones fundamentales de una Iglesia comunidad *fraterna, pobre, libre* de todo compromiso temporalístico (para poder ser «sacramento del mundo» dentro de la vida de los hombres).

COMUNIDAD

Si se da la «constructividad en el amor», es ciertamente don de juventud y de renovación cuando está haciendo madurar a la Iglesia como *comunidad fraterna*, y es *por eso* fuerza liberadora de toda forma de autoritarismo, acortando las distancias psicológicas y sociales entre pastores y bases en una real «colaboración y corresponsabilidad dentro de toda la vida y la acción de la Iglesia». Otro tanto hay que decir de cuanto libera la comunidad para los valores de pluralismo y complementariedad ante el Evangelio y los hombres: es decir, haciendo sobrepasar la contraposición antinómica (pastores-base) en la contraposición evangélica, para poner a la comunidad entera como «sacramento del mundo» (fermento, vida, esperanza) dentro de la vida de los hombres. Y viceversa: no viene del Espíritu cuanto daña o disminuye la comunión de responsabilidad libre y cuanto empuja a la uniformidad y a la nivelación, sea por exceso de clericalismo-clerical (autoritarismo) como por exceso de clericalismo-laical, extraño y sin embargo continuamente resurgiente (pura democratización de la Iglesia).

POBREZA

Si hay «constructividad en el amor», es ciertamente signo de juventud y de renovación cuando está haciendo madurar a la Iglesia en los particulares y en su rostro social, como *pobre y de los pobres*, llevándola de nuevo a maldecir el reino del dinero con todos sus compromisos; es decir, cuanto lleva «de parte de los pobres» para una realidad de vida proletaria vivida, incluso en sus cuadros oficiales. Es, pues, don del Espíritu cuanto lleva a liberarse de todo aparato pesado, triunfalista, opulencia, pompa, solemnidad propia de otras épocas; como también de todo escombros doctrinal en el esfuerzo de «esencialidad evangélica».

Y viceversa: no viene del Espíritu cuanto rompe la Iglesia-institución en sus nuevos valores teándrico-sacramentales (humano-divinos) para empujarla a reivindicaciones de una simple «pobreza social» mixtificada; o cuanto tiende a hacer de la gran «casa de Dios» una clase social determinada.

LIBERTAD

Si hay «constructividad en el amor», es ciertamente signo de juventud y de renovación cuando está haciendo madurar a la Iglesia en su mismo rostro social, como *libre de todo compromiso temporal* con los instrumentos de poder, tanto económicos como políticos. «La misión propia que Cristo ha confiado a su Iglesia no es orden político, económico y social. El fin que le ha prefijado es de orden religioso» (*Gaudium et Spes*, 42). «La fuerza que la Iglesia puede introducir en la sociedad humana contemporánea consiste en la fe y en la caridad lle-

vadas a la eficacia en la vida, y no en el ejercitar con medios puramente humanos cualquier dominio exterior» (ibí.) Y precisamente porque «no está ligada a ninguna forma de cultura humana, o sistema político, económico o social, por ésta su universalidad puede construir un ligamento estrechísimo entre las diversas comunidades humanas y naciones» (ibí.) Ella no debe reivindicar para sí «otra esfera de competencia, sino la de servir a los hombres con amor y fidelidad, con la ayuda de Dios» (*Ad gentes*, 12). Potente sopro del Espíritu es cuanto contribuye a liberar la Iglesia de la *confianza* en los medios humanos; porque «aunque para cumplir su misión tiene necesidad de medios humanos, no está constituida para buscar la gloria, sino para difundir con su mismo ejemplo la humildad y la abnegación de sí» (*Lumen gentium*, 8).

Y viceversa: No viene del Espíritu cuanto lleva a confiar en estos mismos valores de destemporalización, de otro modo que «en el Señor»; ilusionándose con que así la Iglesia podrá reconquistar quién sabe qué cosa, en vez de simplemente testimoniar un sencillo amor oblativo en la opacidad del mundo hasta la muerte de cruz.

UNA IGLESIA «NUEVA»

Las conclusiones nos complace dejarlas al lector. Nos disgustaría solamente que las sacase demasiado precisas y seguras. A nosotros nos parece que el estudio llega ciertamente a concluir esto: que todo lo que no es Dios queda extremadamente problemático, y nunca es posible apoyarlo o estigmatizarlo en bloque. Todo es polivalente, con muchas caras, si no contradictorio; y por eso hay que discernir, discutir, confrontar incesantemente con los valores del Evangelio y con las orientaciones y la *experiencia* concreta de la Iglesia. Y todo hay que llevarlo adelante en consonancia histórica; por eso todavía y siempre hay que re-integrar, re-equilibrar, re-correr continuamente. Pero el estudio llega a concluir también un segundo dato fundamental: que por encima de todo problematismo se impone a cada creyente la fidelidad y el riesgo del *propio* don de gracia, con ese coraje que proviene del acogerlo simplemente como don *de Dios*; puesto que, para quien lo acoge, no se trata de cualquier cosa, sino de «dar la vida por los propios hermanos» (*I Juan*, 3,16). Quizás también una tercera conclusión, al menos provisional, se puede esbozar. En la actual situación, incluso en medio de tantos desequilibrios y mezclas, fuerzas maravillosas de bien se están desencadenando en la Iglesia. Valores de comunión fraterna y de pobreza, de cristianismo vivido realmente dentro de la vida humana, de parte de los pobres, como testimonio *en sí mismo* absoluto, por ser cumplimiento del amor de Cristo. Quizás una nueva Iglesia (bastante antigua) está naciendo, simplificada, libre de complejos, extravertida, feliz. Lo que el alma es para el cuerpo, volverán a ser en el mundo los cristianos.

EL «ISOLOTTO»
Y LA IGLESIA
DE LOS POBRES

Gregorio Ruiz

EL silencio en que ha envuelto la Prensa los últimos meses el problema del «Isolotto» no indica que éste haya perdido actualidad. Ellos siguen empeñados en continuas iniciativas sociales y celebrando la Eucaristía cada domingo en la plaza, con una asistencia de más de medio millar a pesar de la lluvia y el frío.

Por otra parte, los sucesos del Isolotto reflejan una problemática existente también entre nosotros, que recomienda una breve exposición histórica, y constituyen un caso límite, que facilita las consiguientes reflexiones.

I.—HISTORIA

LA COMUNIDAD

Cuando el año 1954 llegaba como párroco Enzo Mazzi, el Isolotto, que hoy es un barrio de unos 8.000 habitantes con bloques de viviendas baratas de tres y cuatro pisos, era un terreno del extrarradio de Florencia, malamente habitado por inmigrantes de toda Italia en busca de trabajo, al que las inundaciones del Arno convertían en un islote («isolotto»).

Don Mazzi se instalaba con su coadjutor en el sótano de la casa parroquial, dejando los dos pisos de ésta para familias sin casa, suprimía toda clase de estipendios y orientaba decididamente la comunidad hacia un estudio vital del Evangelio y un mayor compromiso social. A base de reuniones de estudio de la Escritura se fue for-

mando un grupo fuerte de jóvenes que se encargaba de transmitir a los niños una fe encarnada en el Evangelio y en la realidad social (1) y de animar las discusiones sobre Evangelio, encíclicas sociales y problemas como el de la paz o el hambre en el mundo, que tenía cada 15 días la comunidad.

Esta había tomado conciencia de sí misma, cuando en el año 60 fueron licenciados numerosos obreros de la parroquia y don Mazzi les ofreció la Iglesia para asambleas deliberativas y centro de operaciones. Consiguieron de este modo superar las burocracias divergentes de los diversos partidos y descubrir al mismo tiempo la eficacia de una comunidad. Así se organizaban ejemplarmente poco más tarde en la ayuda prestada durante las inundaciones de la ciudad, enviaban dinero y personas de la comunidad para ayudar a los damnificados por el terremoto de Sicilia, tomaban iniciativa de acoger en la parroquia un numeroso grupo de niños y adultos paralíticos...

EL CARDENAL

El arzobispo de Florencia, card. Florit, no veía con buenos ojos muchas de las innovaciones. El había sido nombrado obispo coadjutor de Florencia el año en que perdía la Democracia Cristiana su mayoría absoluta, para contrarrestar la acción demasiado social del anciano card. Dalla Costa. A la muerte de éste tardó varios meses en llegar de Roma su nombramiento, debido a las presiones ejercidas en Roma por diferentes grupos de la Iglesia florentina. El las conocía y esto contribuyó a aumentar su recelo. Este se había manifestado años anteriores en la destitución sistemática de varios sacerdotes de vanguardia y en la resistencia, durante los tres últimos años, a formar el Consejo Presbiteral y el Pastoral de los laicos. A los sacerdotes del Iso lotto le había avisado, en diversas ocasiones, siempre evitando el contacto directo, que ni los laicos podían hablar en la iglesia, ni se debían hacer innovaciones en la liturgia antes de ser promulgadas oficialmente, ni tampoco era la iglesia el sitio de comentar encíclicas sociales sino sólo doctrinales.

EL CONFLICTO

La tensión existente estalló el 22 de setiembre del 68 con una carta de la comunidad a los cristianos de Parma, reunidos en la catedral para discutir el proyecto de construcción de una iglesia con fondos de la Caja de Ahorros. Habían sido expulsados a golpes por la Policía y recibido a los pocos días una reprensión de su Obispo y del Papa. La carta de solidaridad, firmada por 150 personas y sus sacerdotes, les decía:

Concordamos plenamente con los objetivos de vuestra acción. Sobre todo exigís, según un manifiesto vuestro, «una elección discriminante entre los que están de la parte del Evangelio de los pobres y los que sirven a dos señores, Dios y el dinero». Estamos convencidos de que se trata de una exigencia verdaderamente evangélica [...]

102 (1) El fruto e instrumento de estas catequesis fue el original catecismo «*Incontro a Cristo*», que sería condenado más tarde por la Curia Arzobispal. Ha sido ya traducido al castellano, catalán, francés, gallego y vascuence.

[...] Vivimos en una Iglesia que no tiene como fundamento los pobres, los oprimidos, los rechazados, los hambrientos y sedientos de justicia.

Nuestra conciencia de cristianos nos impide estar de acuerdo con el Papa cuando os acusa de falta de amor por la Iglesia, cuando os tacha de estar empobrecidos y vacíos de amor apostólico hasta el punto de resultar molestos y nocivos a la Iglesia de Dios, cuando os define, sin más, enemigos. La acusación del Papa la merecen más bien los que llamaron a la Policía para expulsaros fuera de vuestra casa.

No estamos de acuerdo con vuestro Obispo cuando afirma que vuestro método no es evangélico y lesiona la dignidad y el respeto que se deben a la persona humana. Como si fuese evangélico y respetuoso el método de construir iglesias con el dinero proveniente de la usura legalizada de los Bancos.

No estamos de acuerdo con vuestro Obispo, que dice: «la ocupación de la catedral, donde la Iglesia anuncia la Palabra divina, reúne el pueblo de Dios y celebra la Eucaristía (que une los hermanos en un profundo vínculo de unidad y caridad en el Cuerpo Místico de Cristo) demuestra incompreensión de las líneas fundamentales de la fidelidad a Cristo y a la Iglesia» [...].

Se trata de ver si esa que se proclama «la Iglesia» tiene verdaderamente amor por la Iglesia, si esta es de verdad la familia en la cual se reparte entre todos el mismo pan...

¿Cómo habla vuestro Obispo de una Iglesia que anuncia la Palabra divina? Para nosotros, católicos, el anuncio es una realización eficaz, no una mera palabra [...]

¿Cómo habla de una Iglesia que reúne el Pueblo de Dios? Que observe cuántos de entre los reunidos en su catedral y en las catedrales del mundo entero son los que llevan en sus miembros los estigmas de la opresión padecida a causa de la justicia. Y los confronte después con aquellos que se niegan a entrar en las catedrales e iglesias porque las ven como instrumentos de su opresión.

Si hace este examen objetiva y desinteresadamente estará muy contento de que, finalmente, gracias a vosotros, se haya realizado en vuestra catedral una pequeña abertura hacia la reunión efectiva del Pueblo de Dios».

La carta ofreció al Cardenal la ocasión propicia para separar de una vez a don Mazzi de su comunidad y acabar así con aquella experiencia moleestamente independiente. Al defender al Papa atacado podía sentirse más o menos inconscientemente respaldado por él. Después de llamarle la atención sobre la incoherencia de atacar unas estructuras, de cuyas ventajas él mismo seguía gozando, le ponía ante la alternativa: «o estás dispuesto a retractar públicamente una actitud tan ofensiva a la autoridad suprema de la Iglesia o dimites del oficio de párroco».

Don Mazzi solía tratar, en los últimos años, con sus parroquianos todas las decisiones de importancia. Con mayor razón ésta. La disyuntiva concernía a toda la comunidad. Ciento cincuenta de sus miembros habían firmado, con él, aquella carta. En ella se resumía, además, la línea adoptada ya hacía tiempo por la misma comunidad.

En la asamblea general, convocada para el día en que expiraba el plazo fijado por el Cardenal, participaron más de 700 personas. Los que hablaban lo hacían en nombre de varias familias, o de un bloque de viviendas o de una sección de trabajo de la fábrica... En el documento conclusivo se admitía que los sacerdotes habían desobedecido, si bien en cosas externas de poca importancia. Se empeñaban en seguir profundizando la experiencia, pues no podían aceptar hipócritamente el verla condenada en la persona de su párroco, ni verle destituido sin previa consulta de la co-

munidad. Invitaban al Cardenal, una vez más, a visitarles y a dialogar sincera y serenamente para corregir lo que hubiera de errado.

Por su parte 108 sacerdotes, de los más significados entre los 400 de la diócesis, le pedían «que no tomase ninguna determinación respecto al caso sin constituir antes de una vez y convocar inmediatamente el Consejo Presbiteral.

DOS CONCEPCIONES DE LA IGLESIA

El Cardenal no tuvo en cuenta tampoco esta sugerencia. En vez de esto leía la semana siguiente ante algunos sacerdotes, convocados urgentemente, una notificación, en que se decía entre otras cosas:

«[...] los sacerdotes reúnen la familia de Dios como fraternidad en nombre del obispo [...] Hacer depender de la decisión de la comunidad la aceptación de una medida episcopal, que concierne al párroco, no corresponde a la interpretación católica del concepto de Iglesia [...] La petición de un encuentro del pueblo con el obispo, en el caso y modo propuestos, es contraria al buen orden de la comunidad eclesial, desvanece el verdadero diálogo y desconoce en la práctica el sentido del oficio episcopal.

[...] me dirijo una vez con confianza a éste mi sacerdote con el fin de que considere de nuevo su actitud presente y tome una decisión que responda a las exigencias de los principios arriba indicados [...].»

La comunidad respondía seis días después:

[nunca hemos querido hacer depender de nuestra asamblea la aceptación de la medida episcopal sino mostrarle nuestros puntos de vista e invitarle a venir entre nosotros para que pueda conocer de cerca nuestras necesidades y exigencias].

«Queríamos tener al obispo cercano y unido y lo sentimos al contrario lejano y separado, desplegando su actuación a través de un subalterno (el párroco) el cual deberá servirse de otro subalterno (el vicepárroco).

No podemos aceptar que se solucionen las cosas, manteniendo a los laicos en la condición de inferiores no considerados, capaces sólo de aguantar o, todo lo más, de hacerse representar ante la jerarquía en la persona del párroco o de algunos delegados [...]; no le exigimos una aprobación condicionada sino una mera acogida [...]; estamos convencidos de que no existen motivos para una alternativa tan drástica».

Después de una infructuosa visita de don Mazzi y varios miembros de la comunidad al Palacio arzobispal, le llegaba a aquél el decreto de destitución (2).

A los pocos días se determinaba en una asamblea no celebrar la Eucaristía hasta que la paz con el Obispo fuera restablecida («reconcíliate primero con tu hermano; después presenta la ofrenda»). Algunos domingos se produjeron situaciones violentas:

(2) Le escribía a don Mazzi el P. Dortel-Claudot, de la Gregoriana: «Mi especialidad es la historia del Derecho Canónico... Tengo gran respeto por la Jerarquía eclesiástica, pero el decreto de destitución firmado por su Arzobispo, jurídicamente válido, tiene un olor medieval que no me gusta. Un canonista, conociendo bien el Medioevo, reconoce en seguida aquel olor. No soy contrario a los santos cánones de la Iglesia (entre ellos me muevo todo el día) pero sí a su uso en un momento como el nuestro, después del Concilio Vaticano II.»

mientras el pueblo celebraba su asamblea de plegarias y lectura de la Escritura, el sacerdote de la Curia comenzaba la misa con un grito en torno al altar.

El 23 de enero del 69, ante el *ultimátum* de la Curia, entregaba don Mazzi al enviado de ésta las llaves de la iglesia.

ACONTECIMIENTOS POSTERIORES

En los primeros meses del 69 la comunidad fue el blanco de una intensa actividad judicial promovida por la Curia y algunos grupos católicos de la ciudad, especialmente el «Movimiento Anticomunista Católico».

Cinco presbíteros, que habían animado a la comunidad a no participar en la Eucaristía, eran acusados de «instigación pública a impedir la celebración de la misa». Los 11 laicos que al día siguiente habían intentado disuadir al sacerdote de celebrar mientras el pueblo siguiera reunido en oración y lectura de la Escritura, eran acusados de «impedir físicamente la celebración de una función religiosa». A los cinco días el Procurador recibía una declaración, firmada por 800 personas de la comunidad, en que se autoacusaban como corresponsables del mismo delito.

Posteriormente otros seis laicos eran acusados de haber promovido dos manifestaciones con pancartas ofensivas a la religión del Estado, y los tres sacerdotes de «vilipendio a las fuerzas armadas» por haber permitido publicar en el noticiero de la comunidad una carta en que se deploraban violencias de la Policía.

Hasta ahora la única acusación vista en juicio ha sido la de los promotores de las manifestaciones. El 21 de mayo del 69 les absolvía el Pretor, dado que las pancartas exhibidas ofendían al Obispo «como autoridad jerárquica, no como ministro del culto».

Tres días después de la absolución del Tribunal, se presentaban oficialmente en el Isolotto los dos sacerdotes y el diácono, traídos de fuera de la diócesis por el Cardenal. El nuevo párroco declaraba públicamente: «En la experiencia comunitaria del Isolotto no existe nada de cristiano y religioso; por eso les recibiremos como individuos aislados, pero para nosotros no existen como comunidad».

Hasta entonces la comunidad se había contentado los domingos con reuniones en la escalinata de la iglesia cerrada. En ellas, siguiendo la línea de siempre, a la lectura de la Biblia seguían reflexiones y aplicaciones, hechas por quien lo deseaba, a los problemas de actualidad, políticos y religiosos. La grave afirmación del nuevo párroco decidió a la comunidad a reanudar la celebración de la Eucaristía después de siete meses, con aquellos sacerdotes que la reconociesen como parte del pueblo de Dios y verdadera comunidad cristiana.

El Cardenal trató de evitarlo dirigiéndose primero a las autoridades civiles, que no pudieron impedirlo (el art. 17 de la Constitución de la República reconoce a los ciudadanos el derecho de reunirse pacíficamente y sin armas) y recurriendo después a la pena de suspensión *a divinis* contra cualquier sacerdote celebrante. Únicamente al primer sacerdote que celebró le fue comunicada la suspensión. Desde entonces más de treinta sacerdotes de diversas diócesis, de dentro y fuera de Italia, han venido celebrando cada domingo la Eucaristía en la plaza, sin que se les haya notificado ninguna sanción.

El sábado, 30 de agosto (3), a dos días del comienzo de la Conferencia Episcopal Italiana, en que sin duda se esperaba tratar el tema del Isolotto, el Cardenal decidió celebrar la Eucaristía en el Isolotto. A las 9 de la noche del sábado les avisaba de su proyecto. En vano una delegación de la comunidad le comunicó en la mañana del domingo, después de haber estado esperando inútilmente toda la noche a la puerta de la «villa» donde se alojaba, la necesidad que sentía la comunidad de aclarar antes de tal celebración los motivos de discordia existentes (suspensión de los sacerdotes, acusaciones por personas de la Curia ante los tribunales, reconocimiento de su carácter de comunidad cristiana...). El Cardenal les respondía que aquello era un discurso marxista, que él no podía detenerse en la plaza con aquella «así llamada» comunidad a hacer comicios, sino que hablaría sólo durante la misa y como pastor para quien quisiera venir. Escortado por policías se dirigió a la iglesia y, dejando de lado los dos mil fieles que esperaban en silencio en la plaza, celebró la Eucaristía en la iglesia en la que, junto a algunos fieles del Isolotto, se encontraban numerosos católicos de la ciudad y conocidos miembros del partido neofascista italiano, que exclamaban: «Hemos vencido».

Es un grito que recuerda los titulares de *Il Tempo* o *Le Monde* siete meses antes: «Victoria del Card. Florit. Don Mazzi se da por vencido, entregando las llaves de la iglesia». Hablar de vencedores y vencidos, es, desde luego, poco cristiano. Sólo Dios sabe si es además inexacto.

Son muchos los que querrían que se saliesen fuera de la Iglesia de los de siempre (4) estos grupos molestos, que plantean problemas inquietantes, aun previendo más o menos inconscientemente que un Vaticano III pueda canonizar sus exigencias fundamentales.

Pero ellos están ahí. Agotados por parte de la jerarquía todos los recursos (destitución del párroco, clausura de la iglesia, deposición ante los tribunales, penas canónicas) la comunidad sigue unida y en pie, y nos invita a reflexionar sobre los sucesos expuestos.

II.—REFLEXIONES

No se trata de descubrir las faltas personales que en ambas partes (y en todos los hombres) se han dado inevitablemente. Se trata más bien de analizar las causas, presentes también en la Iglesia española, que han provocado y mantenido esa tensión entre las dos partes e impedido un diálogo conciliador.

1.—UN DIALOGO FALLIDO: DOS CONCEPCIONES DE LA IGLESIA

¿Por qué el Cardenal ha pasado más de ocho años sin visitar una parroquia tan peculiar, de 8.000 personas, a 5 kilómetros tan sólo de su palacio, y se ha negado siempre posteriormente a un encuentro?

(3) Describo más detalladamente los acontecimientos de este día, pues varios periódicos españoles los describieron entonces de una manera claramente tendenciosa e incompleta.

(4) El Cardenal, p. ej., declaraba un día a la delegación de la comunidad: «tened el valor de admitir que os habéis salido ya de la Iglesia».

La falta de una base común, imprescindible para el diálogo, radica sobre todo en las opuestas concepciones de la Iglesia, suficientemente ilustradas en los textos anteriormente citados.

Para el Cardenal, la comunidad eclesial recibe su fuerza y validez esencialmente de la dependencia de la jerarquía. Eso es olvidar el fundamento de la unidad eclesial; no es la autoridad sino el Espíritu que sella esa unidad en el bautismo y la mantiene y expresa en la Eucaristía. La autoridad es más signo que fundamento de unidad, y se manifiesta en el servicio. Al rechazar el Arzobispo de Florencia la invitación a conocerles de cerca, que le renovaban los representantes de la comunidad, con la frase: «En el gobierno de la diócesis no puedo dejarme guiar por el pueblo, debo seguir a Dios», contradecía en parte sus propias palabras en el Concilio:

«[...] así como el depósito revelado constituye, dirige y sostiene la vida de la Iglesia, así también es él dirigido por la vida de la Iglesia y participa plenamente de ella; y por esta misma razón experimenta en sí ese proceso dinámico por el que más de una vez *el sentido común de los fieles* que de él se deriva, *se constituye en criterio* para reconocer la verdad revelada por Dios» (5).

Y cuando añadía, en la misma ocasión: «es sólo a Dios a quien debo dar cuenta», olvidaba el bello ejemplo de Pedro en Hech 11,2-18, cuando se siente obligado a dar cuenta a la comunidad judeo-cristiana de las razones que ha tenido para admitir también a los gentiles. No sólo el Papa deberá sentir en sus actuaciones la comunión de pareceres con el colegio episcopal. También los obispos, a su vez, han de dar cuenta a sus sacerdotes y fieles de las decisiones que les conciernen.

El conflicto entre autoridad episcopal y autodeterminación de las comunidades particulares es una continuación lógica, descendente, del conflicto entre la autoridad de Roma y la autodeterminación de las conferencias episcopales, iniciado en el Concilio. El que haya prevalecido en la historia de la Iglesia católico-romana la concepción oaneoclementina del obispo como monarca no justifica el seguir practicándola sin reservas, cuando existen otras formas, no menos inspiradas, en el Nuevo Testamento y en la vida de la Iglesia. De nada sirve argüir que querer introducir esas reformas en la vida de la Iglesia es ceder a vocablos y tendencias sociológicas imperantes, cuando llevamos tantos siglos aceptando sin resistencia una estructuración de la Iglesia calcada en la del Imperio Romano, con el título de *Summus Pontifex* tomado del Emperador romano, y la organización en provincias eclesiásticas usada en el Imperio.

Para la comunidad del Isolotto, en cambio, era claro que no necesitaba depender de su obispo en otros aspectos que no fueran el doctrinal-sacramental (6). Ni siquiera en las Cartas Pastorales —la manifestación jerárquica más acusada del Nuevo Testamento— se podrá encontrar el fundamento para una autoridad episcopal que quiera sobrepasar estos límites.

La comunidad, consecuentemente, ya hacía años que decidía en sus asambleas la organización social y administrativa de la parroquia. Su acción social consistía

(5) De la relación introductoria a la 1.^a parte del esquema de la *Dei Verbum*, tenida en el aula conciliar el 30 de setiembre de 1964. Cfr. A. Antón en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum»*, ed. dirigida por L. ALONSO-SCHOKEL (Madrid 1969, BAC, p. 349).

(6) La decisión tomada por la comunidad de reanudar la Eucaristía necesitaría un artículo aparte de valoración, y prefiero prescindir de ella en estas reflexiones.

en un compromiso continuo en la vida del barrio (7) y de la sociedad. Esto último se conseguía con el interés, en sus reuniones de estudio, por los temas sociales de la nación y del mundo y con las contribuciones de dinero y personales que sobrepasaban el carácter simbólico. Eso era haber intuido que la Iglesia debe ser ajena a todo narcisismo y ejercer, como su Fundador, la función de dar vida al mundo, viviendo y comunicando la fe como el ofrecimiento de una salvación y renovación ya desde ahora, como la liberación de energías capaces de transformar el mundo. Escribía la comunidad en el verano del 69:

«[...] La medida de todo es el amor al hermano que se encuentra en necesidad, es decir el amor a los últimos. Seremos juzgados según hayamos contribuido a la *unidad de la institución eclesiástica, no en sí misma sino en cuanto signo e instrumento de la unidad efectiva* con los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los enfermos, los encarcelados (Mt 25,31-46) [...]».

En resumen: Si el Cardenal acentuaba la dependencia de la Jerarquía como elemento esencial del Pueblo de Dios, la comunidad por su parte acentuaba la responsabilidad de cada cristiano dentro de la comunidad y su necesidad de insertarse en el mundo. Mons. Florit se apoyaba exclusivamente en textos del cap. 3.º de *Lumen gentium* sobre los obispos. Pero en el cap. 2.º sobre el Pueblo de Dios, que no en vano fue conscientemente antepuesto por los Padres Conciliares, y en la *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia y el Mundo hubiera encontrado afirmaciones sobre el sacerdocio común de los fieles y la distribución de carismas, y el compromiso en el mundo, que daban la razón a las peticiones de los fieles del Isolotto.

Quizás en el momento de votar esos decretos no se alcanzaba a ver plenamente la enorme fuerza revolucionaria que encerraban. Esta se ha descubierto de verdad con la traducción a los hechos por obra de ese Pueblo de Dios. El mismo Cardenal había escrito el año 68 una pastoral sobre «la crisis de la parroquia»: «Esta no debe ser un monopolio de los párrocos sino estar abierta y reavivada por todos los fieles en el fervor de iniciativas preparadas en común con la iniciativa y voluntad de todos». Pero también esto es más fácil de desear que de aceptar, una vez hecho realidad.

2.—¿UN DIALOGO IMPOSIBLE?: LA IGLESIA DE LOS POBRES

Quizá el diálogo que no se dio de hecho, no hubiera podido darse con fruto. Ante la comunidad de una parroquia de Turín, semejante a la del Isolotto, el Card. Pellegrino, que ni rehusó el encuentro ni destituyó a su párroco, ha manifestado sin embargo al fin su desacuerdo con los ideales fundamentales de la comunidad ¿Por qué?

A la existencia de una comunidad, consciente de sí misma y empeñada en la transformación de la sociedad, se unía en el Isolotto la característica de ser una comunidad de obreros.

Todo sacerdote, empeñado con los más humildes, abandonará enseguida métodos y concepciones habituales en la vida de una Iglesia, que lleva tanto tiempo sin preocuparse colectivamente por los miembros más humillados de la sociedad. Métodos y mensajes extraordinarios, que podrán convertirse en el primer punto de choque.

(7) Este interés sigue en pie. La actividad que les está ocupando principalmente en este último mes de diciembre, es la de impedir, con toda clase de propaganda y de presiones, la construcción de un local nocturno, iniciada en unos terrenos del Ayuntamiento destinados a escuelas.

Pero sobre todo cuando esos nuevos miembros de la Iglesia la encuentren rica y estructurada en formas de poder, análogas a las del poder secular y a veces aliadas con él, le intimarán el despojo y la inclinación decidida en favor de los pobres y contra el poder y la opresión. Véanse estos párrafos de la carta, ya citada, de la comunidad del Isolotto a los cristianos de Parma:

«[...] El Papa, los obispos y a menudo incluso los sacerdotes y los laicos más cualificados están colmados de honores, de poder, de prestigio, de privilegios, de amistades influyentes, de cultura y por último también de bienes. No queremos poner en duda su buena fe y su empeño por resultar pobres en el espíritu, la sinceridad de su deseo de hablar a los pobres, de consolarlos, de ayudarlos y por fin también un cierto valor en exhortar a los ricos y en exigir más justicia.

No se trata de una cuestión de buena voluntad. Se trata más bien de saber si la que se proclama Iglesia de Cristo está de verdad crucificada con El sobre el leño de la maldición, sobre el leño de la desocupación, de la inestabilidad e inseguridad por el mañana, de la explotación, de la discriminación, de la inadaptación social, de la privación de la dignidad humana, del hambre, etc.

O si al contrario se encuentra contemplando al Cristo que vive en los pobres exhortándolo, consolándolo y confortándolo con una esponja empapada en vinagre [...]».

A cristianos que usan este lenguaje se les acusará de haberse convertido en instrumento de fuerzas políticas. Y sin embargo sólo así demostrará la Iglesia —como cuando don Mazzi ofreció su ayuda y su iglesia para la solución de los problemas laborales— que no les da la espalda. Desentenderse será las más de las veces otra forma de compromiso (8). Pues en la Iglesia se refleja inevitablemente el enfrentamiento existente en el mundo entre opresores y oprimidos. Es sintomático que entre las declaraciones de solidaridad con el Cardenal se apresurasen a figurar la del Presidente toscano de la Asociación de Industriales (9) y la del Procurador General de la República (10). Veinte sacerdotes de la diócesis florentina escribían en carta abierta:

«[...] En todo el asunto la autoridad diocesana ha actuado frecuentemente de un modo opresivo, con lógica e instrumentos análogos a los de los poderes terrenales, hasta el punto de encontrarse prácticamente aliada con ellos para impedir la afirmación de unas relaciones más evangélicas entre el pueblo y la autoridad dentro de la Iglesia.

[...] Tal conveniencia es lógica y natural dentro del sistema burgués.

[...] Somos conscientes de participar en el movimiento universal de los oprimidos contra los opresores, de los obreros contra los patronos,

(8) Es interesante constatar que la primera acusación contra don Mazzi de servir de instrumento político a las fuerzas de la izquierda le llegó cuando se negó a leer a su comunidad la recomendación, enviada a las parroquias, de votar por el partido demócrata-cristiano.

(9) «...filial devoción, con el respeto a la fe y a la jerarquía, depositaria en Florencia, como en todas partes, no sólo de sabiduría e inteligencia, sino de orden, equilibrio y amor a todas las creaturas».

(10) «...la profunda devoción del Presidente de la Corte y mía, que quiere ser un acto de homenaje al teólogo y jurista insigne y juntamente el reconocimiento solemne de la dignidad de aquel que, por investidura derivante del Derecho Canónico, es el único depositario de los poderes del gobierno de la Iglesia florentina» (Palabras del discurso de inauguración del presente año judicial).

de los negros contra los racistas, de los países subdesarrollados contra los países neocolonialistas. Nos encontramos así unidos con todos los hombres que preparan en el mundo la nueva civilización del hombre, una civilización sin clases».

Don Mazzi declaraba ante la asamblea de sacerdotes europeos, reunidos en Roma durante el Sínodo:

«[...] ¿Qué es, pues, lo que nos pide [a nosotros, presbíteros] el Pueblo de Dios?: Anunciar esta nueva alianza, anunciar el nacimiento de este nuevo pueblo de Dios, anunciar con los hechos antes que con las palabras. Aliarnos con el pueblo, con los últimos de cada país y de toda la tierra. Ponernos con el pueblo bajo los golpes del poder, incluso del eclesiástico. Permanecer en la Iglesia con tenacidad pero también con la certeza de que seremos perseguidos y rechazados como también es perseguido y rechazado el pueblo».

Y la comunidad del Isoletto, en una comunicación del verano del 69:

«[...] estamos convencidos que la paz de la Iglesia florentina podrá realizarse solamente si nos ponemos todos juntos en estado de conversión hacia el Cristo que continúa su Pasión en los crucificados de hoy, hacia el Cristo considerado hoy entre los malhechores, hacia el Cristo despojado de los vestidos, oprimido, perseguido y muerto a manos de los poderosos de nuestra época [...]».

Convertirse al Evangelio, abandonando el poder y declarándose resultante por los pobres y oprimidos, es el paso decisivo que habría de darse en la estructura eclesiástica. El no darlo es lo que impide de verdad el diálogo. Los endurecimientos jurídicos de la Curia y las posibles terquedades de la comunidad no son más que su consecuencia.

Es también el paso que nos cuesta dar a tantos cristianos que nos encontramos en situaciones de privilegio por posición en la sociedad o por bienes de cultura o de dinero. Admitimos sin dificultad eso de «Iglesia de los pobres», pues evidentemente la Iglesia y sus templos y su jerarquía deben despojarse de sus riquezas. Incluso que en la Iglesia los pobres deben ocupar un puesto de privilegio. Pero nos suena a lucha de clases la exigencia de que esa Iglesia de los pobres sea la única Iglesia.

No se trata de introducir la lucha de clases en la Iglesia sino simplemente de reconocer la igualdad y fraternidad de todos los cristianos. No puedo confesar que soy hermano del que se sienta a mi lado a partir el pan si no me decido a hacer desaparecer la distancia económica o de poder que nos separa. Deberé hacerme pobre o usar el poder como servicio si quiero pertenecer de verdad a la Iglesia. Así sufriré la suerte de ellos y desde allí comenzará la liberación, luchando contra todo lo que sea opresión y riqueza e influencia, confiado, con S. Pablo, en que lo débil terminará venciendo lo fuerte. La Iglesia es una comunidad para convivir, no para coexistir. No es posible una Iglesia en que coexistan ricos y pobres, opresores y oprimidos. Menos aún puede aceptarse la existencia de dos Iglesias, una de ricos y dominadores y otra de pobres y oprimidos. «¿Acaso va a estar dividido Cristo?». Por eso no puede haber más que una Iglesia y ésa, mientras haya un pobre, debe ser Iglesia de pobres. «Si no dejáis cuanto tenéis no podéis ser mis discípulos».

Será imposible eliminar de hecho todas las diferencias. Por eso el cristianismo es una tensión y la Iglesia se reconoce en camino, confesando su esperanza de que allá se verá realizada la igualdad y fraternidad que se trató por todos los medios de con-

seguir aquí. Por eso también el Deuteronomio, después de haber afirmado, en 15,4: «no exigirás de tu hermano lo prestado, para que no hay entre ti pobres», añade 7 versos más adelante: «Nunca dejará de haber pobres en la tierra; por eso te doy este mandamiento: abrirás tu mano a tu hermano». Sin embargo el que vaya a suceder irremediamente eso último no podrá ser nunca una excusa sino, como en la frase de Cristo sobre el escándalo, una preocupación de que no llegue a suceder por culpa nuestra.

CONCLUSIÓN

La experiencia del Isolotto ha planteado todos estos problemas de un modo vital y acuciante. Vitalmente porque sus decisiones han ido surgiendo del pueblo (11), condicionadas no por especulaciones teológicas sino por la actuación de su fe en la vida misma. Acuciantemente porque las aspiraciones, que en otras partes se realizan en grupos más o menos latentes, aquí se encarnaban en una comunidad parroquial, encuadrada dentro de los moldes tradicionales que, actuando coherentemente y gracias a la homogeneidad de casi todos sus parroquianos, terminaba por hacer estallar esos moldes.

Don Mazzi y su comunidad habían constituido los últimos años un estímulo para gran parte de la diócesis. Noventa y tres sacerdotes le escribían:

«Nos has obligado a repensar, querido don Mazzi, con más rigor y seriedad el modo con que vivimos nuestra responsabilidad pastoral en medio de nuestras comunidades de manera que podamos demostrar la solicitud de la Iglesia para con todos los hombres, fieles o no fieles, demostrando una preocupación particular por los pobres y los débiles [...]».

Después de los dolorosos sucesos ese estímulo sigue obrando, como lo demuestran las continuas visitas de seminaristas, de sacerdotes y de grupos cristianos de toda Italia. Uno piensa en la fuerza escondida de aquellas parábolas humildes de la levadura y del grano de mostaza.

El haber truncado, válidamente desde un punto de vista jurídico, tantas aspiraciones de la comunidad, no quiere decir que se hayan solucionado los problemas suscitados, ni que no existan. Siguen ahí. Y no sólo en el Isolotto o en Florencia. La fe en el Espíritu, que da vida y unidad a su Iglesia, alimenta la esperanza de su solución.

Es duro, sin embargo, por más que constituya el centro del cristianismo, que sólo cuando el grano de trigo muere, pueda fructificar.

(11) Impresiona ver adelantarse en las asambleas a las ancianas con la misma diligencia con que en otros sitios ocupan los primeros bancos en los novenarios. Las siguientes palabras de don Mazzi parecen casi una descripción resumen de su experiencia: «Pongámonos urgentemente a buscar experiencias vivas, conducidas desde su base por el Pueblo de Dios y coloquémonos a su servicio anunciando así que en tales experiencias vivas está presente el Espíritu de Cristo, el cual crea continuamente su Iglesia [...]. No permitamos en absoluto que los sabios y los teólogos se pongan a encabezar el camino de este nuevo pueblo de Dios. Deben ser los humildes y los ignorantes que guíen el camino de la liberación».

INTRODUCCION
AL CRISTIANISMO

O. González de Cardedal

J. RATZINGER, *Introducción al Cristianismo*. Aparecerá próximamente su traducción al castellano en «Ed. Sígueme».

REFLEXIONES EN TORNO A UN LIBRO RECIENTE

El libro del joven profesor de la Universidad de Tubinga y Ratisbona constituye una de las mejores realizaciones de la teología contemporánea. Es a la vez un símbolo de la conciencia que ella tiene de sus propios problemas y de la tarea que está llamada a cumplir dentro de la comunidad de creyentes, que llamamos Iglesia. El mismo título nos llega ya cargado de resonancias y uno no puede menos de recordar la *Iniciación al cristianismo*, de Kierkegaard, o aquellas otras obras clásicas en la teología germana con un título también clásico: *La esencia del cristianismo*, asociado ya para siempre al nombre de Harnack o al de los teólogos católicos: Karl Adam, Michael Schmaus, Romano Guardini, y que por primera vez había utilizado Ludwig Feuerbach en 1845 en su intento de reducción antropológica del cristianismo.

Tales libros, que más allá de las formas históricas de presentarse el cristianismo, intentan penetrar en lo que constituye su núcleo fundamental y sus valores últimos, nacen precisamente en momentos de giro histórico, de paso de una situa-

ción espiritual a otra. En tales momentos, al desprenderse las representaciones culturales, o caerse los esquemas filosóficos con que habían venido pensando su fe, los creyentes parecen tener la dura sensación de que se les escapan de entre las manos no sólo las representaciones teológicas sino la realidad misma de la fe. Son momentos para recordar que las realidades creídas nunca se identifican con una forma concreta de pensarlas ni con los sistemas filosóficos a través de los cuales hasta ahora habían venido siendo interpretados. Sobre todo es el instante de recordar que en el acto de fe el creyente no se adhiere con sola su inteligencia a una fórmula conceptual sino que, a través de ella, se adhiere con toda su persona a la realidad misma de lo creído, y que esta adhesión total le permite ir perfilando o sustituyendo por otras más completas las fórmulas no sólo teológicas sino incluso dogmáticas, pues ninguna palabra humana es capaz de apresar todo el contenido de verdad ni todo el valor de vida que contiene la Palabra de Dios.

Este es el transfondo histórico y eclesial desde el que surge el libro del teólogo alemán. Exponente por tanto de una Iglesia que se siente en «crisis», y que acepta esa crisis como el «juicio» permanente que Dios hace sobre su vida moral e intelectual, invitándola a una posesión más lúcida de la verdad y a un servicio más auténtico del Evangelio. En este proceso de crisis, es decir, de discernimiento, de selección, de opciones positivas, la Iglesia torna su mirada al pasado inmediato para convertirse de sus errores y pecados, a la vez que tiende su mirada hacia el futuro espiando unas realizaciones más ejemplares y un testimonio más transparente de Cristo. En este proceso «crítico» la teología tiene una inmensa tarea que cumplir, pues ella es precisamente el carisma de la discreción, lucidez y penetración que el Espíritu ha comunicado a la Iglesia para que vaya creciendo en la caridad a la vez que va realizando la verdad, es decir, creando luz y valor para los hombres en el contacto con los tiempos y problemas nuevos. Una Iglesia sin teología es una congregación de ingenuos o de fanáticos. Una teología sin Iglesia no pasa de ser ciencia-ficción o, en el mejor de los casos, mera colección de estadísticas históricas o literarias.

Detrás de este libro se vislumbra una pregunta fundamental: ¿Qué es el cristianismo?, ¿cómo se comprende a sí mismo junto a las diversas formas de interpretar la realidad y las diversas formas de vivir el hecho religioso en la historia de la Humanidad? Para responder a esta pregunta el mejor camino es el análisis de aquellos documentos en que esa comunidad creyente se ha dicho a sí misma y ha dicho ante Dios su fe, haciendo de ella una alabanza o bien la ha dicho a quienes la interpelaban desde fuera, es decir, en sus «Credos». Estos símbolos de la fe cristiana son los primeros documentos de la Iglesia, anteriores incluso al mismo nuevo testamento, que recoge una serie de fórmulas síntesis de la fe, procedentes de la vida de la comunidad o de la misma liturgia, y que van a influir a su vez en la redacción literaria posterior de estos mismos credos.

En los últimos cincuenta años hemos asistido a un redescubrimiento de la importancia que los símbolos han tenido en la vida de la Iglesia y se han realizado

estudios histórico-críticos de primera mano sobre su origen, tradición y formas. Los nombres de Kattenbusch y Kelly son un símbolo de esta gran labor realizada. Hoy estamos pasando a la segunda fase del estudio de los símbolos, la que yo llamaría fase de estudios exegético-teológicos. Se trata de interpretar el contenido de esos símbolos para los creyentes contemporáneos, a la luz de sus dificultades para creer, a la vez que de su necesidad de seguir creyendo; de interpretarlos a la luz y en confrontación con una visión de la realidad totalmente distinta de la que era normativa cuando esas «síntesis» de la fe fueron redactadas y que legítima e inevitablemente se refleja en ellas. Cada generación histórica, cada generación eclesial ha de poder recitar el «Credo» sintiendo pasar toda su vida y todos sus problemas a las fórmulas. De lo contrario no son una *confessio fidei*, es decir, ni una manifestación del propio ser cristiano ante sí mismo o ante los demás, ni menos una acción de gracias ante Dios por esa fe. ¡Que para eso recitamos el «Credo»!

El «Credo» de la comunidad cristiana, para seguir siendo la expresión viva de una fe viviente, no basta con ser repetido verbalmente ni con cada una de sus formas. Necesita una permanente interpretación. Interpretación que vaya más allá de las fórmulas e ilumine en forma inteligible su contenido a los creyentes de un momento histórico determinado. Una simple repetición verbal, aparentemente la más fiel, puede ser en el fondo una traición al contenido, pues el mundo de las significaciones se va desplazando paulatinamente, hasta el punto de que una generación pueda oír en una misma palabra algo totalmente distinto de lo que entendió otra al crearla o pronunciarla.

Esto es lo que recientemente se ha llamado la re-interpretación de las fórmulas dogmáticas, y que yo preferiría llamar interpretación personalizada de la revelación en su carácter de realidad divina que se ofrece al hombre en identidad pero siempre en novedad. Dios siempre es una novedad para el hombre, y en análoga pero más intensa medida el hombre es siempre una novedad para sí mismo. Ratzinger cita precisamente aquel texto magnífico de Tertuliano: «Dominus noster veritatem se, non consuetudinem

cognominavit» (Ch II, 1029). Dios nos ha hablado de una vez para siempre en Cristo, pero esta palabra de Cristo es un hontanar inagotable de vida y para que vayamos bebiendo de ella y saciemos nuestra sed a lo largo de los siglos en sus corrientes vivas, nos ha dejado el Espíritu Santo que recordándonos y actualizándonos aquella palabra única de Cristo, nos va llevando a la verdad completa, verdad que por tanto de alguna forma va naciendo en la historia en la medida en que los cristianos mientras leemos los signos de los tiempos descubrimos la plenitud del misterio de Cristo. He ahí por qué el creyente mira con esperanza y gozo al tiempo nuevo, porque él es instrumento de una inteligencia más plena de su Señor. Esperanza y gozo que van unidas con una mirada lúcida y crítica para distinguir cuándo es el Espíritu de Jesús el que habla a través de los tiempos y hombres nuevos o cuándo es el espíritu de los hombres el que quiere hacer pasar sus tenebrosidades y egoísmos por palabra y verdad supremas.

Toda esta tarea, que se va realizando en la Iglesia no sólo por los teólogos sino por todos los creyentes, no es fácil, y muchas veces surge la pregunta inquietante: ¿seguimos siendo fieles al mandato del Señor, a su palabra y a su mensaje? El problema más difícil que tiene planteado hoy la Iglesia es el conjugar esta actualización creadora, o esta creatividad, con la fidelidad a algo que no crea, sino que recibe de los que anteriormente fueron testigos del Señor. Es el problema de la continuidad que tanto preocupa hoy a tantos cristianos. Habría que acentuar tres aspectos de esta problemática: a) La necesaria voluntad de fidelidad a la herencia del Señor, pues el cristianismo es una realidad fundamentalmente «dada» en el doble sentido de la palabra: existente con anterioridad a cada uno de nosotros y donada gratuitamente, ante la cual no hay otra postura posible que el rechazo explícito o el acogimiento humilde y agradecido. b) Esta voluntad de fidelidad ha de ir suscitando formas expresivas que sugieran y ofrezcan los cristianos en su carácter de fermento vivificador para el hombre contemporáneo, no obligándole a renegar de su historia y de su tiempo, sino forzándole a vivir la fe no como una isla alejada de su continente personal, sino

como una fuerza iluminadora situada en el mismo corazón de su quehacer histórico. c) Viene finalmente el problema pedagógico de buscar las formas concretísimas que sean válidas no sólo para el creyente individual sino para toda la comunidad creyente; problema de creación y sobre todo de sustitución cuando han dejado de ser expresión de vida y permanecen únicamente como pura herencia del pasado, que se soporta sin que aporte nada al existir presente. El binomio individuo-comunidad juega aquí un papel decisivo. A la luz de estas reflexiones podrá comprenderse el sentido de mucho malestar y de muchas discusiones actuales dentro de la Iglesia.

Hacer un comentario al «Credo» o escribir un catecismo es la prueba suprema para un teólogo. Lo difícil es hablar de las realidades más elementales y primarias en la forma más elemental y primaria. Y hacia eso tiende el libro de Ratzinger: a decir al cristiano de hoy cuál es el contenido simple, pero iluminador, de su fe. Y ha comenzado con la pregunta fundamental: ¿Qué significa ser creyente, decir «amén» a la realidad, al misterio de la propia vida, a Dios? Luego, siguiendo el orden de la revelación, nos habla de Dios, con un ojo avizor a los problemas y controversias de última hora. El estudio de Cristo revelador del Padre y revelador del hombre constituye el centro de la obra, que culmina hablando del Espíritu de Jesús y de la comunidad de los que le han recibido, es decir de la Iglesia, llamada a ser signo permanente de Cristo e interpelación permanente al mundo.

En el «Auditorium maximum» de la Universidad de Tubinga, ante oyentes de todas las Facultades, Ratzinger se ha atrevido a realizar lo que es el sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y decir a los demás, en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo. El que se hayan vendido 50.000 ejemplares en poquísimos días es un signo de que Ratzinger ha logrado su intento, porque toda «Summa» de todo teólogo está en definitiva llamada a ser humilde, esclarecedor y crítico comentario al «Símbolo» de la única Iglesia. Ella es destinatario de la obra realizada y juez de su valor.

REPRESENTANTES EN LATINO-AMERICA

Argentina: Revista Cristiana, Constitución núm. 1071. BUENOS AIRES.

Colombia: Librería Nueva, Carrera 6.^a, n.º 12-85. BOGOTA.

Chile: Dilapsa, Plaza de Armas n.º 444, piso 3.º SANTIAGO DE CHILE.

México: Librería San Ignacio, Apartado 2695. MEXICO 1, D. F.

Perú: Librería Studium, Camaná n.º 939-941. LIMA.

Uruguay: Librería Ancla, Inca, n.º 2040. MONTEVIDEO.

Venezuela: Distribuidora de Estudios, Ltda., Veroes a Jesuitas. Apartado 2885. CARACAS.

El envío por avión se elevaría a 0,70 \$ cada número, ó 4 \$ al año.

DESCLÉE DE BROUWER

