Globethics Repository



El evangelio de Dios y la salida de una sociedad clasista [The gospel of God and out of a class society]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Andreu, Agustín
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 06:36:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223982

EL EVANGELIO DE DIOS Y LA SALIDA DE UNA SOCIEDAD CLASISTA

Agustín Andreu Rodrigo

«*En el mundo os angustiaréis, pero confiad: Yo he vencido al mundo*» (Juan 16, 33).

«*Lo que* es, *no puede ser verdad*» (Ernst Bloch).

I

1. El hombre *real* es el hombre en su constitutivo entorno natural y social. Toda consideración del hombre «en sí», abstraído de ese entorno, es una abstracción que no le sirve como categoría ni a la Biología ni a la Psicología ni a la Sociología ni a la Pedagogía ni a la Economía ni a la Política ni a la Teología, es decir, a ninguna ciencia que arranque del hecho de que el mundo y el hombre no pueden menos de formar una unidad absolutamente particular. En el mundo se ha producido la génesis del hombre y, por tanto, sólo a través del mundo puede el hombre realizarse —como unidad hombre/mundo.

El hombre sólo puede ser pensado realmente donde se da realmente: en su propio mundo, ese mundo natural y social en el que la naturaleza se autotransforma de continuo en libertad, en historia y en sentido.

2. En ese entorno el hombre se da en concéntricas unidades de convivencia: familia, vecindario, municipio, región, nación, bloque de naciones (mundo árabe, hispanoamérica, CEE, NATO, repúblicas populares, etc.). Estas concéntricas unidades de convivencia están atravesadas por un eje que es, al mismo tiempo, su génesis y como su columna vertebral: el proceso de producción y distribución de efectos necesarios para hacer posible la propia vida con la variedad y nivel de bienes cotidianos y festivos que reclama la vida humana para su dignidad, y que los reclama porque los produce. Para hacerla posible y, eventualmente, para hacerle imposible la vida a algún prójimo. Porque el hombre dice creer que no sabe todavía cómo puede hacerse posible la propia vida sin hacérsela difícil o imposible, al mismo tiempo, al prójimo —próximo o lejano.

Este proceso de producción y distribución genera y organiza en sí una serie de instituciones y organizaciones que se ocupan del proceso mismo, de prepararlo, mantenerlo, dirigirlo y aplicarlo. De entre estas instituciones (escuela, banca, cámaras, sindicatos, comercio, investigación, etc.), hay una, el Estado, que, de uno u otro modo, engloba la totalidad de las unidades de convivencia y del proceso de producción y distribución. Dejemos aparte el modo como las engloba: el Estado está llamado (por la sociedad) a ocuparse efectivamente de la totalidad como tal. Ontológicamente el Estado se legitima por la verdad con que responde a esa llamada.

3. El individuo nunca fue un solitario en el proceso de producción. Pero en la medida en que el proceso se complicó, fue aflorando la conciencia de un hecho trascendental: el sujeto del proceso de producción lo es la comunidad. Afloró la conciencia y la significación del hecho. La primera industrialización ofreció la ocasión de comprender en carne viva que, para vivir, había que «colocarse» en un punto y un momento de ese proceso que montaba el hombre con los nuevos útiles, hijos del ingenio. Así se comprendió, a lo vivo, que la colocación en ese punto y ese momento del proceso *determinaba luego todo el ser del hombre.* Esa determinación era social: todos los individuos situados en cierto punto del proceso de producción quedaban encapsulados en un mundo, en un orbe, en un «habitat» natural-social. La clase social implicaba el confinamiento en un lugar donde habitar, un tipo de habitación, un nivel higiénico, unas posibilidades políticas, sociales y psicológicas determinadas. La nueva clase «asalariada», como se decía, fue presenciando su propio nacimiento y crecimiento peculiar como un hongo marginado en la nueva urbe. Pudo comprenderse como clase, como un orbe cerrado, con unas posibilidades vitales limitadas por el mismo hecho del lugar que ocupaba en la nueva forma que tomaba el proceso de producción.

Así pues, por clase social, en sentido técnico, no se entiende ningún grupo caracterizado por unas cualidades positivas diferenciales, sino el grupo confinado en una situación de ventaja o desventaja política

(social, económica, cultural), como consecuencia de la relación de ese grupo con el proceso de producción. Y ello con independencia del tipo de razones que se alegue para justificar ese confinamiento: razones religiosas, históricas, raciales, morales, nacionales, etc. Lo decisivo es que el confinamiento antedicho produce «mundos» diversos; que un «mundo» es una determinada posibilidad de vida y no otra; que la relación recíproca de esos «mundos» es de explotación y que la explotación niega y deforma la humanidad del explotado y del explotador, del oprimido y del opresor.

Los siglos tarados por la inconsciencia de clase fueron siglos en que el hombre no advirtió su «habitat» como mundo que se construye sino como medio en que se recibe, encapsulado, el vivir —y aun como medio «providencial». El sentimiento del mundo como medio llenó al hombre de una aplastante pasividad, de una inmensa capacidad de resignación y obediencia. Cuando el hombre comprendió que el medio era sólo mundo, se llenó de la voluntad de dominar el mundo (el proceso de producción) y las formas de unidad de convivencia que interdependen de ese proceso. La idea de evolución, el ideal de libertad, el análisis del proceso de producción y sus reflejos políticos, sociales y religiosos (Marx), el masivo desarrollo aplicado de las ciencias naturales, le dieron al hombre por vez primera la posibilidad de tomar en sus manos su propia vida en un grado hasta entonces —cualitativamente— desconocido.

Pero la clase asalariada sintió, al mismo tiempo que el sentido de la oportunidad objetiva que se le brindaba al hombre, la exclusión de que se la hacía objeto: la imposibilidad en que se la ponía de decidir acerca de sí misma. En cuanto a esto último, basta recordar la exclusión del asalariado, durante gran parte del siglo XIX, tanto del sufragio como de la milicia nacional. Esta era un instrumento más para la salvaguarda de la propiedad, es decir, también del nuevo tipo de propiedad emergente (medios de producción y capital). El sentido de esta exclusión consistía en que el proletariado quedaba puesto en una situación desde la que no era posible la vida en el nivel de humanidad general, de humanidad adquirida, es decir, real. Hay que añadir que, inicialmente, la nueva posibilidad de rehacer la vida a un nuevo nivel de humanidad, no fue entendida o sentida con un sentimiento de desafío ateo. Entre nosotros, el hegelianismo de demócratas y republicanos (p. e., Borrego y Castelar) facilitaba conectar las esperanzas del mundo obrero con el Cristianismo. Pero el socialismo no pudo nacer ingenuo. Al nacer, simultáneamente, como teoría científica y como táctica, echó sus cuentas negativas sobre las iglesias. Una visita a cualquier suburbio, convencía de que no podía quedar tiempo para preguntarse cosas como ésta: *¿Hasta qué punto la fe bíblica favorece, o se opone, a que la clase social autoabandonada y abandonada hasta ahora, se haga cargo de su destino histórico? ¿Hasta qué punto la fe bíblica permite, o no permite, que el hombre rompa el «ghetto» en que son frenadas, negadas, escamoteadas o vendidas sus posibilidades de humanización?*

II

1. La situación del cristianismo postconciliar —de las Iglesias de la reforma y de la Iglesia católica, en particular— se caracteriza porque, por diversas causas, de modo creciente se acepta el anterior análisis de la situación. Y se acepta la Ontología en él implícita. Con ello se ha producido una convergencia entre la teología cristiana y el marxianismo, y entre las Iglesias cristianas y las sociedades socialistas. La forma teórica de esta convergencia (diálogo de marxistas y cristianos) ha hecho más camino, naturalmente (1). Esa convergencia, facilitada, sólo facilitada, por el deshielo político de los años 60 y por el Concilio Vaticano II, venía siendo preparada a fondo por los factores siguientes: a) El corrimiento de la Ontología hacia la Etica, o sea, el hecho, general en la filosofía occidental (Max Scheller, Ortega, Heidegger, Bergson, Sartre, etc.) de que las categorías de la Etica se convertían en categorías de la Ontología de la existencia individual y social (2). En este sentido las ideas de Lukács acerca de una Ontología marxista están adelantando esta plataforma común desde los años 30. Este trasfondo categorial, común y convergente con el marxianismo, es lo que está haciendo cada vez más imposible el pensar los contenidos de la fe y el practicar la vida sacramental sin categorías *directamente* éticas y experiencias seculares y no místéricas («interiores», «sobrenaturales», etc.) b) La experiencia de la investigación y aplicación de la ciencia moderna y la experiencia de la responsabilidad política y social, ha conducido al pensamiento cristiano a relacionar la nueva manera de estar en el mundo con el dogma, primero, y con la liturgia, después. En la responsabilidad del hombre como llamado a hacerse, a dominar el mundo, para ser señor y no esclavo, protagonista y no objeto, en esa responsabilidad hay que entender el dogma cristiano de un creador libre. La salvación cristiana, como transformación del mundo, como trascendimiento de las formas de relación interpersonal y social, es un momento creacional. El aspecto de «nueva creación», propio de la teología de la cruz (theologia crucis), había sido prácticamente silenciado. La cruz es el lugar donde se revela *de nuevo* el Dios creador. La salvación consiste en que hay para todo hombre, para el hombre siempre, creación nueva otra vez. El Creador interviene como recuperador de la creación precisamente en la muerte y, en concreto, en *todas* las formas de la muerte. Y la cruz es también revelación del

(1) Una noticia reciente y bien sintomática: El Sínodo de las diócesis católicas del Tirol del sur, en un documento público, dice que «nuestra sociedad comete un pecado mortal contra los planes de Dios, cuando sitúa al capital en el centro de todas las cosas y subordina al hombre a la ley de la ganancia. La filosofía marxista, en cambio, parece responder a los planes de Dios más que la sociedad capitalista» (*Die Zeit*, 19 de marzo de 1971, p. 2).

(2) Cfr. J. L. L. Aranguren, *La Etica de Ortega*, p. 11 ss.; Bolnow, *Filosofía de la existencia*, p. 15; *Christ im Gegenwart* (1971), p. 84; Maritain, *Filosofía Moral*, página 496 ss.

hombre. Pero no sólo del hombre criatura y nada, pecador y perdido, sino del hombre que, en vez de no ser como Dios, lo que debe hacer es ser como Dios, como Dios muestra ser, muestra su ser en Cristo: un Dios siempre nuevo y renovador de raíz, como creador (3). Al mismo tiempo, el hecho de la indignidad de la existencia alienada, vendida, perdida en el proceso de producción que es la esencia del mundo, se conecta con la cristología. La solidaridad de Cristo (y la del cristiano) con el hombre, se hace una solidaridad concreta, «como si se estuviera en el cuerpo del otro» (Hebr 13,3). Así, la identificación concreta de Cristo con el hombre indigente en su humanidad misma, es sentida por los cristianos como sustancia de su fe y como criterio inesquivable de sus opciones políticas, es decir, globales. Esto está claro y ha de tener que ver con la entera esfera de la vida.

2. Pero, ¿cómo? La superioridad teórica del marxismo sobre las filosofías sociales de Occidente, hasta hoy, ha estribado en *la duplicidad moral* de la filosofía moral clásica, es decir, en último término, en el irracionalismo con que la tradición occidental se ha enfrentado con el hecho social y político. Todas las filosofías morales «respetables» se presentaban con alguna forma de doble moral: una para minorías y otra para mayorías (4). El resultado era el pesimismo social, a pesar de las declamaciones del totalitarismo en contrario. El resultado era la renuncia de la razón a hacerse cargo de la totalidad del mundo como unidad, para intentar ordenarlo y conducirlo racionalmente. Esta situación se relaciona histórica y socialmente con la aparente contradicción entre las dos morales que ha ofrecido el cristianismo hasta hoy: la moral individual y la social, la moral de perfección y la moral... de imperfección, la moral del Génesis (dominad la tierra) y la moral de las Bienaventuranzas (sufrir esperando la liberación extramundana). Con una Etica para minorías (religiosas, de clase social, raciales, o lo que sea) y otra para mayorías (el pueblo de Dios, o a secas, el vulgo, «los muchos», etc.), aunque la Etica para minorías sea (quiera en efecto ser) una forma de generosidad y esfuerzo y no un catálogo de privilegios, se rompe la unidad del mundo, creado por un Dios único; se acepta el hecho de la separación entre los hombres como premisa y se rompe la voluntad de aplicar, por principio y sin desmayo, la razón a reunir a los hombres todos en un nivel de participación en el que sea posible movilizar la capacidad y la libertad de todos para todos.

3. El Evangelio es una ley de vida. No puede ser vivido como una legalidad, sino como ley de leyes, es decir, como aquella ley que posibilita y exige que toda legalidad y ordenamiento se trascienda en la dirección y sentido de lo humano, de la humanidad más verdadera.

(3) Cfr. *Zur Bedeutung des Todes Jesu...*, p. 17 (KASEMANN).

(4) MAX WEBER, en *El político*, es quien, con más brutal franqueza, distinguió entre «la moral de responsabilidad» (que es la de los buenos políticos) y «la moral de convicción» (que es la de los revolucionarios y los santos).

Desde el mismo Nuevo Testamento, pasando por San Agustín y Santo Tomás, Calvino y Barth (5), se ha sentido que el Evangelio no es una ley entre las leyes, un capítulo legal. Y se ha oscilado entre el intento de suplantar toda la legalidad por el Evangelio o bien de privatizar el Evangelio, acotándolo para que deje vivir en paz a la legalidad del mundo.

La experiencia que ha hecho la Iglesia en los dos últimos siglos, puede compendiarse diciendo que la fe ha advertido que el Evangelio de la cruz se refiere al mundo y no puede menos de referirse al mundo. El Evangelio se relaciona por principio con el proceso de producción dentro del cual se mantiene y realiza el hombre. En la medida en que se advierte la significación de este hecho, se comprende que Heinrich Fries esté diciendo que «la crisis propia de la Iglesia apenas si ha comenzado» (6). Un creciente sector de la Iglesia se siente, en virtud del Evangelio, obligado a situarse y comprometerse en la relación imperiosa que el Evangelio ha de tener con el mundo como es, es decir, con el hombre y los grupos humanos tal como los envilece y coarta, en su humanidad misma, una dinámica del proceso de producción que genera residuos humanos, pueblos enteros, subcontinentes. Si el Evangelio es insignificante con relación a este hecho, la Iglesia se queda sin función histórica real, es decir, habría un Verbo de la Encarnación y no una Iglesia de la Encarnación.

Hay una elección inicial (Marcuse) u original (Sartre) que determina el modo como una sociedad organiza la vida de sus miembros. En esa elección se *anticipan* unos modos específicos y se rechazan otros (7). Nosotros podemos entender humanamente la elección inicial de Jesús y *creemos* que ésa es la elección de Dios. La cruz, en efecto, es utopía. Pero no es una ilusión; al contrario, es la elección inicial con que Jesús, Dios mediante Jesús, rompe todas nuestras ilusiones (Käsemann) (8): la ilusión de que esto no puede ser de otra manera y la ilusión de que esto ya se ha logrado, la ilusión de que el hombre es casi nada y la ilusión de que el hombre es casi todo, la ilusión de que la bienquerencia de Dios se muestra en mis privilegios y la ilusión de que el olvido de Dios se muestra en mi marginación. La cruz y su rememoración (Eucaristía) son utopía, es decir, horizonte último (escatológico) en que pueden y deben aparecer nuestros ideales éticos y los programas políticos (económicos, sociales, urbanísticos, pedagógicos, etc.) en que se realizan esos ideales éticos.

---

(5) J. R. Geiselmann, *Jesús el Cristo*, I, p. 109 ss.; G. Sohngen, *La Ley y el Evangelio*, p. 11 ss.

(6) H. Fries, *Kirche-fünf Jahre nach dem Konzil*, Hochland (1971) n. 1, pp. 1 ss.; *Christ i. Geg.* (1971), p. 86, col. 3.

(7) Cfr. W. F. Haug, *El todo y lo completamente Otro...*, en «Respuestas a Marcuse», pp. 65-67.

(8) l. c.

La utopía pertenece al estilo del pensar en que el contenido y la forma se cumplen en su perfección, es decir, a la Estética (9). Todo pensamiento, una vez rompe las cadenas de las formas mitológicas del pasado «perfecto» y de la «caída» —que plantearían la vida en adelante como una restauración y un esfuerzo por contener el mal—, no tiene más remedio, para ser pensamiento de realidad, que ser utópico. Sólo así deja de confundir los *estadios* de la realidad, por avanzada que parezca ésta en algunos aspectos, con la realidad misma, y con la posibilidad de trascendimiento, dialéctica y salvación histórica: con la esperanza.

La Encarnación, la Eucaristía y la cruz son verdades en necesaria forma estética; son utopías del pensamiento humano, son sobrenaturales, como se dice en la Escuela. La Encarnación (que Dios es hombre, que lo divino y lo humano guardan una interna capacidad de máxima unión y, además, están en efectivo camino de unión), es un dato de la fe por el que esperamos que *toda* humanidad se abra a su máxima posibilidad. La Eucaristía (que la entrega del propio cuerpo, es decir, del yo con sus relaciones más concretas, por el otro, es la forma como Dios vivió en tanto hombre) es el camino hacia la utopía de la Encarnación. No hay otro horizonte en que el cristiano pueda pensar y proponerse ideales éticos, individuales y sociales, más que el horizonte de la Encarnación y la cruz (Eucaristía). Sólo desde este horizonte ejerce un principio crítico propio cuando mide el valor de cualquier legalidad, institución y organización, cosas éstas de un puro valor instrumental y no más.

III

1. La advertencia clara de que el Evangelio de Dios se relaciona con la promoción del hombre hacia formas de humanidad verdadera, y por tanto con la situación oprimida de clases y países, es el acontecimiento de mayor trascendencia eclesial desde la Reforma. La significación de este acontecimiento se irá viendo a lo largo de los próximos años. De momento ha repercutido en el modo de entenderse a sí misma la Iglesia en el mundo y como mundo (10) y ha colocado a otra luz el problema confesional y ecuménico.

Tres nuevas formas de presencia cristiana se han manifestado y están en curso: el reencuentro de la función crítica, social y política,

(9) Cfr. G. Baum, *Presencia de la Iglesia en la sociedad de mañana*, en: «Concilium» (núm. extra.). «El futuro de la Iglesia», p. 259.

(10) Cfr. *los trabajos sobre pequeñas comunidades*, en: «Vida cristiana y compromiso terrestre» (V Semana de Teología de Deusto); Henry Bruston, *Problème posé par les petites communautés*, en: «IDOC», n. 39, pp. 2 ss.; ib., «Pour ceux qui veulent tout laisser tomber», n. 38, pp. 27-41.

de la fe; la búsqueda de nuevas formas de comunidad cristiana y humana como intento de superación de las antinomias antropológicas y sociales de clase, y la teología y praxis revolucionaria de grupos cristianos.

2. *El reencuentro de la función crítica de la fe*, consiste en ejercer, desde el Evangelio, una crítica política, es decir, global intra y extraeclesialmente en la dirección de la esperanza de una liberación histórica y efectiva (METZ, MOLTMANN). El trabajo crítico llevado a cabo y la acción política convencional desarrollada, han modificado de manera ya apreciable la posición ideológica y la situación política de las iglesias locales y de la iglesia universal. Piénsese, p. e., en la toma de posición de la Federación americana de sacerdotes en favor de los hermanos Berrigan y en contra de la guerra del Vietnam. Pero la crítica social de las estructuras ha tenido que ser dirigida tanto hacia la sociedad como hacia la Iglesia. Se ha visto que es imposible hacerse presente según el Evangelio en la sociedad, desde una Iglesia intemporal o desde una Iglesia cuyo análisis sociológico pone de relieve las mismas deficiencias estructurales y los mismos tiempos de manipulación que en todas partes. El desafío al que se enfrenta la Iglesia consiste en que, no sólo se señala su conexión con la sociedad clasista, sino que se detectan en ella correspondencias estructurales clasistas. La crítica acerca de la Iglesia irrita especialmente a algunos «hombres de Iglesia» que no pueden comprender que la credibilidad de la Iglesia está hipotecada, mientras no se vea sociológicamente —no de otro modo, sino sociológicamente— que la comunidad cristiana no está deformada por las mismas limitaciones estructurales y los mismos tipos de comportamiento cuya superación predica. Uno de los reproches mayores que se hace a los cristianos que se han impuesto a sí mismos el deber de esta crítica (piénsese en H. Küng), es el de falta de amor a la Iglesia. Pero la Iglesia no es una entidad antimundana, ni yuxtapuesta al mundo. Ni el mundo es un área donde no actúe el Espíritu y no se promueva la misma verdad y el bien que nosotros promovemos. La Iglesia es mundo y no puede no reflejar incluso cuanto en el mundo mismo ha de ser trascendido mediante la Cruz (11). No podemos hablar del mundo más que hablando de la Iglesia ni podemos hablar de la Iglesia más que hablando del mundo.

El reencuentro de la función crítica, social y política, de la fe, es ya un método adquirido. No es un método que funcione sin graves dificultades dentro de una Eclesiología monolítica, que no se ha decidido todavía a revisar a fondo el modelo histórico de Iglesia perpetua. Pero ese método está mostrándose fecundo. Primero, porque está permitiendo que muchos grupos cristianos estén encontrando un lugar real y un modo de acción real en su vida, en la vida, en el mundo;

(11) Así se han expresado los representantes de las comunidades estudiantiles de Alemania, reunidos recientemente en Münster (Christ i. Geg., 1971, p. 76, col. 3).

segundo, porque ése es el método que puede dar origen y está dando origen a nuevos tipos de comunidad.

3. *La búsqueda de nuevos tipos de unidad de convivencia, o de comunidad humana y cristiana,* es un hecho general. Las comunidades de nuevo tipo se multiplican por todas partes, especialmente en Estados Unidos, Francia, Italia, Hispanoamérica y España. Se busca un tipo de comunidad de proporciones humanas que traiga consigo tanto una liberación efectiva de las servidumbres de la sociedad capitalista como una verdadera posibilidad de luchar social y políticamente por la renovación radical de las relaciones de producción y distribución. Una catalogación pormenorizada de estos ensayos de grupos cristianos, de grupos no cristianos y de grupos interconfesionales o no confesionales; es hoy difícil de hacer. Tanto más que el movimiento comunitario declara por todas partes que está experimentando, que va en busca de sus módulos. Pero a todos los intentos les es común la aspiración a *una ruptura* con la sociedad tal cual está ahí y la voluntad de *intervención* en la organización de una sociedad justa y no opresora: se trata de abandonar un modo de vida donde uno es a la vez oprimido y opresor y de buscar un modo de vida donde el hombre entero pueda movilizarse por el hombre entero.

El agobio de la civilización urbana, la experiencia de Israel (kibutz), la consciencia de los desniveles económicos entre pueblos desarrollados y subdesarrollados, el conocimiento científico de las injusticias del comercio internacional, la protección armada y costosísima de los propios privilegios, la conciencia de culpabilidad de muchos hombres y cristianos que se sienten parte del sistema opresivo de sí mismos y de los demás...; todas éstas son causas que provocan la imaginación de muchos y los mueven a ensayar simultáneamente un nuevo tipo de hombre y un nuevo tipo de convivencia. Predomina un profundo deseo de asentar la vida sobre las verdades esenciales, liberándose de las multiplicadas necesidades sin las cuales parecía que no podíamos vivir.

El movimiento comunitario no aplaza el cambio de estructuras hasta que se modifique la trama psicológica del hombre condicionado por esas mismas estructuras. Ni espera que el cambio de estructuras traiga consigo automáticamente la renovación del hombre. El hombre y la comunidad se han de hacer recíprocamente.

La superación de la sociedad de clases implica un problema antropológico. Esto ya lo vio Marx (12). La nueva sociedad, el nuevo tipo de unidad de convivencia, no es un brindis a la envidia, al resentimiento y al complejo de inferioridad de «los de abajo». No se trata de repartir los motivos de envidia (repartiendo la propiedad); no se trata de «constituir en poder a la envidia general» (Marx). Se trata de liberar a opresores y oprimidos del «homo iniquus» que ha generado

(12) «Manuscritos», p. 141, Alianza Editorial.

en cada uno el irracional, la organización irracional de la vida social. El hombre ha de ver que puede abandonar ciertos hábitos que lo encierran en la incomunicación y en la seguridad ficticia: los hábitos de la sociedad individualista y no personalista, opresora y no libre. Esta fe en la posibilidad de la renovación del hombre ha sido profesada por el historicismo marxista con más claridad que la que cabía esperar de los cristianos. La larga historia del hombre, las barreras sentidas como infranqueables pero que al cabo han sido franqueadas (las barreras del frío y del hambre del hombre prehistórico; o la barrera de la esclavitud antigua), permiten esperar que el hombre adquiera los hábitos «naturales» correspondientes a una forma de sociedad levantada sobre otras bases. El movimiento comunitario ensaya, al mismo tiempo, un hombre nuevo y una comunidad nueva.

3. *Conciencia cristiana y lucha de clases.* Las comunidades nuevas no propugnan una fuga del mundo. Entienden su liberación como mayor disponibilidad para la acción con vistas a la transformación general de la sociedad. La lucha política la han llevado a cabo por procedimientos clásicos y por toda clase de acciones —de acuerdo con los modos de los años 60—, aptas para crear una nueva conciencia y un entorpecimiento de los usos que perpetúan modos injustos y estructurales de organización (13).

Pero la historia de la lucha social y política de clases, disuadió al proletariado de atenerse a la sola táctica de la conquista legal del poder. Una parte, muy viva, de la Iglesia que se siente comprometida en la liberación de las clases oprimidas —especialmente en el subcontinente americano—, ha hecho la misma experiencia. Estos cristianos, en el espacio de una generación, han pasado, sucesivamente, de la teología del compromiso temporal del cristiano a la teología del desarrollo, y de ésta a la teología de la subversión y de la revolución, es decir, a la lucha *armada* de clases. Esta minoría ha abandonado el concepto del «cambio paso a paso» (14), forzada por la abundancia de recursos de la represión y por la rapidez con que se suceden los cambios profundos y con que crecen los mismos problemas. Mc Namara, jefe del Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo, ha reconocido que, aunque «la década de los 60 fue una década de inmenso progreso en el desarrollo», sin embargo «un tercio, si no la mitad de la humanidad sufre hambre o subalimentación», es decir, crece en números absolutos y relativos el número de analfabetos, hambrientos y niños que mueren en algunas regiones del mundo. «Hoy existen en el mundo cien millones más de analfabetos que hace veinte años». La asistencia a estos países subdesarrollados se hace, además, mediante el «establisment» de esos

(13) Cfr. Giulio Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, en: V Semana de Teología de Deusto, pp. 126 ss., Ediciones El Mensajero, Bilbao.

(14) Heinz E. Tödt, *Revolution als neue sozialethische Konzeption*, en: «Theologie der Revolution...», Frankfurt am M., 1968, pp. 13 ss.

mismos países. (Mc Namara: «¿mediante quién, si no?») (15). Nadie puede extrañarse de que, en estas condiciones, muchos cristianos sientan, junto con muchos hombres, que las clases y los países que pueden entender, no quieren entender. Y que se haya producido un hecho hasta ahora inaudito: hay cristianos en la lucha armada de clases.

4. *Sobre la lucha armada de clases y el Evangelio.* Con el Evangelio en la mano no se podían hacer las cruzadas, pero se hicieron. La crítica de la lucha armada de clases en nombre del Evangelio, tendrá que mostrar que la negación del recurso a la lucha armada no es una forma de complicidad en el mantenimiento de la sociedad de clases. Si no se acepta así el problema, se le escamotea.

La consideración del Espíritu como objetivo, pretende la interpretación dialéctica del individuo y de su clase, y, por tanto, agota al individuo y al grupo en la significación dialéctica que «le toca». La consecuencia «lógica» consiste en suponer en el individuo la plenitud de intención personal que revela el proceso dialéctico. Entonces se puede disparar la pistola o la metralleta como momento dialéctico con el que se suprime (sí, aufheben) al individuo que representa o encarna «la oposición». No se le puede reprochar a un cristiano, ni siquiera a un hombre, el que, encontrando justo el método dialéctico epistemológica y políticamente, no considere justa ni la dialéctica de las pistolas ni la dialéctica de las metralletas. Es posible que el hombre y el cristiano piensen que *tienen muchas cosas que hacer antes que disparar sobre quienquiera que sea*, y es posible que piensen que esas muchas cosas que tienen que hacer no son un álibi de la mezquindad o la cobardía, sino un método de la no colaboración con las personas que administran unas estructuras de deshumanización, y un método de liberación real de humanidad. Ahora bien, la prueba de que el negarse a la dialéctica armada no es mezquindad, no puede consistir en la negación misma hablada o escrita. Esa prueba ha de ser real, es decir, ha de oponerse *eficazmente* a la administración y a las estructuras en cuanto inconsciente o consciente opresión de los individuos y los grupos.

La floración de formas de la «resistencia civil» y la «contestación», quiere suponer que el recurso al arma es un movimiento del hombre, condicionado por una larga prehistoria e historia en que el paso de la paz a la agresión ha sido demasiado rápido. Se puede sospechar de la validez dialéctica de ese paso; se puede sospechar con fundamento, sobre todo si la revolución se propone la transformación del hombre mismo. Ni la configuración de la clase ni el tipo de lucha ni las relaciones internacionales en su forma actual, permiten entender el concepto de lucha de clases (armada o no) según el patrón «fin de siècle».

La experiencia de las revoluciones socialistas cumplidas, nos deja ver que el hombre viejo puede seguir intacto. Y ello nos induce a pensar

(15) «Spiegel» (1971), n. 6, pp. 86-90.

que la lucha de clases ha de ser más transparente y menos entregada a actitudes con una larga prehistoria instintiva. Hay que tomar como persona incluso al adversario. El individuo no se agota, para su bien y para su mal, como momento dialéctico. Puede y debe realizarse en la mediación o traspaso de un momento al otro. Liquidar al individuo supone realmente la negación de su libertad como capacidad de trascenderse mediante la negación de sí mismo. Esto vale igualmente de las formas de derecho penal que, desde una concepción del hombre o desde una interpretación ejemplarista de la pena, identifican prácticamente al criminal con el crimen (con la idea o la intención del crimen), negando entonces la libertad del delincuente como posibilidad de conversión, cuando la han afirmado por hipótesis para declararlo culpable.

Cuando el individuo o grupo que es atacado con las armas, lleva uniforme o distintivo (credo) político, es más fácil (psicológica y jurídicamente, «racionalmente») atacarlo con las armas. Este hecho pone de manifiesto la despersonalización del oponente que llevamos a cabo; su individualidad es previamente disuelta en la idea general o en el momento dialéctico.

Tanto un cristiano como un hombre, pueden comprender que la violencia con la que se suprime al otro en la armada lucha de clases, es un modo de liquidar y no de resolver un problema. Se le liquida, es decir, es posible que se llegue a matar a tantos, o a tan selectos individuos de la clase opuesta, que se la pueda considerar históricamente liquidada. Pero no se resuelve el problema que tiene el hombre, que es el de poder vivir sin matar ni de hambre ni de tiros, el de poder vivir resolviendo los problemas de la vida sin violencia. Los mismos individuos que recurren a la armada lucha de clases, no han resuelto este problema ni para sí mismos ni entre sí mismos, y, lógicamente, se encontrarán, cuando ya hayan liquidado a la clase oponente, con el mismo problema de *la dialéctica entre grupos que tienden a convertirse en clases.*

No pretendo dar la impresión de que la cuestión es fácil, sino de que es difícil precisamente para quienes no pueden vivir aceptando la inhumanidad inherente a una sociedad clasista y al mismo tiempo no quieren recurrir a matar. El problema pesa justo sobre las espaldas de quien no puede aceptar una situación semejante— a él le toca probar, como se dice, a él le toca ensayar las salidas de la sociedad clasista, y no a quien no cree o no quiere creer que se puede salir de ella. La inconsciencia, insensibilidad o egoísmo del que propugna o consiente la sociedad clasista, lo tiene teóricamente fácil: repetir las deconfianzas y arbitrar las fórmulas que salven de continuo «el orden con ventajas», el orden para todos con justicia para mí. Prácticamente, hay que ponérselo, no difícil, sino imposible. Pero yo pienso que las iglesias, por ejemplo, están *muy lejos* de haber agotado sus recursos de lucha civil para promover y realizar la salida de la sociedad clasista. Y este *hecho* (dialéctico), que tiende también a ser interpretado como una plena intención de no salir o no hacer nada por salir de una sociedad clasista

es y será, cada día más, una dificultad mayor para seguir colaborando formalmente con las ortodoxias sociológicas, con las iglesias como «establishment». Por ello creo que la responsabilidad de los que se desesperan y recurren a la lucha armada de clases, recae sobre los que no se desesperan, tanto o más que sobre los que se desesperan. No está justificado quien totaliza la cuestión en la dialéctica que aspira a suprimir a un tiempo la idea y al individuo que la encarna; no está justificado aunque lo haya abandonado todo para tomar su cruz. Pero no está ni mucho menos justificado quien dice que el armado luchador de clases no está justificado, ni tampoco quien, por razón de su ministerio en la Iglesia, entiende que su posición propia es la de la equidistante prudencia expectante. No nos podemos justificar si, individual y agrupadamente, no nos hacemos imposible a nosotros mismos la vida clasista que ha llevado y lleva al recurso de la lucha armada de clases, y si, al hacernos imposible esa vida clasista a nosotros mismos, no se la hacemos imposible a los demás y en especial a quienes la explotan y administran.

Hacernos imposible la vida clasista. Hacernos, como individuos y como grupo, imposible la vida clasista. Hacernos imposible como iglesia la vida clasista. Esto significa encontrar formas de vida comunitaria en las que se supriman las ventajas y las distancias *de clase*, y en las que ésta no sea la fuente efectiva (ni declarada ni tácita) de posibilidades, derechos y participación. Formas de comunidad que, lejos de ser una fuga de la sociedad tal como está ahí, sean la agresión civil más contundente, denunciadora y constructiva posible. La decisión en esta dirección presupone y exige una nueva interpretación de nosotros mismos, un paso adelante que incluye ruptura y esperanza: un intento de pensar al hombre como un ser más solidario y más racional, y de realizarlo con la misma paciencia y minuciosidad que ha sabido emplear el hombre para preparar y conducir todos los tipos de agresión armada.

Por eso creo que, a pesar de que la teología de la revolución parezca superar teóricamente y haya superado en el desarrollo psicológico de radicalización a la actitud crítica y a la búsqueda de formas de comunidad real y global, sin embargo el futuro y la esperanza están en la resolución, la paciencia y la competencia con que se piensen y se realicen los diversos tipos de comunidad en los cuales puedan liberarse los hombres de las servidumbres que los humillan y puedan, así, liberar la mayor humanidad cuya «utopía» late en el fondo de la entraña de la carne humana.