

José María Iraburu

Evangelio y utopía

Fundación GRATIS DATE
Pamplona 1998

Introducción

«Veinte años llevaba el director de la línea férrea de Z. B. J. deseando disponer de un rato para sentarse a la mesa de su escritorio y coger la pluma, hasta que anteayer tuvo ocasión de hacerlo» (Anton Chejov).

«Evangelio y utopía»

Evangelio y utopía viene a ser una continuación de mi libro *De Cristo o del mundo* (1997 = *Cto.-M*); pero también de otros escritos míos recientes, como *Sacralidad y secularización* (1996), *El matrimonio en Cristo* (1996), y *Caminos laicales de perfección* (1996). Todos los cuales, a su vez, son desarrollos de temas que ya aparecen más o menos en el libro que escribí con José Rivera, *Síntesis de espiritualidad católica* (1994⁴ = *Sint. EspCat*). Por eso, en la obra presente aludiré a veces, sin mayores desarrollos, a enseñanzas de la espiritualidad católica, que en otros lugares he tratado con más amplitud.

En la parte que dedico a las *Utopías no cristianas* predomina la bibliografía de hace quince o veinte años –los años posteriores a 1968–, cuando más publicaciones se produjeron sobre el tema. Doy también referencia, sin embargo, de las obras recientes más importantes que he podido estudiar sobre la utopía; algunas de ellas muy valiosas, como las de F. E. y F. P. Manuel.

Evangelio y utopía es un tema que vengo meditando, estudiando y conversando desde hace muchos años. Como cursillo de licenciatura, lo he expuesto varias veces en Burgos, en la Facultad de Teología. Pero solamente ahora me ha concedido Dios ponerlo por escrito. *Deo gratias*.

Utopía

Utopía es una palabra llena de sugerencias, un verdadero calidoscopio de acepciones diversas. Es, en primer lugar, el título de un libro escrito por el inglés Tomás Moro en 1516. Y en seguida, la utopía vino a ser un género literario bastante abundante, dedicado a criticar la sociedad presente y a diseñar otras ideales, no realizadas.

Entre los sociólogos actuales hallamos una nueva significación: ellos hablan de «comunidades utópicas» o de «experiencias sociales utópicas». Se trata en este caso de asociaciones humanas, libremente constituídas, que, en uno u otro grado de con-vivencia, intentan formar ya ahora dentro de la sociedad, y sin pretender reformar a ésta, un micro-orden social distinto y mejor.

Este último sentido parte de una etimología legítima y muy sencilla. *Topos* significa en griego «lugar». Las ideas y costumbres prevalentes en un cierto tiempo y lugar formarán, pues, el mundo *tópico*. Por el contrario, *u-*

topía significa «no lugar» o, si se quiere, «situación inexistente». *Utópicos* serán, por tanto, los modos de pensar, de obrar y de organizar la vida distintos del mundo tópicos, y supuestamente mejores. Todo este planteamiento se adapta, en principio, perfectamente al impulso evangélico renovador, que han de vivir las comunidades cristianas dispersas por el mundo tópico.

Utópico, como irrealizable: acepción prohibida

Con frecuencia, sin embargo, *utopía* significa hoy un sueño de perfección imposible, y *utópico* viene a ser para muchos sinónimo de *irrealizable*. Esta acepción, sin embargo, no será usada nunca en el libro presente. Es, por supuesto, legítima, pero en el contexto de estas páginas no puede servirnos, pues nos llevaría a muchas ambigüedades y equivocaciones.

En efecto, en *el mismo orden natural* de la sociedad humana, ¿qué ha de considerarse utópico, es decir, irrealizable? Hace uno o dos siglos, por ejemplo, en ciertos lugares la jornada laboral de ocho horas podría ser considerada como una reivindicación social *utópica*, es decir, irrealizable. Hoy se ha conseguido esa meta sobradamente, de tal modo que habría sublevaciones sociales durísimas si se pretendiera hacer trabajar ocho horas diarias a los obreros... ¿Qué es, pues, para la sociedad humana una *utopía* o una *posibilidad real*?

De hecho, en la historia de la humanidad, cuántas ideas fueron tenidas por irrealizables y tachadas de utópicas... hasta que se vieron realizadas bajo el impulso de unos pocos que, obstinadamente, creían en su posibilidad. Y cuántos altos proyectos –por ejemplo, la eliminación del hambre en el mundo– no se realizan hoy y se tachan de utópicos, no porque técnicamente sean imposibles –son perfectamente posibles–, sino *porque no se quiere* hacer todo aquello que llevaría ese sueño a la realidad.

Karl Mannheim (1883-1947), en su famosa obra *Ideología y utopía*, considera estas cuestiones en una clave predominantemente política, que aquí, como he dicho, no nos interesa. Para él, como dice Ruyer (54), «ideología y utopía son igualmente míticas: la *ideología* expresará el mito justificador de la situación presente y de la clase que está en el poder; la *utopía*, el mito revolucionario de las clases que quieren cambiar el presente y hacer el porvenir».

Sí nos interesa, en cambio, recordar cómo explica Mannheim esa instintiva aversión que todo *conservador* experimenta hacia la utopía. A su entender, se da, en efecto, «una ceguera hacia las utopías» en quienes representan el orden vigente, pues son incapaces de comprender que «es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: “las utopías, a menudo, no son más que verdades prematuras” (*les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*, Lamartine). Siempre que una idea es motejada de utópica, lo es, por lo general, por el representante de una época que ya ha pasado... Es siempre el grupo dominante, que está completamente de acuerdo con el orden existente, el que determina lo que debe ser considerado como utópico» (*Ideología* 273. 280).

Lo imposible se hace posible en Cristo

Pero, sobre todo, *cuando entramos en el orden de la gracia*, es decir, de la *vida nueva en Cristo*, el nuevo Adán de la nueva humanidad, ¿dónde podemos situar los límites de lo posible y de lo irrealizable? ¿Qué bien, personal o comunitario, por grande que sea, podrá ser considerado peyorativamente como utópico, en el sentido de irrealizable?

Ya en el comienzo mismo de la plenitud de los tiempos, el ángel Gabriel le dice a la Virgen María: «nada hay imposible para Dios» (Lc 1,37). Se ha abierto la puerta de la gracia, que introduce el cielo en la tierra. A la Virgen

y a todos nos dice siempre el Evangelio: «lo que es imposible para los hombres es posible para Dios» (18,27), y es posible para sus hijos, llamados por Él a vivir la suprema novedad de su gracia.

En tiempos de Cristo, por ejemplo, a los mismos apóstoles les pareció *algo imposible el matrimonio monógamo e indisoluble*, puesto que entonces ni judíos ni paganos lo vivían (Mt 19,3-12). Luego se ha visto que millones de laicos cristianos, sin ser todos unos héroes, eran capaces de vivirlo con la gracia de Cristo. *O la esclavitud*: ¿quién podría tener antiguamente la audacia de esperar – y de procurar– que la esclavitud, vigente en todas las naciones, desapareciera? ¿No sería algo utópico? ¿El mismo Aristóteles no juzgaba que la esclavitud era conforme a la naturaleza humana?... Sin embargo, la Cristianidad medieval acabó con la esclavitud, por la gracia de Cristo. Y actualmente los mismos que todavía practican la poligamia o que tienen de hecho esclavos, viven vergonzosamente su realidad aberrante, vieja, históricamente superada, y no se atreven a presentarse en el mundo «civilizado» con sus concubinas y siervos.

Ascética, utópica y política

Aunque no soy aficionado a los neologismos –no pocas veces innecesarios y pedantes–, al menos en este libro, y sin pretensión alguna, me permito distinguir entre la *ascética*, que busca la perfección de la persona, la *política*, que pretende el mayor bien de la sociedad, y, a un nivel intermedio, la *utópica*, que trata de la vida perfecta de los grupos formados en libre asociación: un cierto número de personas o familias asociadas.

La adscripción a la sociedad, en efecto, se produce en modos que pueden considerarse *necesarios*. Mientras que la afiliación a grupos, asociaciones y movimientos, se produce en una *libre elección*, por la que se busca al mismo tiempo el perfeccionamiento personal, el bien de la comunidad que así se forma, y a través de todo ello, el bien de la sociedad global.

En modo alguno aspiro a que este uso, un tanto neologista, de los términos *ascética*, *utópica* y *política* haga fortuna. No lo deseo y, por supuesto, no lo espero. Me sirvo en este libro de la noción de utopía –sólo en este libro: sin que sienta precedente ni siquiera para mí– porque creo hallar en ella un centro sugestivo, en torno al cual podemos tratar de una constelación de temas, relacionados entre sí.

Por lo demás, como podrá advertirse fácilmente, a lo largo de este estudio doy con cierta frecuencia al vocabulario de la utopía un sentido bastante amplio y flexible, para referirme con él a todas las coordenadas mentales y conductuales, aunque sólo afecten a una persona, que entran en contraste patente con las ideas y costumbres del mundo tópico.

La perfección evangélica en religiosos y laicos

Las comunidades cristianas de *religiosos*, a lo largo de los siglos, han mostrado en la práctica la inmensa fuerza utópica del Evangelio de Cristo; aunque, integradas por hombres, hayan estado sujetas tantas veces a infidelidades y mediocridades. Pero es sobre todo en el campo de los *laicos* donde las posibilidades utópicas del Evangelio se han visto muy insuficientemente exploradas y realizadas. Todo hace pensar que, con gran frecuencia, hasta los laicos que pretenden asociadamente la perfección aceptan en una medida excesiva las formas de vida del mundo, frenando así –inconscientemente, pero con gran eficacia– la fuerza renovadora del Espíritu Santo.

Pues bien, en *Evangelio y utopía* pretendo considerar esta grave cuestión. Es éste un libro que tiene sentido por sí mismo, pero en realidad, como ya he dicho, es una continuación de mi anterior obra *De Cristo o del mundo*. En ella recordé con insistencia que los cristianos «no somos del mundo», como no lo es Cristo, y que, por tanto, no hemos de configurar nuestra vida según las ideas y las costumbres del mundo, sino según los pensamientos y los caminos de Dios, que son muy distintos (+Jn 15,19; Rm 12,2; Is 55,8). La vida cristiana, también la de los laicos, no ha de ajustarse, pues, al mundo *tópico*, sino al *Evangelio utópico*.

También allí traté de deshacer con todo empeño la gran trampa mental en la que caen aquellos laicos que se sacuden las enseñanzas evangélicas de Cristo alegando que ellos «son seculares y no religiosos». Desde el nacimiento mismo de los religiosos, en el siglo IV, funciona con frecuencia esta trampa, ya denunciada entonces por San Juan Crisóstomo (+407) y otros maestros espirituales. Estos laicos rechazan así preciosos impulsos del Evangelio, quedando, sin embargo, en buena conciencia (*Cto.-M 50ss*).

A estos seculares, por ejemplo, les parece muy bien que los religiosos lo posean todo en común –para eso «son religiosos»–; pero, al menos si disfrutan de una buena situación económica, en modo alguno aceptan que también Dios les llama a ellos a alguna manera habitual de comunicación de bienes materiales. Esta comunicación, como sabemos, es recomendada por Cristo y por los Apóstoles, y practicada por las primeras comunidades cristianas –en las que, por cierto, no había propiamente «religiosos», sino laicos–; pero a ellos les parece utópica y se sienten excusados de pretenderla. Ellos «son seculares» y, según su entender, eso *les autoriza* –más aún, *les obliga* en conciencia– a aceptar los modos de propiedad usuales en el «*sæculum*», esto es, en el mundo. Y como en la propiedad de bienes, en casi todo lo demás.

A quien esté afectado por tales sofismas todas las páginas que siguen en esta obra le van a parecer «utópicas», en el peor sentido del término: algo «irrealizable», «una exageración», un atentado a «la vocación secular» de los laicos, una traición, incluso, a su deber de «encarnarse» en el mundo tópico, tal como es, para obrar precisamente como «fermento» en la masa... ¿Pero, Señor mío, qué acción tendrán sobre la masa los laicos que no son fermento, distintos de la masa, sino pura masa?

Los males del mundo

El impulso utópico nace en buena parte de una crítica profunda del mundo presente. Tienen razón Moos y Brownstein cuando dicen:

«La especulación utópica no se da en un vacío histórico. Los escritores utópicos tienen una aguda conciencia de los defectos de las estructuras sociales existentes. Una utopía es la crítica del sistema social vigente. En la mente del escritor utópico, la función crítica sobrepasa a veces la función de diseño social» (25-26).

Ahora bien, ¿es posible *medir* de alguna manera los males del mundo? ¿Hay alguna posibilidad de hacerlo o todo queda sujeto en esto a optimismos o pesimismo subjetivos?... Toda medida se hace siempre por comparación.

Podríamos, pues, comparar la realidad presente 1º. – *con lo que debería ser*: así en la tierra como en el cielo; pero de ahí no sacamos mucho, ya que, aunque es cierto que existen en la historia humana épocas mejores y peores, todas ellas distan tanto del Reino celeste, que vienen

a resultar todas semejantemente malas. Por decirlo con un ejemplo: los hombres altos y los bajos están del sol a una distancia semejante.

Podríamos establecer la comparación 2º.– *con lo que ha sido* en otros tiempos; pero si nos es difícil evaluar los males presentes, aún más difícil nos es considerar la gravedad de los males pasados; y además, es difícil evitar la tentación de pensar que cualquier tiempo pasado fue mejor (Ecl 7,10).

En fin, también se podría hacer la comparación 3º.– *con lo que podría ser*, dadas las presentes circunstancias de naturaleza y de gracia; pero ¿cómo saber lo que hoy podría ser? Lo que hoy *es*, de hecho, ¿no parece denunciar como ilusorio lo que gratuitamente consideremos que *podría ser*?

No es fácil, como se ve, esta cuestión. Por otra parte, la evaluación del mal del mundo depende de la visión que se tenga del hombre.

Si el hombre es bueno, si el mito de «el buen salvaje», tan frecuente entre los utopistas no cristianos, es real, entonces el mundo aparece como una situación inadmisiblemente: «¿cómo ha podido el mundo venir a una situación tan mala, siendo el hombre en el fondo bueno? El mal del mundo es intolerable. La culpa la tienen las estructuras. La revolución es urgente».

Verdad es que una cierta intolerancia alérgica hacia el mundo malo denota a veces un fondo de ingenuo optimismo rousseauiano: desconocimiento del pecado original. En este sentido, nuestro siglo es más bien pesimista. En otros tiempos hubo más alegría de vivir. Los hombres de hoy no pierden ocasión de echar pestes del mundo actual. Es casi una moda.

Pero si el hombre es malo, por el contrario, los males del mundo no parecen tan espantosos: «¿qué otra cosa se esperaba, siendo el hombre como es?... Y después de todo, si hay criminales, son más los hombres honrados; si hay violentos, son más los pacíficos, etc. La sociedad cuida de los pobres, de los inválidos, de los ancianos. No está tan mal el mundo».

Los males del mundo moderno

La fuerza espiritual del utopismo nace al mismo tiempo del *rechazo* del mundo presente, considerado inadmisiblemente, y del *impulso* esperanzado hacia un mundo mejor, que es visto como posible, por la gracia de Cristo. Por eso, concretamente, ninguna renovación cabe esperar de quienes ven como tolerables los males del mundo moderno, o de aquellos que incluso lo ven con relativa aprobación: «vamos bien; no todo está bien, por supuesto, pero podremos superar los males avanzando más por el mismo camino que seguimos: vamos bien». De éstos decía Unamuno, en la conclusión de *Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea*: «los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente».

Pues bien, en la casi imposible tarea de evaluar los males del mundo actual hemos de atenernos a *los juicios históricos del Magisterio apostólico* (+*Cto-mundo* 133-134, 145, 155-156). Y también al juicio de los santos, teniendo en cuenta en esto, eso sí, que *los santos han considerado siempre con horror los males del mundo de su tiempo*. Así Santa Teresa de Jesús (+1582):

«¡Qué señorío tiene un alma que el Señor llega aquí [a la luz de la contemplación], que lo mira todo sin estar enredada en ello!; ¡qué corrida está del tiempo que lo estuvo, qué espantada de su ceguera, qué lastimada de los que están en ella, en especial si es gente de oración y a quien Dios ya regala! Querría dar voces para dar a entender qué engañados están... Ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella... No hay ya quien viva, viendo por

vista de ojos el gran engaño en que andamos y la ceguera que traemos... ¡Oh, qué es un alma que se ve aquí, ver *esta farsa de esta vida tan mal concertada!* Todo la cansa, no sabe cómo huir; véase encadenada y presa; anda como perdida en tierra ajena» (Vida 20,25-26; 21,4.6).

Es común en los santos una captación muy viva de los males del mundo. Ellos ven lo que muchos otros no alcanzan a ver en esto. En todo caso, yo ahora no quiero describir aquí los grandes males del mundo actual –ateísmo, abortos, guerras, injusticias, lujuria, filosofía necia, leyes perversas–, pues bastante he tenido que tratar de ellos en *De Cristo o del mundo* (VI p.). Pero sí he de recordar y mantener aquí brevemente lo allí afirmado: «la depravación es hoy mayor que nunca» (San Claudio La Colombière, +1682: 120); «*nunca ha estado el mundo tan corrompido como hoy*» (San Luis María Grignon de Montfort, +1716: 123).

Años después, San Pablo de la Cruz (+1775): «¿Qué podemos hacer de este mundazo, donde no se respira otra cosa que un aire de pecado que apesta?» (*Cta. a hija Sra. Ercolani* 19-VI-1762). «Les recuerdo, y quisiera escribirlo más con lágrimas de sangre que con tinta, que este pobre mundo está inundado casi por todas partes de iniquidad y que Dios se halla sobre manera ofendido [...]; se ve tan ofendido, despreciado y ultrajado por la mayor parte de los cristianos» (*Cta. a hnas. Valerani* 12-VII-1742). Y hace un siglo, lo mismo piensa de su tiempo San Antonio María de Claret (+1870): «El mundo siempre ha sido mundo inmundo, pero en el día está asqueroso y puesto en entera malignidad. Nos amenazan grandes calamidades. España está fatal y cada día se pone peor... El carro del mal corre como el vapor [va como un tren], y el curso del bien está completamente paralizado» (*Cta. al P. Galdácano* 8-II-1858).

Recuerdo, pues, ahora esa verdad; pero también reafirmo aquí *la actual necesidad urgente de expresar esta verdad respecto del mundo presente* (156-157). Parte integrante del mal presente del mundo es el silencio actual de los cristianos sobre el mismo. Sin clara conciencia del mal del mundo moderno, los cristianos, y concretamente los laicos, no tendrán mayor inconveniente en hacerse cómplices en mayor o menor medida de sus ideas y costumbres. No tendrán discernimiento prudente a la hora de evitar las innecesarias ocasiones de pecado. Tampoco podrán buscar por la evangelización la salvación de un mundo extraviado, pues el Evangelio se inicia llamando con urgencia a conversión; pero no hay llamada a conversión si no hay conciencia viva de los pecados del mundo. Y desde luego, sin esa clara conciencia queda frenado todo impulso renovador del pueblo cristiano en su misma raíz.

Sin embargo, el Señor va mostrando a aquellos fieles y grupos cristianos más dóciles que, a medida que va degradándose la vida del mundo, se va haciendo cada vez más inviable un cristianismo tópic, y que dar acogida y realización al impulso utópico del Evangelio, en formas personales o asociadas, no es ya un lujo, sino una necesidad.

«Vino nuevo en odres nuevos»

«Al vino nuevo, odres nuevos» (Mt 9,17). Estas palabras de Cristo son siempre verdaderas, pero se hacen especialmente urgentes cuanto peor está el mundo. El utopismo de los religiosos es evidente: ellos, al dejar el mundo, dejan los odres viejos, y echan el vino del Espíritu en los odres nuevos de un nuevo régimen de vida. Es el utopismo evangélico de los laicos el que resulta mucho más problemático. Y por eso en este libro hemos de considerarlo con muy especial atención.

En efecto, los cristianos laicos están llamados por una altísima vocación divina a vivir una vida nueva, la vida en Cristo, no sólo en lo interior de sus conciencias, sino

también en las formas exteriores de sus costumbres. El Espíritu Santo, que renueva la faz de la tierra, quiere que también ellos, como los religiosos, *salgan* del mundo tópico y *entren* de lleno en la maravillosa utopía del Evangelio. No será, por supuesto, una salida física, sino espiritual, pero producirá efectos bien reales, visibles y comunitarios.

Como siempre, y hoy más, es urgente que el pueblo cristiano salga de Egipto al desierto, camino de la Tierra Prometida. Es absolutamente necesario que el vino nuevo del Espíritu sea vertido en el odre de costumbres y formas de vida realmente nuevos, porque si no, se echan a perder el vino y los odres. Ya no es posible –ni lo ha sido nunca– vivir como los mundanos. «Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios está próximo: arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Mirad que «si no hiciéreis penitencia, todos igualmente moriréis» (Lc 13,3.5). Por tanto,

«no os unáis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué tienen en común la justicia y la iniquidad, o la luz y las tinieblas? ¿Qué entendimiento puede haber entre Cristo y Belial? ¿O qué unión entre el creyente y el que no cree? ¿Qué acuerdo entre el templo de Dios y los ídolos? Pues vosotros sois templo de Dios vivo... Por eso, salid de en medio de esa gente y apartaos, dice el Señor; no toquéis nada impuro, y yo os acogeré, y seré para vosotros padre, y vosotros seréis mis hijos y mis hijas, dice el Señor todopoderoso» (2Cor 6,14-18).

1. Utopías no cristianas

La historia de la utopía es tan larga como la historia humana, pues siempre los hombres han experimentado el mundo tópico como una jaula opresiva, y siempre han soñado con salir a volar, ya aquí en la tierra, por más altos y bellos cielos utópicos. En este sentido, la tendencia utópica es connatural al hombre y a todas las culturas.

Sin embargo, la expresión literaria de la utopía y, más aún, su realización práctica, exigen un nivel bastante alto de desarrollo humano mental y técnico. El hombre sumamente primitivo está muy sujeto a la naturaleza, y se ve apresado en unos ciertos modos de vida de los que ni siquiera en sueños puede salir. Los intentos utópicos más conscientes sólo afloran en sociedades humanas considerablemente desarrolladas.

Utopismo antiguo mítico

El utopismo de la remota antigüedad, escasamente conocido, es casi exclusivamente literario. Y en él la utopía no suele proyectarse hacia el futuro, sino más bien hacia el pasado, hacia una Edad de Oro, un Jardín del Edén, sólo conocido por los antepasados (Finley 9-24).

Los feacios, descritos por Homero en La Odisea, tienen barcos que surcan los mares sin timón, obedeciendo el pensamiento de los marinos. Evemero describe una Isla sagrada en la que una planta maravillosa sirve al mismo tiempo de alimento, bebida y medicina. Yámbulo habla de otra Isla del Océano cuyos hombres, que alcan-

zan los ciento cincuenta años de edad, tienen los huesos elásticos y una lengua bífida, que les permite llevar dos conversaciones a la vez. Herodoto mezcla sus historias con leyendas fantásticas sobre amazonas e hiperbóreos. Virgilio recoge en sus Églogas el mito de una maravillosa Edad de Oro, ya pasada... Mitos, sueños, leyendas: divertimientos del espíritu.

Platón y Plotino

Es quizá en Platón (427-347 a.C.) donde por primera vez se manifiesta el pensamiento utópico en forma neta. Con relativa libertad respecto a los prejuicios tópicos de su tiempo, concibe y expresa en su libro *La República* un orden social nuevo y mejor, que no afecta a todo el Estado, sino sólo a los Custodios o guerreros que lo dirigen. El utopismo de Platón, noble ateniense, se fundamenta en su filosofía idealista y en su pesimismo sobre el hombre vulgar, que forma la sociedad tópica. En efecto, «la gran masa no tiene los ojos del alma limpios para contemplar la verdad divina» (*Sofista* 254a).

Él propone para los jóvenes guerreros unas nuevas normas pedagógicas, destinadas a formar «reyes filósofos», hombres perfectos, capaces de elevar la vida del pueblo. Esta comunidad aristocrática de dirigentes ha de mantenerse unida teniendo en común mujeres, hijos y bienes, y ha de observar cuidadosamente un conjunto de normas eugenésicas, por las que se desarrolla una procreación selectiva y se rechazan los nacidos defectuosos. En *Las Leyes*, escrito de su ancianidad, reconoce la dificultad de sus proyectos, y admite la propiedad y la familia, aunque regulándolas minuciosamente.

Éstas y otras indicaciones utópicas, como se ve, no tienen gran valor, y denotan una sujeción mental al orden tópico de su tiempo bastante considerable. En todo caso, es notable en Platón el talante utópico de su pensamiento idealista, que procura investigar cómo ha de configurarse la realidad del mundo visible en una mayor conformidad con el orden perfecto del mundo de las ideas, tal como él lo concibe. Muy significativo es al respecto este diálogo de *La República*:

–«Entiendo: tú estás hablando del Estado, cuyas líneas hemos trazado, y que sólo existe en nuestras palabras, pues no creo que exista uno semejante en ningún lugar [u-topos] del mundo.

–«Pero es posible, respondí, que haya un modelo en el cielo para quien quiera contemplarlo y regular por él su propio gobierno [así en la tierra como en el cielo]. Y por lo demás, poco importa que este Estado se realice en algún sitio o esté por realizar todavía: en todo caso, habrá de seguir las leyes de aquél sólo, y de ningún otro» (592b).

Platón, decaído por el suicidio de Sócrates y por la derrota de Atenas bajo Esparta, levanta en su utopía un monumento ideal deductivo, en el que las opiniones y las costumbres del mundo real sólo se estiman aceptables en la medida en que se adaptan a la armonía de las ideas divinas (V. Dupont 38).

El gran filósofo, con la esperanza de construir una Ciudad Ideal, se trasladó incluso a Siracusa, donde sufrió graves calamidades, como la de ser vendido como esclavo. Vuelto a Atenas, fundó la Academia, y «siguió hasta el fin siendo un profesor, bastante desdeñoso con las realidades humanas. No fue un apóstol, y nadie se convirtió al platonismo» (Bardy, *Conversión* 65).

Tres siglos después, sin embargo, el filósofo y místico Plotino (204-269 a.C.) sueña con fundar en la Campania una ciudad, *Platonópolis*, que siguiera las leyes de Platón. Pero muchas decepciones le obligaron a desistir de su quimera y, abandonado por sus discípulos, se mantuvo siempre en su serena contemplación idealista.

Son innumerables en la historia los utopistas que, finalmente, se han quedado solos con sus sueños.

Sir Tomás Moro

Moro, Vázquez de Prada, Prévost.

Aunque el canciller y humanista Tomás Moro llegó a ser mártir y santo (+1535), parece conveniente incluir su extraño libro *Utopía* entre las utopías no cristianas, pues no es sino el ejercicio literario de un humanista. Escrito en 1516, al mismo tiempo que *El Príncipe* de Maquiavelo, abre aquel libro la utópica moderna, mientras que éste inicia la orientación política de los últimos siglos.

La palabra «utopía» es un hallazgo de Moro, muy sugerente y algo ambigua, quizá en la misma intención de su autor.

Si la *u* inicial equivale al prefijo griego *ou*, utopía significa Lugar Inexistente. Pero si equivale a *eu*, entonces quiere decir Lugar Feliz. La primera acepción es la que ha prevalecido en la tradición cultural; pero la segunda tiene también en su favor razones válidas. Por ejemplo, en una edición inglesa de *Utopía* del siglo XVI, se lee en el apéndice este verso: «Wherefore not *Utopie* but rather rightly / My name is *Eutopie*: a place of felicity» (mi nombre no es Utopía, sino más bien Eutopía, lugar de felicidad) (V. Dupont 10-12, Finley 9).

El libro I de *Utopía* introduce a la obra con un diálogo entre Moro y el navegante Rafael, conocedor ocasional de la isla Utopía. Al leerlo, se comprenden las grandes facilidades que el género literario utópico ofrece para la crítica social. Más aún, leyéndolo resulta extraño que a Moro no le hubieran cortado la cabeza antes. En efecto, la descripción crítica que allí se hace del mundo de su tiempo—capitalismo incipiente, paso traumático del campo a la ciudad, competencia económica salvaje, crisis definitiva de la sociedad medieval—es francamente terrible; y quizá sea lo más sincero de este extraño libro.

Señores y caballeros, Obispos, abades y frailes, no se contentan con ser «los mayores vagos del mundo», sino que además son cruelmente nocivos, sobre todo con los pobres. En contraposición a los pobres—entre los cuales, por lo demás, abundan vagos y bandidos—, están los ricos, «rapaces, inmorales e inútiles», hombres duros que «merman cada día un poco más el salario de los pobres, no sólo con ocultos fraudes, sino con públicas leyes». ¡Cuánta maldad y cuánta miseria en el mundo tópic!

«Cuando miro esos Estados que hoy día florecen por todas partes, no veo en ellos, así Dios me salve, otra cosa que la conspiración de los ricos, que hacen sus negocios so pretexto y en nombre de la república. Y estas maquinaciones las promulgan como ley los ricos en nombre de la sociedad y, por tanto, también en nombre de los pobres».

En el libro II, Rafael describe el singular mundo de Utopía, que está situado, cómo no, en una isla. Hay varias ciudades, todas iguales, en las que reina una prosperidad laboriosa. Todos alternan trabajos manuales e intelectuales, vida urbana y vida rural. Gracias a la racionalización del trabajo y a la eliminación de la vagancia, seis horas diarias de labor son suficientes. No hay allí pobres, y bastantes servicios—comedor, guarderías, hospitales—son comunes. Se entrega un séptimo de los excedentes a los países pobres. Y el lujo no sólo está prohibido, sino que está sistemáticamente ridiculizado: el oro y la plata, por ejemplo, se emplean para hacer orinales, adornos infantiles o grilletes para esclavos y delincuentes.

En la *Utopía* de Tomás Moro hay, sin duda, rasgos

tópicos: existen esclavos, por ejemplo—reintroducidos poco a poco en el paso de la Edad Media al Renacimiento—. Hay pequeñas ingeniosidades, como los huevos empollados, no por gallinas, a temperatura constante. Hay sugerencias desconcertantes, como que el hombre y la mujer, para hacer posible una elección conyugal responsable, se exhiban previamente desnudos. Hay anticipaciones considerables, como la introducción del divorcio, el irenismo religioso, en el que a nadie se persigue por sus ideas, o la opinión de que la sociedad produce primero los ladrones, y luego los ahorca. Una cierta «religio communis», de corte humanista y sin mortificación alguna, es en *Utopía* la expresión de un neopaganismo renacentista, que suscitó lógicamente no pocas reticencias sobre la ortodoxia de la obra. Estas reservas subsisten en algunos autores actuales, que juzgan con cierta dureza la *Utopía* de Moro:

«Es un sueño. Como los de Platón, como los de Campanella. Es la idealización máxima del humanismo: da la impresión de un deísmo vago, adogmático, sin jugo nutritivo, sin gracia y sin pecado. En el mundo irreal, como ficción, la Utopía posee su encanto. Pero en el orden religioso, que es aquí el que nos interesa, dejando al margen la intención política, la Utopía es muy deficiente» (Hueriga 54-55).

Otros hay que dan un juicio más benévolo, aunque dudosamente más exacto:

«Ésta es la lección que quiere darnos el autor: la ambición, el orgullo y los vicios sensuales han rebajado de tal forma la conducta cristiana de los pueblos que es vergonzoso contemplar cómo los utopienses, que no han recibido la Revelación, se mantienen a un nivel superior al de los reinos que se llaman cristianos. Porque cuando una sociedad no responde a la llamada de Dios y la desprecia, viene a caer en una situación más lamentable que la de aquellos que se guían por la mera razón natural» (Vázquez de Prada 136).

Las discusiones sobre la intención profunda de Moro en su *Utopía* continúan hasta hoy (Ritter 56-96, 233-237; Prévost 83ss). ¿Es la *Utopía* una descripción irónica de las locuras que cometen los que se guían por la sola razón? ¿O más bien denuncia que la mera razón llega más alto que la fe cristiana traicionada? Dicho de otro modo: ¿cree de verdad Moro en la validez de la Utopía descrita por Rafael, ve en ella un ideal social auténtico? No, no parece que Moro crea en sus propios sueños, y en ocasiones—aunque también puede ser sólo una finta prudente—se distancia escépticamente de sus propias tesis, como cuando dice:

«Creo que pasará mucho tiempo antes de que adoptemos lo que en sus instituciones hay de superior a las nuestras... Cuando Rafael hubo acabado de hablar, recordé muchos detalles que me habían parecido absurdos en las leyes y costumbres de aquel pueblo... [entre ellos] la vida y el sustento común, sin ninguna circulación de moneda... Pero me di cuenta de que [Rafael] estaba ya cansado de hablar, y no sabía si aceptaría fácilmente ser discutido... Pensé que en otra ocasión tendríamos tiempo de meditar más profundamente acerca de aquellos problemas y de discutirlos juntos más detalladamente... Entre tanto, y aunque no puedo dar mi asentimiento a todo lo que dijo, confesaré fácilmente que hay en la república de Utopía muchas cosas que deseo—más que confío—ver en nuestras ciudades».

Esto suele entenderse como «nadar y guardar la ropa». En todo caso, no llegaremos probablemente nunca a conocer exactamente el pensamiento real de Moro al escribir su *Utopía*. Aunque en ciertas cuestiones su pensamiento parece afirmarse claramente. Parece, por ejemplo, sincero tanto su elogio de la propiedad comunitaria, como su rechazo de una propiedad privada duramente concebida y practicada. Es indudable que Moro propone una cierta comunidad de bienes como un ideal deseable y realizable.

Señalaré por último que Moro, como en general todos los utopistas, es muy consciente de la incapacidad con-

génita de la política para llevar a una vida común relativamente perfecta. Así lo expresa en *Utopía*, poniendo prudentemente su pensamiento en labios del navegante Rafael, el cual, no obstante conocer la sabiduría de los utopianos, se niega a aceptar cargos políticos:

—«Si dijera esto y otras cosas semejantes, a los encarnizados partidarios de métodos totalmente opuestos, ¿no sería como hablar a los sordos?». Moro lo reconoce en parte, pero arguye:

—«Aunque no podáis desarraigar las opiniones malvadas ni corregir los defectos habituales, no por ello debéis desentenderos del Estado y abandonar la nave en la tempestad porque no podáis dominar los vientos... Hace falta que sigáis un camino oblicuo, y que procuréis arreglar las cosas con vuestras fuerzas, y, si no conseguís realizar todo el bien, esforzáos por lo menos en menguar el mal». La máxima aspiración de la política: el mal menor. No se convence Rafael:

—«De esta manera, sólo puede acaecer que, al dedicarme a cuidar la locura de los demás, me vuelva loco como ellos. Cuando deseo decir verdades, se me hace necesario decirlas. No sé si el decir mentiras sea propio de un filósofo, pero ciertamente no lo es para mí. Si debemos pasar en silencio, como si se tratase verdaderamente de cosas raras y absurdas, todo lo que las pervertidas costumbres de los hombres hacen considerar inoportuno, será preciso que ocultemos de los ojos de los cristianos la mayor parte de lo que Cristo enseñó y prohibió, todas aquellas cosas que Él susurró a oídos de los suyos, mandándoles que las proclamasen desde las azoteas. La mayor parte de ellas difiere mucho de la manera de vivir actual. En verdad, parece que los predicadores, gente sutil, siguieron vuestros consejos: viendo que los hombres se plegaban difícilmente a las normas establecidas por Cristo, las han acomodado a las costumbres, como si éstas fuesen una regla de plomo, para poder conciliarlas de alguna manera. Pero no veo que con ello se haya adelantado nada, a no ser que se pueda obrar el mal con mayor tranquilidad.

«Tampoco sería yo de ninguna utilidad en los consejos de los príncipes, ya que si opinase de manera diferente de la mayoría sería como si no opinase; y si opinase de igual manera, sería auxiliar de su locura. No distingo el fin de vuestro camino oblicuo, según el cual decís que hay que procurar, a falta de poder realizar el bien, evitar el mal por todos los medios posibles. No es aquel [el Consejo real] lugar para disimulos, ni es posible cerrar los ojos. Se hace preciso aprobar allí las peores decisiones y suscribir los decretos más pestilentes. Y pasa por espía, por traidor casi, quien no hace elogio de medidas malignamente aconsejadas. Así pues, no hay ocasión de realizar ninguna acción benéfica, ya que es más probable que el mejor de los hombres sea corrompido por sus colegas [políticos], que no que les corrija, ya que el perverso trato con éstos o bien le deprava o le obliga a disfrazar su integridad e inocencia con la maldad y la necedad ajenas. Tan lejos está, pues, de obtener el resultado propuesto con vuestro camino oblicuo» (56-61).

Recordemos algunas fechas. Tomás Moro escribía esas reflexiones en 1516. Fue nombrado Lord Canciller de Inglaterra en 1529. Dimitió de su cargo y se retiró al campo en 1532, queriendo marginarse de acontecimientos perversos en los que no quería comprometer su conciencia. Y finalmente, en 1535, su santa cabeza, por ser incapaz de aprobar los crímenes del rey, fue violentamente separada de su cuerpo en la Torre de Londres.

Utopías del humanismo renacentista y moderno

Bacon, Campanella, *Utopías del Renacimiento*.

La fantasía de Moro inaugura el género literario utópico, que en el Renacimiento produce una serie innumerable de obras más o menos valiosas. Y aunque algunas podrían considerarse dentro del utopismo cristiano, al menos el conjunto ha de incluirse, como la *Utopía* de Moro, entre los sueños utópicos profanos.

Podemos recordar *La Città felice* de Patrizzi (1551); el *Comentariolus de Eudoemeniensum Republica* de Stiblin (1555); la *Civitas Solis* de Campanella (1602), el monje calabrés extravagante y perseguido; *Christianapolis* de Andrea (1619); *The anatomy of*

melancholy de Burton (1621); la famosa *New Atlantis* de Bacon (1627), fascinado por las posibilidades liberadoras de la ciencia, e inclinado al autoritarismo; *Macaria* de Hartlib (1641); *New Solyma* de Gott (1648); y la más realista de las utopías del humanismo, *The Common-Wealth of Ocean* de Harrington (1659), cuyo influjo posterior en la Constitución de los Estados Unidos es indudable. También, por otra parte, los relatos de viajes por países desconocidos y exóticos fueron un frecuente recurso literario para la utopía, como el *Robinson Crusoe* de Defoe (1719) o el no menos famoso *Gulliver's Travels* de Swift (1726).

La *historia de la utopía* ha sido objeto en nuestro siglo de muchos estudios, unos meramente descriptivos, otros más sintéticos y analíticos. Entre ellos cabe destacar los escritos de Renouvier, Mumford, Ross, V. Dupont, Ruyer, Adriani, Mucchieli, Berneri, y en un profundo análisis, Étienne Gilson.

Socialistas utópicos

Desanti, Elorza, Fabal, Holloway, Morton, Parrington, E. Wilson,

Los primeros iniciadores de las comunidades utópicas de inspiración socialista surgen en Europa. Estimulados por los horrores sociales del siglo XIX y de la revolución industrial, y al mismo tiempo alentados por las inmensas esperanzas de progreso despertadas por la ciencia, el maquinismo, la Ilustración, el capitalismo desarrollista, proyectaron sus sueños utópicos en escritos entusiasmados, y trataron de realizarlos en comunidades utópicas que, casi siempre, fueron a parar a los Estados Unidos de América, abierta entonces a hombres e intentos nuevos. Allí fue donde conocieron sus precarios éxitos y sus grandes fracasos.

—*El Conde de Saint-Simon*, Claude-Henri de Rouvroy (1760-1825) es, a través de sus escritos reformistas, uno de los impulsores del utopismo socialista. La tenacidad de su temperamento se mostró ya desde niño; por ejemplo, cuando su padre quiere obligarle a hacer la primera comunión, y él prefiere dejarse encarcelar antes que obedecer. «Desde su adolescencia hasta su muerte, nunca le abandonará la sensación de tener que llevar a cabo una *misión*» (Charléty 11). Al paso de los años va convenciéndose cada vez más de que el mundo no debe ser gobernado por principios abstractos o por impulsos revolucionarios ciegos, ni por fuerzas antiguas y muertas, sino por «la razón actuando sobre los hechos, por *la ciencia positiva*» (16; +*La ciudad de los sabios*, en Gilson 293-316).

Para poder llevar a cabo su misión, Saint-Simon se prepara como científico e inventor, y se propone como regla de conducta «llevar una vida lo más original y activa posible; enterarse cuidadosamente de todas las teorías y de todas las prácticas; recorrer todas las clases sociales y colocarse personalmente en cada una de ellas» (18). Apenas logró nunca rebasar los trabajos preliminares e ir más allá de elaborar programas. Sin embargo, bastantes científicos notables de la época mostraron en uno u otro grado su adhesión al saint-simonismo. Y es indudable que ciertas posiciones básicas de Saint-Simon están en el origen del pensamiento de Augusto Comte (+1857), sobre todo en la segunda etapa de éste, en la que desarrolla su ideal moral-religioso.

Algunos *saint-simonianos*, como, por ejemplo, Enfantin con sus cuarenta apóstoles en el retiro de Ménilmontant, intentaron poner en práctica los ideales de su maestro. Pero el fracaso fue tan rotundo como rápido.

—*Charles Fourier* (1772-1837) es el creador de los famosos *falansterios*. Su experiencia inicial, como comer-

ciante en Lyon, le hizo consciente de la mala organización del trabajo, de la producción y de la distribución. Aborreciendo el capitalismo y el comercio, se orientó hacia el cooperativismo, y trató de construir comunidades laboriosas ideales (Mucchieli 133-146).

El falansterio se instala en el campo, con un gran edificio central, comidas en común, convivencia sencilla, y organización sumamente cuidadosa del trabajo, con el fin de conjugar adecuadamente las tendencias y posibilidades de sus 1.600 miembros. Para ello elabora Fourier una «ley de atracción pasional», que él considera para la conducta humana algo tan cierto como la ley de gravitación de Newton para los cuerpos. Una ley muy simple: la conducta humana radica en doce pasiones, cuyas combinaciones producen 800 tipos de caracteres diversos. De ahí que entre hombres y mujeres deban reunir como ideal el número de 1600 individuos. Para fundar falansterios puso anuncios en los periódicos, pidiendo financiadores y voluntarios. Y de hecho los falansterios fueron intentados en Estados Unidos, Francia, África, Brasil y Rusia: en total, unas treinta comunas, alguna de las cuales logró cierta prosperidad económica; pero ninguna duró más de doce años. Gran fracaso.

Fourier, un tipo ingenioso y entusiasta, influyó notablemente en el movimiento obrero francés y en su inclinación cooperativista, anticipó el canal de Suez y el teléfono, y no pocas de sus intuiciones fueron desarrolladas más tarde por los maestros del utopismo reciente psico-social, como Moreno, Lewin, Skinner.

Robert Owen (1771-1858), de origen humilde, llega a ser uno de los mayores industriales británicos, hasta que en 1820 deja sus empresas para lanzarse a sus experiencias comunitarias y cooperativas. A él se debe la palabra *socialismo*, contrapuesta a *individualismo*.

Étienne Cabet (1788-1856), diputado, jurista de Dijon, iniciador en Francia del primer partido comunista, describe en su *Voyage en Icarie* una utopía que polarizará en buena parte el movimiento obrero.

–*Crítica marxista*. Marx y Engels abominaron cordialmente de Fourier, Owen, Cabet, Weitling y demás utopistas de su siglo. Engels fue precisamente quien selló en 1878 la distinción entre *socialismo utópico*, ignorante, primitivo, voluntarista, y en el fondo reaccionario, y el *socialismo científico*, es decir, el marxismo comunista. Y no sólo estas expresiones, sino también las actitudes subyacentes a estos términos, han pasado a la cultura general de nuestro tiempo.

Esta aversión es comprensible. El utopismo socialista afecta a grupos reducidos, mientras que la envergadura del marxismo es política, afecta a toda la sociedad. Aquél parte de bases éticas voluntaristas, mientras que éste conoce y sigue leyes científicas inexorables.

«El ideal de donde parten los socialistas utópicos es producto de condiciones históricas en vías de desaparición, y por eso las utopías son generalmente reaccionarias. En una carta de 1869 Karl Marx llega a afirmar que «cualquiera que componga un programa de sociedad futura es un reaccionario» (Lalande, 1180-1181).

El utopismo, pues, es apto sólo para hombres *alienados*, que no han sabido descubrir la dirección *irreversible* de la historia, y que por eso mismo se marginan de ella y de su íntima y potente dinámica. No cabe decirles sino aquello que dice Trotsky en 1917, en pleno apogeo del triunfo bolchevique, a Mártov y a sus seguidores:

«No sois nada, ni representáis nada. ¡Estáis en bancarrota y no tenéis misión alguna que cumplir! ¡Marchaos adonde en adelante os corresponde estar: al basurero de la historia!» (E. Wilson 510).

–*Norteamérica, tierra de promisión*. La primera eferescencia utópica de los Estados Unidos, concretamente la que se produce entre 1680 y 1880, ha sido objeto de muchos estudios. Henri Desroches los sintetiza así: «aproximadamente, 130 sistemas comunitarios utópicos se realizan en 244 comunidades distintas. De estas ci-

fras, 35 sistemas se realizan en 125 comunidades religiosas (generalmente del tipo anabaptista-pietista), y 95 sistemas se expresan en 119 comunidades no-religiosas. En este panorama, la longevidad de las comunidades religiosas se muestra netamente superior a la de las comunidades no religiosas» (*Sociologie des sectes* 418). Es lógico: se han formado con una inspiración espiritual más profunda, y gozan de una estructuración comunitaria incomparablemente más estable.

Los kibbutzim de Israel

El kibutz, Israël.

A principios de nuestro siglo, el Movimiento Sionista, fundado en 1897, estimula la marcha de los judíos a Palestina. En 1910 se forma el primer kibbutz, Degania, y en 1914 hay ya catorce kibbutzim. Por esos años, muchos judíos de origen ruso y polaco, y más tarde de otros países, partiendo de situaciones normalmente muy negativas, se encaminan a Israel, buscando una vida nueva. Serán recibidos e integrados en los kibbutzim, comunidades estructuradas según orientaciones socialistas, sionistas, tolstoyanas, etc. Los que llegaban tenían que aprender el hebreo, si no lo sabían. Y en general, ignorando la agricultura y hostilizados por los árabes, experimentaban una necesidad grande de vida unida, intensamente comunitaria, cooperativa y solidaria. En 1940 unos 20.000 israelitas vivían en 79 kibbutzim, y son la vanguardia del establecimiento del nuevo Estado judío, concretamente en la guerra de 1948.

En el kibbutz todos los miembros son iguales. La propiedad privada no existe. No se usa un régimen de salarios, sino que a cuantos trabajan se les da según sus necesidades y según las posibilidades de la comunidad. El nivel de vida es, pues, en todo semejante. Las viviendas son muy sobrias, pero suficientes. Algunos servicios son comunes: cocina, comedores, duchas, guarderías, etc. Los niños sólo están con sus padres el fin de la tarde y la noche. Se evitan cuidadosamente los liderazgos personales. Se practica estrictamente la igualdad funcional entre hombre y mujer. No hay apenas manifestaciones formales de religiosidad, y la unión comunitaria se afirma y expresa en asambleas, trabajos comunes, cantos y danzas.

El declive de los kibbutzim, como es lógico, se inicia con el establecimiento del Estado de Israel, en 1948. El impulso heroico primero se va apagando. Muchos judíos inmigrantes, llegados de países comunistas, no quieren saber nada de disciplinadas experiencias comunitarias, de las que vienen hartos. Los *moshavim*, colonias de granjas colectivas, que conceden casa y parcela propias, se multiplican en estos años bastante más que los kibbutzim. También la industrialización de no pocos de éstos, al exigir que más de la mitad de la mano de obra sea árabe, y al propiciar una brusca elevación del nivel económico de vida, introduce el consumismo, el ansia adquisitiva, al mismo tiempo que afloja los lazos comunitarios y el idealismo primero. Disminuye la acción asamblearia, se va encomendando a la dirección de los técnicos no pocos asuntos de la comunidad, y se acepta con ciertas restricciones el derecho de propiedad.

Algunos estiman que la posición desventajosa de las mujeres en los kibbutzim ha sido una de las causas principales de su declive. Como es sabido, la igualdad de sexos, aplicada con fanatismo ideológico, lleva a acumular sobre las mujeres un gran peso de trabajos dentro y fuera del hogar. De hecho, la mayoría de las parejas que dejaron los kibbutzim lo hicieron por exigencia principal de la mujer.

Con todo, los kibbutzim han ocupado ya un lugar cierto en la historia de la utopía. Hubo años en que esas comunidades, reuniendo solamente el 4 % de la población de Israel, proporcionaban un tercio de la producción agrícola y un 6 % de la producción industrial. Pero su función se mostró especialmente importante en la producción de personalidades, como Moshe Dayan, Levi Eshkol, Golda Meyer.

Mahatma Gandhi

Gandhi, Rau

Mahatma Gandhi (1869-1948), casado, con varios hijos, abogado, escritor y sobre todo político, llevó una vida de profundo ascetismo. Procuró con gran empeño dominar sus pasiones, reducir más y más sus necesidades, y no dejarse nunca condicionar negativamente por su familia, su casta, o por la opinión general. Sujetó con frecuencia sus determinaciones morales con votos privados. A los treinta y siete años (1906), de acuerdo con su esposa Kasturbay (+1942), con la que vivió siempre, hizo voto definitivo de abstinencia sexual (*brahmacharya*), buscando una libertad interior más perfecta para entregarse al servicio del bien común. En 1912 hizo voto de pobreza, renunciando a la propiedad privada. Vestía, comía y vivía en gran pobreza. Interrumpía el sueño para orar y meditar a solas largamente en el silencio de la noche. Nunca se alejó de la verdad por oportunismo, por obtener victorias falsas o por eludir la descalificación, la marginación o la cárcel, que sufrió en bastantes ocasiones; más bien incluía con gran satisfacción la extrema elocuencia de estas penalidades para expresar sus ideales políticos. Practicó numerosos ayunos penitenciales para castigar sus pecados personales, y a veces, en forma pública, para evitar males políticos o para expiar graves culpas del pueblo. Trabajó incansablemente en escritos e informes, encuentros personales, reuniones populares, viajes y conferencias, haciéndose siempre presente, en forma humilde y abnegada, allí donde era conveniente. Murió asesinado por un fanático hindú.

En la persona y la acción de Gandhi se aprecia una admirable armonía entre ascética, utópica y política. Durante su estancia como abogado en Sudáfrica, en 1910, tras un intento en la Granja Phoenix, fundó la Granja Tolstoy en la finca que el arquitecto alemán Kallenbach puso a su disposición. En esta comunidad utópica, continuando sus trabajos como abogado y político, trató de vivir sus ideales ascéticos en compañía de amigos y colaboradores. «Su lema podía condensarse en tres palabras: *ora et labora*» (Rau 98). En 1915, sin embargo, tuvo que regresar a la India, donde fundó una comunidad utópica en Ahmedabad. Lo cuenta el investigador alemán Heimo Rau, especialista en la cultura india:

«Apenas se vio en la India, buscó un lugar para construir una comunidad social similar [al *ashram* Tolstoy], desde el cual su actividad irradiara por toda su patria. Se instaló en Ahmedabad, la capital del Gujerat, en la antigua sede de una tejeduría manual, hoy centro floreciente de la industria textil. Y a orillas del Sabarmati, fundó el 20 de mayo de 1915 el *Satyagraha-Ashram*, que además de centro de aprendizaje para sus colaboradores, debía ser el modelo para el futuro orden social de la India.

«Gandhi creía a pie juntillas que este modelo de pequeñas comunidades, semejantes a conventos, sería extrapolable a un país de cientos de millones de habitantes [...] El Sabarmati-Ashram se componía aproximadamente de veinticinco miembros [más tarde fueron bastantes más], divididos en tres grupos: guías, aprendices y estudiantes. Su vida campesina era una alternativa a la gran ciudad, y en ella había dos labores absolutamente obligatorias: la agri-

cultura, para proveerse de alimentos, y el tejido a mano, que proporcionaba el vestido». Buscaba de este modo para sí, para los suyos y para toda la India el modelo de *swadeshi*, la independencia económica.

«En el ashram se admitían niños desde los cuatro años. Su etapa formativa duraba diez años e incluía las siguientes materias básicas: agricultura, hilado a mano, lenguas como el sánscrito, el hindi y la dravídica, literatura y –lo último, pero no lo menos importante– religión.

«En el ashram no había días festivos ni vacaciones. Sus miembros sólo disponían de dos tardes a la semana para dedicarse a sus actividades privadas. Los estudiantes disfrutaban anualmente de un viaje de tres meses por la India [para conocer y mejor poder transformarla], que se realizaba a pie. Las comidas, basadas en las experiencias dietéticas de Gandhi, se distinguían por su sencillez, y no incluían la carne, el te ni el café. La vestimenta era también austera y se la confeccionaban ellos mismos a partir de telas tejidas a mano. Desde aquí planificaría Gandhi durante las siguientes décadas todas sus actividades políticas y pedagógicas» (Rau 107-109).

Gandhi da la fisonomía de un hombre perfectamente utópico, que se niega a considerar irremediables los males del mundo tópico, y que entrega su vida por hacer posibles los bienes que casi todos consideran imposibles. Su vida, concretamente, se entregó a dos causas políticas principales: la redención social de los *parias*, los intocables, gente miserable, no afiliada a casta alguna, y sujetos a toda clase de humillaciones y sufrimientos (Rau 137-139); y la independencia de la India. Las dos causas, a principio de siglo, eran consideradas por casi todos como imposibles e incluso ridículas. ¿Qué cosa más natural que considerar intocables a los *parias*? Son, de hecho, intocables, y desde hace miles de años. Y por otra parte, ¿no es perfectamente normal que los cientos de millones de hindúes sean gobernados por los ingleses, gente de otra raza, lengua y religión, procedente de una islita situada al occidente de Europa? Intentar cambiar este orden normal de las cosas es propio de inadaptados e ilusos, gente incapaz de aplicar sus energías al recto y sano desarrollo de la realidad histórica.

Es cosa de recordar aquí la formidable «ceguera hacia las utopías» que Mannheim aprecia en la ideología de los conservadores, según ya vimos, por la cual se hacen incapaces de comprender que «es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: “las utopías, a menudo, no son más que verdades prematuras”». Winston Churchill, por ejemplo, con todo su Premio Nobel –de literatura, por lo demás–, veía con absoluta repugnancia las negociaciones de Gandhi con el Virrey inglés, y hablaba del «nauseabundo e ignominioso espectáculo de este antiguo abogado de Inner-Temple, en la actualidad un revoltoso fakir, subiendo medio desnudo las escaleras del palacio del Virrey para negociar con él de igual a igual [!], con los representantes de su rey y emperador» (Rau 131).

En 1997 los 930 millones de habitantes de la India celebran el cincuenta aniversario de su independencia, presididos por un *paria*, un descastado, un intocable.

Convendría un poco más de respeto hacia las utopías y hacia los hombres utópicos.

Psicología social y utopía

Aronson, Cohen, Dreyfus, Johannot, Klineberg, Lewin, Lifton, Lindgren, Mailhot, Mann, Moreno, Perls, Ross, Scilligo, Stoetzel

Las personas se encuentran hoy muy solas. La reducción de la familia, su disgregación frecuente, la masificación del gran urbanismo, pero sobre todo la pérdida de la fe, de la amistad con Dios y de la vida en la Iglesia, todo contribuye a esta dura soledad de la persona.

Por tanto, la salvación está en el grupo. En el grupo se halla identificación, relaciones personales, calor humano, orientación, ayuda, estímulo. Allí se ahogan inhi-

biciones y se evitan angustias depresivas. Grupo salvador, soteriología comunitaria, terapia de grupo...

«Se espera todo del grupo. El interés actual por el grupo y la renovación contemporánea de la utopía corren parejas. La dimensión fundamentalmente utópica del grupo se halla así puesta en evidencia» (Anzieu-Martin, en Dreyfus 73).

Ahora bien, *es la psicología social la que conoce la interna dinámica de los grupos humanos*, de la que antes no se sabía gran cosa: ella estudia la vida del individuo en el grupo. Es una ciencia joven, ya que puede considerarse hija de judíos alemanes emigrados a los Estados Unidos después de la II Guerra Mundial. Allí se desarrolló en laboratorios especializados de investigación, y de allí se difundió a todo el mundo occidental.

–*Jacob Levi Moreno* (1892-1974), un judío nacido de padres rumanos en un barco sin pabellón, se formó como psicólogo en la Viena de Freud, emigró a los Estados Unidos, y fundó en Nueva York en 1944 el *Instituto Moreno*. Pero ya diez años antes se consideraba a sí mismo una superación de Jesucristo, de Rousseau y de Marx, y estaba convencido de que el psicodrama, la psicometría y otros recursos de la psicología social naciente, podían dar a los hombres la solución a todos sus males.

La salvación de Moreno viene por caminos sencillos. Muchos de los mayores males que afligen y enferman a las personas proceden de una espontaneidad de mil modos reprimida. La salud, pues, vendrá por la aplicación de adecuadas técnicas de grupo, como *el psicodrama*, que hacen posible la total expresión del individuo, al interior de un desnudamiento psíquico comunitario.

Por otra parte, muchas tensiones se originan por la inadecuada composición de los grupos, y por la torpe distribución de sus funciones. Para remediar esto, la sociometría conoce, e incluso expresa gráficamente, las secretas estrellas relacionales, esa íntima trama comunitaria formada por atracciones y repulsiones. Sabido eso, una inteligente redistribución de los grupos en cuanto a convivencia y trabajos –como la que él realizó en un reformatorio de Hudson con 600 muchachas–, producirá el relajamiento de las tensiones morbosas, una convivencia sana y una óptima productividad comunitaria.

–*Kurt Lewin* (1890-1947) es también judío. Prusiano de amplia base cultural y técnica, especializado en investigaciones psicológicas, se establece en los Estados Unidos, huyendo del nazismo en 1933. Establece la teoría del *campo psicológico*, a la que da expresión matemática, estudia el problema de *las minorías* –cuestión muy importante para toda comunidad utópica–, investiga la comunicación en el interior de los grupos, descubre técnicas para desbloquear relaciones interpersonales, e investiga el rendimiento de los grupos, según su agrupación autoritaria o democrática. Lewin, traumatizado por el autoritarismo nazi y plenamente realizado en Norteamérica, concluye que los grupos democráticos son los más sanos.

En la ciudad de Bethel comenzó a experimentar con grupos, haciendo de ella la meca de la dinámica de toda clase de grupos, temporales o estables. Muere en 1947, y L. Bradford, uno de sus discípulos, cristaliza los proyectos de su maestro en el First National Training Laboratory in Group Development, los conocidos training group. «Trabajar en grupo» es una moda que tuvo su apogeo por los años setenta (Pagès; Lifton).

–*Friedrich Salomon Perls* (1893-1970), berlinés, es otro mesías judío de la salvación por la psicoterapia grupal. Formado en el psicoanálisis, trabajó en él hasta que comenzó a sospechar que Freud inventó el diván porque no se atrevía a mirar de frente a los pacientes. El psicoanálisis era un modo muy rentable de perder el tiempo. Se cansó Perls un día de emplear horas y horas, bien pagadas, en la nebulosa investigación de un pasado in-

consciente, subjetivo, falsificado por el paciente y re-creado hipotéticamente por el analista.

Cada vez más convencido del carácter neurotizante del mundo tópico, se negó a «adaptar a las personas a una sociedad que no merece que se adapten a ella». El sujeto ha de llegar a ser una roca en medio del mar agitado, debe aprender a prescindir de soportes ambientales para apoyarse en sus propios recursos, necesita entender que el enriquecimiento personal implica masticación y digestión del entorno, así como una alimentación extremadamente selectiva, consciente y libre, según una visión del cosmos armónica y personal (*Gestalt*), no disgregada e impuesta por un mundo extraño. En vez de disgregar personalidades mediante análisis exhaustivos e inacabables, hay que ayudar a las personas a integrarse en síntesis nuevas, más positivas y armoniosas.

En el «Anuario de la Academia Americana de Psicoterapia» de 1972, la gestalt-terapia ocupaba el tercer lugar entre las orientaciones psicoterápicas aplicadas. Perls colaboró durante varios años (1963-1969) en el Esalen Institute, en Big Sur, California, centro matriz de un sinnúmero de grupos y comunidades experimentales, o de movimientos gnóstico-sincretistas de la enorme envergadura de New Age (Guerra 563-578; Bosca). Terminó decepcionado y soñó con la creación de una especie de kibbutz gestaltterápico; pero se lo llevó la muerte.

–*Las asociaciones y comunidades de salvación por el grupo*, inspiradas en los autores citados y en otros muchos más –algunos de ellos también judíos, como Abraham Maslow–, forman cada una su peculiar *coc-tail* soteriológico, en el que pueden entrar el psicodrama y el ocultismo, la teosofía y el *training group*, algo de *rolfing*, brutal y experto masaje, técnicas de respiración, de concentración o de aislamiento, juegos de encuentro no-verbal, ciertas dosis de yoga, zen –demasiado exigente– o meditación transcendental –más asequible–, con todo lo cual se facilita la liberación plena del sujeto, la dinámica de su integración personal, o incluso su inefable inmersión en la beatitud comunitaria del Gran Todo, siguiendo, según libre elección, la escuela de Arica (*eneagrama*, Oscar Ichazo), la terapia del grito (*primal therapy*, Arthur Janov), la técnica de los grupos no-directivos (Carl Rogers), el *brainstorming* de los grupos de creatividad o, si se prefiere, la actualización de sí mismo mediante la experiencia paroxística (*self-actualisation* en la *peak experience*, de Abraham Maslow). No se cuenta conmigo como guía para explorar más a fondo esa selva alucinante.

Estos grupos y comunidades, en una granja, en la sala de un antiguo convento, sobre una moqueta y con suave iluminación, logran con relativa eficacia la *de-socialización* del individuo respecto del mundo tópico, el desbloqueo de las inhibiciones morbosas, el descondicionamiento de la vida ordinaria, al menos por un cierto tiempo.

Pero lamentablemente, esas experiencias grupoterápicas no suelen mostrar la misma eficacia, ni mucho menos, para *re-socializar* a la persona, integrándola en un nuevo mundo utópico estable y mejor. Apenas significan, pues, una contribución considerable para la utopía. Desarman el reloj, y al montarlo de nuevo, sobran piezas y el reloj no anda. Se trata, pues, de experiencias que, de no estar sabiamente dirigidas por personas realmente expertas, pueden resultar sumamente negativas. Hoy están mucho menos de moda que hace unos años.

A la utopía por el aislamiento

Los psicólogos sociales captan constantemente la sujeción profunda de la persona al medio ambiental y no

pueden menos de llegar a la convicción de que *los cambios rápidos y profundos de las personas no pueden conseguirse normalmente sin aislamientos eficaces del mundo en que viven*.

Las observaciones de naufragos, espeleólogos, exploradores de los desiertos, selvas o polos, así como las experiencias provocadas de aislamiento en laboratorio, con supresión de sonidos e imágenes, con eliminación de cambios de luces o desplazamientos, han llevado a conocer los sorprendentes cambios que *el aislamiento radical* provocado o fortuito puede producir en los criterios, actitudes y costumbres de las personas (Dreyfus 190-207).

Estas técnicas, que acentúan la fuerza del aislamiento para el cambio, han venido siendo usadas muy especialmente en el tratamiento liberador de alcohólicos y de adictos a drogas. La *Fundación Synanon*, creada en 1958 por Chuck Dederich, antiguo miembro de *Alcohólicos Anónimos*, retarda la admisión de los candidatos a sus tratamientos. Pero una vez que el aspirante admite su abismal estupidez, y se hace bien consciente de su impotencia radical para salir solo del pozo, cuando ingresa en la comunidad terapéutica, es aplicado a duros trabajos, a una enérgica disciplina de vida, y sobre todo es aislado totalmente del medio vicioso del que procede.

Por otra parte, y dejando de lado los *viajes* siniestros de la droga (Lilly), que no llevan sino a la destrucción de la persona, merece la pena que recordemos también la fuerza utópica de *los viajes geográficos*, que cuando se producen en determinadas condiciones anímicas y con un corte radical respecto del mundo ordinario, siempre han mostrado una cierta virtualidad transformadora de las personas (Vilar 20-22). Una pareja de muchachos, por ejemplo, él de veinte años y ella de diecisiete, un día toman una mochila y se largan de su mundo tópico hacia Katmandú, hacia *El paraíso* —una ex-iglesia pintarrajeada de Amsterdam—, hacia la Utopía. Van en *auto-stop* y la experiencia puede durar un verano, años, unos días, según den de sí el dinero, el ánimo y las circunstancias. Es improbable que lleguen al país de la Utopía. Y quizá el consulado de su país tenga que ocuparse finalmente de su repatriación.

Otros hay que pretenden algo semejante por vías más científicas y controladas. Santiago Genovés, por ejemplo, en 1973, investiga el tema en una travesía por el Océano, en la que «6 mujeres y 5 hombres [permanecen] *aislados* en el Atlántico 101 días», en el reducido espacio de la balsa *Acali*. En el relato del viaje no se ve que sacaran apenas nada positivo.

«Walden Two», de Skinner

Skinner, Kinkade.

Burrhus Frederic Skinner (1904-), notable psicólogo de la escuela conductista (*behaviourism*), es famoso sobre todo a través de su novela utópica *Walden Two*, que ha conocido innumerables ediciones en muchas lenguas.

Skinner la publica en 1948, el año en que ingresa como profesor en Harvard, y en ella expone las posibilidades del conductismo para modelar una comunidad utópica, en la que los individuos, descondicionados del lamentable mundo tópico en el que vivían, reciben una aprendizaje eficaz mediante un re-condicionamiento total, dirigidos por una ingeniería conductual científica. En numerosos centros académicos de psicología social *Walden Two* ha sido muchos años lectura obligada para los alumnos.

En el prólogo de esta novela, Skinner hace una sincera profesión de fe utópica, siguiendo a Thoreau (*Walden or the Life in the Woods*, 1854). La forma de vida tópica no es inevitable. Si alguno no está conforme con ella, puede

y debe cambiarla. Pero no trate de hacerlo políticamente, es decir, procurando el cambio para todos: no pida de la política sino que asegure un grado suficiente de orden y de libertad, que haga posibles las experiencias personales y comunitarias. Simplifique sus necesidades al máximo, procure una forma de vida en común no competitiva, sino cooperativa y solidaria. Ajustese a normas éticas flexibles y efectivas, cuidando al máximo la educación conductista de los niños. Trabaje lo menos posible. Y esté seguro de que no hay «verdades eternas», de que todo es cambiante, de que es preciso experimentar siempre —cambiar y volver a cambiar, si es preciso—, alejándose de una cultura esclerótica mediante un optimismo creativo.

Un buen día, en la novela, los profesores Castle y Burris (=Skinner), acompañados de dos parejas de novios, estudiantes de su Universidad, deciden ir a pasar un tiempo en *Walden Two*. Es ésta una población utópica de un millar de habitantes, fundada por un antiguo colega de Burris a unos cuarenta kilómetros de una ciudad de los Estados Unidos. En ella alternan los departamentos privados, funcionales y austeros, aunque bellos, con las salas comunes: comedores, talleres, biblioteca, granja, lavadero, guardería de niños, etc. La distribución de horarios y actividades —el comedor, por ejemplo, funciona prácticamente a todas las horas— ha sido objeto de un diseño muy cuidadoso, procurando equilibrar en todo vida privada y vida comunitaria.

«No hay razón suficiente para reunir a la gente en grandes proporciones. Las muchedumbres son desagradables e insanas. Son innecesarias para las formas más valiosas de relaciones personales y sociales, y son peligrosas... Además son caras; requieren espacio y material costoso, que luego no se usan la mayor parte del tiempo» (45).

La organización del trabajo está sumamente estudiada, siguiendo técnicas no sólo económicas, sino especialmente procedentes de la psicología social. Bastan cuatro horas diarias de trabajo —en *Moro* eran seis, y en las Reducciones jesuitas ocho— para conseguir, en una economía totalmente cooperativa, una situación material confortable.

A los pobladores de *Walden Two* no les preocupa en absoluto parecer raros a los hombres tópicos. Se distancian del mundo, y guardan con él relaciones suficientes. No prestan culto a la información de «la actualidad», en la que no *creen*, y no dan culto al deporte ni a las marcas atléticas. No admiten conferencias y adoctrinamientos, ni situación alguna en la que Uno activo se relacione con Todos pasivos. Evitan las actividades competitivas, hasta en los juegos, así como todo lo que estimule la afirmación personal con desmedro de los otros: todo ha de ser unitivo y cooperativo. Es norma «no dar las gracias» a una persona, pues sería distinguirla sobre las demás. *Walden Two* ignora toda institucionalidad normativa, y vive según *normas* flexibles, siempre modificables. No prohíbe, por supuesto, la práctica religiosa, pero ésta tiende a desaparecer. Legalmente no es sino una empresa, en la que libremente se asocia un cierto número de ciudadanos.

En *Walden Two* nadie cree en el viejo mito de la democracia, sino que un Gobierno de planificadores, ayudados por Administradores expertos, orienta y organiza. No hay peligro, sin embargo, de dominación autoritaria, pues se han suprimido todos los condicionantes culturales que llevan a regímenes oculta o abiertamente despóticos. En *Walden Two* se gobierna desde la objetividad científica que, gracias al conductismo, ciencia de la conducta humana, viene a ser posible. Entregar la gestión

del bien común a supuestas mayorías democráticas sería una estupidez.

En democracia «el pueblo no es el soberano, sino la víctima propiciatoria... ¿Es el pueblo un gobernante competente? No. Y cada vez es menos competente, conforme avanza la ciencia política... El gobierno de Walden Two tiene todas las virtudes de la democracia, y ninguno de sus defectos. Ponemos un gran cuidado en averiguar la voluntad del pueblo... La mayoría de los habitantes de Walden Two no tiene parte activa en las tareas de gobierno. Y tampoco lo desea... Hoy día, en cambio, todo el mundo se considera un experto gobernante y quiere que se escuche su voz. Confíemos en que sea sólo un elemento cultural pasajero» (296-300).

Walden Two está tan lejos de las democracias occidentales como del totalitarismo soviético (305-308); pero, situada en los Estados Unidos, centra lógicamente su crítica en la política democrática, haciendo ver que los políticos son unos ignorantes irresponsables, que gobiernan al pueblo sin conocer el conductismo, la ciencia de la conducta humana: en realidad, ignoran las metas objetivas que se proponen, o cuando conocen éstas, son inconfesables. Por eso, «no tenemos ningún interés en lo que los políticos están haciendo» (224). Ellos son los principales causantes del fracaso de la sociedad. Pero también contribuyen a éste los añejos planteamientos religiosos y metafísicos:

«La comunidad [política] no se planteaba como un verdadero experimento, sino como un medio para poner en práctica ciertos principios. Estos principios, cuando no eran revelados por Dios, emanaban de una filosofía perfeccionista... ¿Qué más se puede pedir como explicación de su fracaso?» (172-173). «Experimentación, y no razón» (193). Ascetas y místicos tuvieron aproximaciones precientíficas, no despreciables, a la verdadera sabiduría científica del conductismo; pero conocido éste, sus normas no ofrecen ya utilidad alguna. «Nuestro concepto del hombre no procede de la teología, sino del examen científico del mismo hombre. No reconocemos [nada] como revelado ni verdades sobre lo bueno o lo malo, ni leyes o códigos propios de un pueblo elegido... La fe religiosa llega a perder su importancia cuando los temores que la alimentan son mitigados, y las esperanzas son colmadas... aquí en la tierra» (219-220).

Por otra parte, «la Historia es venerada en Walden Dos únicamente como pasatiempo. No la tomamos en serio como alimento para la mente» (126). La historia no es maestra de la vida, sino una serie interminable de errores, con algún acierto entremezclado, del que apenas se aprende nada, pues fue casual. Es el conductismo el que abre unas posibilidades históricamente nuevas a la ingeniería conductual humana individual y comunitaria. «Podemos hacer a los hombres adecuados para la vida en comunidad, proporcionando satisfacción a todos. Ésta era antes nuestra esperanza; ahora es nuestra realidad... Por primera vez en la historia, estamos preparados para este tipo de gobierno, porque ahora podemos trabajar con el comportamiento humano de acuerdo con simples principios científicos» (216).

No es la herencia genética la que determina la conducta —ni un presunto pecado original, por supuesto—, sino los condicionamientos sociales. «¡Son los ambientes! Ahí está precisamente el secreto. Condiciones apropiadas, eso es todo. Condiciones apropiadas, eso es todo» (100). Creando condicionamientos adecuados de atracción y repulsión, es posible controlar la conducta humana hacia el bien común.

Y tampoco es una imaginaria libertad personal lo que podría llevar al bien común por caminos voluntaristas. Ésta es una cuestión decisiva que debe quedar muy clara:

«Si el hombre es libre, entonces una tecnología de la conducta es imposible... *Niego rotundamente que exista la libertad*. Debo negarla, pues de lo contrario mi programa sería totalmente absurdo.

No puede existir una ciencia que se ocupe de algo que varíe caprichosamente. Es posible que nunca podamos demostrar que el hombre no es libre; es una suposición. Pero el éxito creciente de una ciencia de la conducta la hace cada vez más plausible. El sentimiento de libertad no debería engañar a nadie. Las fuerzas [de los condicionamientos] determinantes, por muy sutiles que sean, son inexorables» (285-287). Lo que ocurre ahora, por primera vez en la historia, es que «podemos establecer una especie de control bajo el cual el controlado, aunque observe un código mucho más escrupulosamente que antes, bajo el antiguo sistema, sin embargo se sienta libre. Los controlados hacen lo que quieren hacer, y no lo que se les obliga a hacer. Ésta es la fuente del inmenso poder del refuerzo positivo [característico de los aprendizajes conductistas]. No hay coacción ni rebeldía. Mediante un cuidadoso esquema cultural, lo que controlamos no es *la conducta* final, sino *la inclinación* a comportarse de una forma determinada, los motivos, los deseos, los anhelos. Y lo curioso es que, en este caso, el problema de la libertad nunca surge... [Walden Dos] es el lugar más libre de todo el planeta» (292-293).

Comunas modernas

Baum, Bercoff, Caputo, Carandell, Maffi, Kinkade.

Los planteamientos utópico-literarios de Skinner fueron tan persuasivos que no faltaron intentos comunitarios para realizarlos. Así, Kathleen Kinkade reúne en 1972 hasta 24 personas en una comuna, y a los cinco años de ésta se siente obligada a escribir un libro, *Un experimento «Walden Dos»*. *Los cinco primeros años de la comunidad Twin Oaks*. Apenas se entiende, sin embargo, que las astrosas vicisitudes comunitarias y los mezquinos líos personales que allí se refieren puedan ser presentados como «un experimento Walden Dos». Con razón dice el propio Skinner en el prólogo: «La vida retratada en Walden Dos era el objetivo de Twin Oaks, pero no se abordó mediante la aplicación de criterios científicos. Kat y sus amigos simplemente fueron probando». Y así salió.

No voy a intentar describir las *comunidades modernas*, pues son indescriptibles en su absoluta heterogeneidad. Por otra parte, como hace notar Kathleen Kinkade, «obtener datos sobre las comunas es extremadamente difícil» (28): unas no contestan, otras mienten, otras suministran datos reales, que a los dos meses son completamente diferentes, otras ya desaparecieron.

Las comunas urbanas son más numerosas que las rurales. Ambas suelen estar integradas por gente joven, y han surgido casi siempre en los países ricos. La red confortadora de una familia tópica, económicamente bien acomodada, suele estar casi siempre bajo los atrevidos ejercicios juveniles realizados en los trapecios oscilantes del utopismo. En las comunas se agrupan sobre todo estudiantes y artistas, ecologistas y gente estrafalaria, más o menos disconformes con el orden habitual del mundo tópico. En las comunas rurales suele haber más organización y estabilidad, pero se ven afectadas con frecuencia de un primitivismo bucólico, más bien tonto e inútil. Hay comunas seculares, y otras religiosas —*Hare Krishna*, *Lama Foundation*, *Niños de Dios*—, normalmente más estructuradas y numerosas. Hay comunas laboriosas, pero muchas más son las perezosas, en las que las actividades más apreciadas son pasear, tomar el sol tumbados y tocar —mal— la guitarra —tocarla bien exige mucha dedicación y trabajo—. Hay comunas jerarquizadas y normativamente severas, pero son muchas más las de vida igualitaria, anárquica e improvisadora. Unas son ecologistas y naturistas, otras, un lugar privilegiado para la droga. Generalmente estas comunas se producen con un soporte mental mínimo; van probando, y cambian con frecuencia de formas según reciben nuevos integrantes. En casi todas el número de miembros suele ser muy reducido, muy inestable, y normalmente no duran más que unos pocos meses o años.

La impresión general que las comunas modernas producen es sumamente pobre. Apenas aportan nada a la historia de la utopía. Logran, más o menos, romper con el orden tópico del mundo habitual, pero no tienen vigor mental y espiritual para crear un micro-mundo utópico

durable. No es esto extraño si sus mentores intelectuales —cuando los tienen— son o han sido maestros al estilo de Adorno, Horkheimer, Marcuse, Moreno, Lewin, Reich, Rogers, Skinner y otros semejantes.

El hermano Ephraïm, fundador de las *Comunidades de las Bienaventuranzas*, de las que luego hablaré, haciendo memoria de cuando era joven y un tanto anárquico, dice: «En mi búsqueda, visité muchas de estas comunidades. Era la época de las familias hippies reunidas en torno a un *guru* y de los falansterios políticos. Entre estas experiencias, las menos creíbles eran sin duda las comunidades políticas, porque, a pesar de la generosidad de sus miembros, el compromiso [político] se sobreponía a todo el resto, y finalmente las comunidades no duraban: el factor humano terminaba por dominar y, consiguientemente, por ahogar el impulso inicial de generosidad... En cuanto a las comunidades hippies me llenaban siempre, por su efímera belleza, de tristeza y de nostalgia: a mi juicio, se encontraba en ellas elementos de la comunidad cristiana primitiva, un cierto grado de renuncia propia, de altruísmo, una referencia a Dios, sin duda... , pero hay que reconocer que al cabo de un tiempo todo aquello se venía abajo. Una vez más, el elemento humano no había sido suficientemente afectado y trascendido por algo más fuerte, por lo espiritual» (Lenoir 156-157).

Cooperativas

Ya Fourier vio las posibilidades de *las cooperativas* hacia el utopismo. Ellas, sujetas con frecuencia a leyes sociales favorables, pueden abrir camino a experimentos comunitarios de vida social más libre y solidaria, más digna y armoniosa. Normalmente, es cierto, las cooperativas limitan su asociación a la producción o el consumo, y no pretenden establecer formas de vida común cooperativa, que abarque más áreas de la vida total de las familias. Pero el cauce legal de que las cooperativas disponen hacen de ellas uno de los marcos más favorables para el desarrollo de comunidades utópicas.

Pedagogías utópicas

Agazzi, Abbagnano-Visalbergui, Gutiérrez Zuluaga, Moreno.

La pedagogía es, sin duda, uno de los caminos principales de la utopía. Puede decirse que el valor de una utopía ha de medirse principalmente en relación a la pedagogía que propugna. Veámoslo con un ejemplo.

El Emilio o *De la educación*, publicado en 1762, ofreciendo unos modos pedagógicos muy diversos a los usuales en la época, es decir, siendo altamente utópico, es sin duda uno de los libros más importantes del siglo XVIII. Su autor, Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), fue tan hábil educador, que envió a un hospicio de niños abandonados los hijos que tuvo con Teresa Le Vasseur, una criada de posada. Dejando a un lado su biografía, este sujeto, indudablemente, tenía *une certaine idée* de lo que debía ser la educación.

El niño es originalmente bueno. La sociedad es la mala. Por eso la educación ha de procurar *aislar* lo más posible al niño de una sociedad que lo deformaría. En contacto con la naturaleza, por el contrario, ha de ser estimulado a desarrollar sus potencialidades sin coerciones, a su paso, con pocos libros, sin memorizaciones, en contacto con las cosas reales, alternando ocupaciones intelectuales y manuales, trabajos y juegos.

Los planteamientos pedagógicos rousseauianos —educación activa, individualizada, no directiva, no memorística— tienen hasta el día de hoy un enorme influjo en la pedagogía familiar, escolar y social. En su tiempo fueron pretensiones educativas absolutamente utópicas, propugnadas por un hombre cuyo talante utópico queda bien expresado en estas palabras suyas: «haced lo contrario de lo que se acostumbra hacer, y haréis casi

siempre bien» (Agazzi II,314).

El suizo Enrique Pestalozzi (1746-1827), profundamente religioso y muy dotado como maestro, se entusiasmó con la pedagogía rousseauiana, y en la hacienda agrícola de Neuhof, con la ayuda de su esposa, intentó realizar esa utopía educativa. Su novela *Leonardo* y *Gertrudis* pertenece al género de las utopías pedagógicas.

La historia de la pedagogía, mostrándonos sucesivamente *modelos* educativos tan diferentes, fundamentados en tan diversas concepciones filosóficas y religiosas del hombre, nos permite conocer que los planteamientos pedagógicos tópicos, hoy vigentes en un lugar, son *unos* ciertos modos, que distan años luz de *otros*, imperantes en otras épocas o en otras áreas culturales del propio tiempo actual. Aquí, como en todo, el vuelo utópico sólo se levanta desde *el extrañamiento* y la consideración *distantiada* de las realidades tópicas en uso.

Por eso, cuando los educadores actuales, como fieles *creyentes*, se encierran dócilmente en la ortodoxia indiscutible de la educación tópica hoy vigente, consiguen, sí, ganar el pan de sus hijos, pero se cierran sin duda a muchos bienes educativos que niños y jóvenes, y sus propios hijos, están necesitando con urgencia.

En todo caso, quede claro que el valor de una utopía se mide por el valor de la pedagogía que propugna. No hay duda sobre esto: si consideremos sólo los medios naturales, hay que reconocer que *la pedagogía es el camino principal para la Utopía.*

Arquitectura urbanista

Doxiadis, Reiner

Ya en las utopías más antiguas y en las del Renacimiento, la arquitectura urbana tenía a veces, como en las Reducciones jesuíticas del Paraguay, notable importancia. Actualmente, con la posibilidad, históricamente nueva, de construir en formas sumamente heterogéneas, se han acentuado las posibilidades utópicas de la arquitectura.

De hecho, el gremio de los arquitectos urbanistas, con el de ciertos psicólogos sociales, es hoy quizá uno de los que se sitúa en la vanguardia del pensamiento utópico naturalista. Espantados por las ciudades actuales, devoradoras de hombres, y preocupados en la creación de un *habitat* favorable al desarrollo humano, personal y comunitario, estos arquitectos elaboran a veces propuestas muy diversas de la ciudad actual, proyectos *utópicos*. Unas veces consiguen en ciertos barrios o localidades éxitos más o menos felices. Y otras veces, con frecuencia, chocan con la mentalidad tópica de empresarios y usuarios, o con las directivas interesadas de los políticos municipales o del Estado.

Los proyectos de los hermanos Percival y Paul Godman, la ciudad suspendida de Friedman, la ciudad cónica de Xenakis, la molécula urbana de Fisac, así como los estudios de Doxiadis o los trabajos del grupo de arquitectos de la Fundación Wright en Taliesin West, California, son ejemplos más o menos valiosos del utopismo urbanista de nuestro tiempo.

Antiutopías

En nuestro siglo, no antes, ha cristalizado el género literario anti-utópico. Las modernas antiutopías, distopías o contrautopías, muestran en ensayos y novelas, viajes o sátiras los grandes peligros de una cierta *política* ideológica, que trata de modelar la sociedad violentamente con eficacísimos métodos psicológicos, pedagógicos y policíacos.

Notemos, sin embargo, que la mayor parte de las antiutopías no critican la utopía en la acepción que en estas páginas usamos, sino en un sentido político. Por eso sus argumentos –por ejemplo, los de Robert Spaemann en su *Crítica de las utopías políticas*, o los de Molnar, *El utopismo, la herejía permanente*–, apenas aportan nada a nuestro tema, como no sea en forma muy indirecta. Ya aquí hemos distinguido desde el principio la política, que opera sobre el conjunto total de hombres necesariamente adscritos a una sociedad, y la utopía, que afecta a asociaciones libres más o menos numerosas.

Sin duda, tratar de hacer *política utópica* o intentar la construcción de *utopías políticas* no puede producir sino resultados monstruosos –como los aludidos por Camilleri en *Los monstruos de la Razón*–. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que en no pocos de estos escritos apunta también a veces una clara aversión a la utopía, en el sentido en que aquí la entendemos.

–*Eugenio Zamiatin* (1884-1937), ingeniero naval soviético, en su novela satírica *Nosotros*, realiza una crítica muy inteligente de los totalitarismos estatales tecnificados y de sus servidores robotizados. Suele verse como uno de los primeros antiutopistas, e inspiró, efectivamente, a Huxley y Orwell. Zamiatin, sin embargo, autoexiliado en París desde 1932, muestra en otros escritos un talante netamente utopista, en el sentido del término que aquí vengo usando:

«El mundo se desarrolla únicamente en función de las herejías, en función de los que rechazan el presente, aparentemente inmóvil e infalible. Sólo los herejes descubren los horizontes nuevos en las ciencias, en el arte, en la vida social; sólo los herejes, rechazando el presente en nombre del futuro, son el eterno fermento de la vida y aseguran el infinito movimiento hacia delante de la vida» (Vilar 116).

–*Aldous Huxley* (1894-1963), en su famosa obra *Un mundo feliz*, describe la frialdad sobrecogedora de un mundo supercientífico y conductista, regido por un tal Ford y sus ayudantes, que mediante el *soma*, alimento-medicina-estimulante, y otros recursos condicionantes, controla a todos los individuos de un cierto mundo *feliz*, del que se ha extraído a un tiempo libertad y sufrimiento.

El Salvaje, allí introducido, se resiste y afirma: «yo no quiero comodidad. Yo quiero a Dios, quiero poesía, quiero peligro real, quiero libertad, quiero bondad, quiero pecado» (299).

–*George Orwell* (1903-1950), en su famosa novela *1984* describe un mundo dividido en tres Estados comunistas. Oceanía, uno de los tercios, se ve gobernada por un partido único presidido por el Gran Hermano, que a través de su Policía del Pensamiento controla la mente y la actividad de todos los miembros del partido. Los *proles*, que no son del partido, no son controlados, pues no son peligrosos: son únicamente mano de obra, que no piensa.

Herbert George Wells (1866-1946), inteligente, cientista y descreído, publicó un buen número de novelas político-utópicas, como *Una utopía moderna*, *Cuando el durmiente despierta*, *Los primeros hombres en la luna*, *El nuevo Maquiavelo*, *El mundo liberado*, *Los hombres dioses*, aunque más bien hubiera quizá que encuadrarlas dentro del género de la ciencia ficción. Y en dirección contrapuesta, señalando los peligros de un utopismo perfeccionista, escribieron Gilbert K. Chesterton (1874-1936), *Napoleón de Notting Hill* (1904), y E. M. Forster (1879-1970), *La máquina se detiene* (1912).

Diversas clases de utopías

Terminemos ya nuestro breve viaje por el mundo de las utopías seculares, y tratemos en primer lugar de clasificar en lo posible el inclasificable mundo variadísimo de la utopía.

–*Las utopías son literarias o realizadas*, partiendo éstas o no de una previa utopía literaria.

–*Seculares o religiosas*. Éstas tienen normalmente más calidad y más duración.

–*Rurales o urbanas*. No necesariamente los experimentos utópicos se han hecho en una *isla*, pero sea en el campo o en la ciudad, cuando se han intentado comunidades utópicas de convivencia, un cierto grado de aislamiento del mundo tópico se ha considerado normalmente necesario.

–*Jerárquicas y normativamente disciplinadas o anárquicas y anómicas*. Éstas últimas suelen ser muy efímeras, fácilmente crean un clima comunitario inaguantable, y no suelen durar. Aunque tampoco las jerárquicas y disciplinadas se muestran apenas durables.

–*Hay utopías de ricos y utopías de pobres*. Éstas suelen soñar mundos en los que abundan los bienes materiales, pues nacen en pueblos que pasan hambre, frío, necesidad: son «sueños de oprimidos» –así las entiende Mannheim–. Las utopías de ricos, por el contrario, acentúan más los valores de libertad, armonía, belleza, paz y unidad.

Por lo demás, los pobres, apresados en su miserable situación, aunque son los que más sufren los horrores del mundo tópico, apenas suelen tener capacidad de soñar mundos mejores. Ellos van a lo seguro, pretenden sobrevivir y no andan pensando en aventuras utópicas perfectivas. Suelen ser los ricos, normalmente, los únicos en situación de imaginar posibles formas de vida comunitaria mejor. Ellos son los que tienen cultura, información y medios para idear, expresar y promover. De hecho, casi todas las utopías literarias o realizadas se han producido en los países ricos.

–*El utopismo pretende crear comunidades de vida nueva, pero no pretende transformar la sociedad global*: esto es tarea de la política, no de la utópica. Hay utopismos, es cierto, que, lamentablemente, tratan de realizarse por la vía política. Pero no es el utopismo que nosotros estamos aquí considerando.

«Si la pretensión de universalidad tiene enfrente mil obstáculos, queda para los reformadores políticos [y religiosos] de todos los tiempos el recurso de fundar una pequeña comunidad ejemplar, capaz de ser al menos un puerto de salvación para algunos, a la espera de llegar a ser modelo para la humanidad... La reforma general violenta del conjunto del mundo deja, propiamente, el campo reformista, para entrar en el de la Revolución» (Mucchieli 117).

–*El comunitarismo utópico unas veces implica convivencia y otras no*. Los ejemplos que he traído normalmente la implican, y ofrecen una fisonomía utópica más caracterizada; pero, como veremos, muchas veces la comunidades utópicas no llevan consigo convivencia: producen una *forma común de vida*, y no una *forma de vida en común*. En este sentido, para entendernos, distinguiré entre comunidades convivenciales y comunidades asociativas.

Errores más comunes de las utopías

Señalo aquí sólo *algunos de los errores más comunes del utopismo mundano*, y concretamente del utopismo profano en sus formas modernas.

–*Ateísmo, pelagianismo*. Ésta es, por supuesto, la falla radical de toda forma de utopismo mundano; es lo que, poniéndole plomo en las alas, le hace imposible un vuelo largo y poderoso. Muchos autores señalan que los utopismos seculares, especialmente los actuales, tienen *una inspiración pseudo-religiosa* (Dreyfus 94-95), es

decir, tratan de *dar al hombre una salvación humana*, y por tanto, intentan construir una convivencia ideal *contra Dios*. O aún en el caso de que no nieguen a Dios, de modo *voluntarista y pelagiano* fundamentan su proyecto en la arena de la fuerza humana, sin apoyarlo en la roca de la gracia divina. Con esto sólo hay ya razón más que suficiente para explicar los continuos fracasos del utopismo naturalista. «Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles» (Sal 127,1).

–*Anarquía*. Los antiguos, lo mismo que no podían concebir un cuerpo sin cabeza, no podían imaginar una comunidad sin jefes. Como señala Finley, «en la antigüedad es difícil encontrar un pensamiento utópico que no sea jerárquico» (19). La autoridad (*auctoritas*, de *augere*, acrecentar) es una fuerza impulsora y acrecentadora. Por eso una empresa difícil, como es la utopía –o el concierto sinfónico o el equipo de alta montaña o la navegación marina–, requiere sin duda el eficaz impulso coordinador de la autoridad. Por el contrario, muchas utopías modernas fracasan en seguida por una alergia cultural a la jerarquía. Esa aversión está hecha, en primer lugar, por supuesto, de rechazo de Dios, y en seguida de subjetivismo anárquico, idolatría de lo espontáneo, primacía del individuo sobre el bien común, teorías falsas de psicólogos modernos. Eso explica que las utopías seculares del XIX, por ejemplo, mostraran mucha más calidad y duración que las del siglo XX.

En efecto, por lo que a orientaciones de la psicología y de la sociología se refiere, en Estados Unidos, por ejemplo, las comunas socialistas decimonónicas no sufrían el influjo antiautoritario de Marcuse, Maslow, Perls, Moreno, Lewin, Reich, Rogers, etc., ni del análisis transaccional de Eric Berne. Con unos u otros matices, no pocos de estos autores ven en el jefe o en el padre una fuerza potencialmente opresiva y frustrante, y prefieren los grupos igualitarios a los jerarquizados. Ya sabemos que bastantes de ellos eran judíos traumatizados por el autoritarismo nazi, que conocieron la libertad en Norteamérica. Sería cosa de psicoanalizarlos, para descubrir así la clave inconsciente de sus doctrinas.

Nihil violentum durabile. Lo que violenta la naturaleza humana no puede durar, está condenado al fracaso. Las comunas que van *contra toda autoridad*; las que son *anómicas*, alérgicas a toda ley, disciplina y organización; las que van *contra la familia* natural; las que prefieren la improvisación espontánea al proyecto estudiado por *la razón* –logofobia– y quieren tocar la flauta sin estudiar solfeo; las que hacen prevalecer lo comunitario sobre toda forma de *privacidad*, provocando un *desnudamiento* psíquico y a veces físico; las que parten de *modelos mentales* completamente falsos –«el hombre no es libre», «no hay más vida que la presente», «no existe Dios», «cada persona, por sí misma, ha de decidir lo que es verdad y bien para ella»–; todas éstas consiguen realizaciones comunitarias indeciblemente miserables, que son *peores* normalmente que las conseguidas por el mundo tópico que desprecian y que pretenden superar. No merece, pues, la pena que nos ocupemos más de ellas.

Valores principales

–*La libertad mental y operativa respecto del mundo tópico* es, sin duda, el valor con más éxito afirmado por los utopistas mundanos antiguos y modernos. Aunque siendo *mundanos* es inevitable que estén mucho más sujetos al mundo tópico de lo que ellos creen. Ya decía Chesterton que la fe cristiana es «lo único que puede salvarnos de ser unos hijos del siglo». En todo caso, resulta con frecuencia estimulante escuchar sus planteamientos. Es el único aspecto en el que los cristianos podemos coincidir con ellos en alto grado.

Ya hemos recordado cómo piensa y escribe Tomás Moro en su *Utopía* acerca de los ricos de su tiempo, de abades y frailes, príncipes y aristócratas. Hemos visto también cómo Rousseau, para acertar con lo bueno, aconseja «hacer lo contrario de lo que se acostumbra hacer». El conde de Saint-Simon, buscando la verdad y el bien, no teme que su búsqueda le traiga a veces la dura persecución del mundo vigente: hasta ahora, confiesa, «mi estimación hacia mí mismo ha aumentado siempre en proporción al daño que he hecho a mi propia reputación... Desde hace quince días estoy a pan y agua, trabajo sin lumbre y he vendido mis ropas para sufragar los gastos de copia de mi obra. Así es la pasión por la ciencia y por la felicidad pública» (Charléty 18-19). Skinner, después de la II Guerra Mundial, en la máxima euforia de los Estados Unidos, que se entrega a la idolatría de sus propios valores nacionales, arremete universitariamente con toda calma contra muchos de esos valores: la competencia, la democracia partidista, el culto a la información de «la actualidad», los deportes violentos y competitivos, etc.

Reconozco que un cristiano no puede admitir una buena parte de las tesis de estos autores. Pero ya quisiera yo que los cristianos tuvieran su misma actitud desinhibida hacia los prestigios del mundo tópico; ya deseara yo para ellos un atrevimiento semejante y una capacidad análoga de herejía –respecto de la ortodoxia y ortopraxis del mundo–, que se manifestasen en una libertad de expresión tan refrescante.

–*Conciencia de que la perfección personal (ascética) es muy difícil sin una relativa perfección comunitaria (utópica)*. El individuo que busca la perfección, para librarse del cúmulo de condicionamientos de la sociedad política tópica y superarlos creativamente, halla en la comunidad utópica una gran ayuda, si no necesaria, al menos muy conveniente.

–*Optimismo social creativo*. Los utopistas piensan y sienten que, aunque lo parezca, no es *necesario* vivir como se vive; están convencidos de que es *posible* una vida mejor, y la intentan.

–*La comunidad de bienes*, mejor o peor conseguida, suele ser rasgo común a casi todas las utopías. Una comunidad en la que unos disfrutan de lujos en tanto que otros sufren privaciones no es, ciertamente, utópica.

Esta regla tiene una excepción: la comunidad *Tiempos Modernos*, fundada en Long Island, USA, por Joseph Warren, antiguo miembro de la comunidad owenita *Nueva Armonía*. En ella prevalece la soberanía individual más completa en propiedades, ocupaciones, criterios y costumbres (E. Wilson 128-129).

¿Significa eso que *el comunismo político* es o era un ideal utópico? En modo alguno. Tanto en China como en la ya pasada Unión Soviética, por ejemplo, los miembros del Partido único rector eran sólo un porcentaje mínimo respecto a la totalidad de la población. La presión ejercida por esta mínima minoría, la *nomenklatura*, sobre la sociedad global era o es indecible. No hay, pues, ni lejana analogía entre la comunidad de bienes de las asociaciones utópicas a la existente en las sociedades políticamente utópicas –pase por una vez el mal uso del término–.

Condiciones para la utopía

Mucchieli resume en cuatro las condiciones generales que se necesitan para el establecimiento de comunidades utópicas:

«1º.– Rechazo de un estado de cosas existente, de una situación histórica intolerable», inaguantable, al menos, para los que optan por la utopía.

«2º.– Llamada de un jefe inspirado, que promete “nuevos cielos” y “una nueva tierra”; y adhesión de un cierto número de voluntarios creyentes». Lo que los jesuitas fueron para la República guaraní; lo que Ann Lee fue para los shakers; o lo que significó Fourier en los falansterios.

«3º.– Posibilidad material que el grupo tiene para organizarse en forma diferenciada al mundo de los otros».

«4º.– Duración y capacidad de enjambrar que tenga la célula-madre» (119). Y añadido yo otra condición, aunque ya está más o menos contenida en la segunda:

5º.– Posibilidad mental de concebir unas formas de vida distintas y mejores que las del mundo tópico.

–Comento la primera condición. La comunidad utópica debe superar toda *aceptación pasiva* de la ortodoxia y de la ortopraxis del mundo tópico, es cierto. Pero debe estar lejos también de una *condenación global* de todo el orden social vigente; tentación no rara en el utopismo. En efecto, el *inconformismo* sistemático implica una falta tan grande de discernimiento, y también de libertad del mundo existente, como el *conformismo* acrítico y servil. La rebeldía crónica e indiscriminada es simplemente una enfermedad mental, psicológica y moral igualmente grave.

El anarquista, hace notar Mannheim, «ve en toda topía (el orden existente actual) el mal en sí». Y eso explica que mientras los representantes del orden vigente sufren «una ceguera hacia las utopías, el anarquista puede ser acusado de ceguera para el orden existente... [Para él] la posibilidad de advertir cualquier clase de [positiva] corriente evolutiva en el campo de la realidad histórica e institucional queda mermada» (*Ideología* 273-274).

Pues bien, así como una asociación comunitaria utópica desaparece si se ve asimilada por los pensamientos y costumbres del mundo tópico, también es cierto que se empobrece enormemente si se aísla en exceso del mundo histórico presente. En uno y otro caso, no tiene futuro. Por eso, en este punto de equilibrio entre *aceptación* y *rechazo* del mundo tópico, *contacto* y *distancia* respecto de él, se pone en juego la viabilidad de una utopía concreta.

Por otra parte, la construcción a escala reducida de un orden vital nuevo exige un conocimiento mayor del normal acerca de *las posibilidades reales que el mundo presente ofrece* en muy diversos aspectos: técnicos, legales, religiosos, habitacionales, informáticos, higiénicos, dietéticos, psico-sociales, económicos, laborales, pedagógicos, etc. Aquellos que no conocen suficientemente las posibilidades reales del mundo tópico no están en condiciones de escapar de sus mallas condicionantes, ni de realizar, aunque sea en forma asociativa menor, un mundo mejor. Aquellos que no conocen bien el presente ni pueden perfeccionarlo, ni están en condiciones de anticipar un futuro mejor. De hecho, los intentos utópicos históricos han sido dirigidos normalmente por personas y grupos muy conocedores de las posibilidades del mundo de su tiempo.

–Comento la segunda condición. No basta que la utopía logre liberarse eficazmente de los condicionamientos negativos del mundo tópico. Por el contrario, la utopía ha de ser *la eficaz afirmación comunitaria de un ideal positivo de vida*, lleno de verdad, armonía y fuerza benéfica. El Éxodo utópico ha de producirse más por la atracción de una Tierra Prometida que por la repulsa de Egipto, país de tinieblas y de servidumbres humillantes.

Ya lo hemos visto: des-condicionar del mundo no es tan difícil; lo más precioso es rea-condicionar las personas en un nuevo orden vital de calidad. No basta, pues, querer la utopía; es preciso saber cómo hacerla. La revolución del 68 se quedó en nada porque no supo más que dar patadas al orden existente, sin tener capacidad para producir, o siquiera proponer, nada positivo y convincente. Y lo mismo, como hemos visto, sucede en no pocas comunidades utópicas.

La primera y segunda condiciones han de hacer posible a la utopía *una vida elegante*, es decir, una vida *eligente* (de *eligere*), que siempre elige, que quiere estar libre de

sujecciones a condicionamientos indebidos; una vida en la que nada se acepta sin más, por inercia gregaria; es decir, en la que todos y cada uno de los elementos integrantes de la vida social –comida, vestido, casa, viajes, horarios, vacaciones, usos y costumbres– todos estén libremente *elegidos*.

Causa principal del fracaso: la voluntad

Cuando faltan todas o algunas de las condiciones señaladas, fracasa la utopía. Pero ésta naufraga sobre todo cuando falla un aspecto decisivo de la segunda condición señalada: *la voluntad* de quienes deben traducir la utopía en vida.

En efecto, si fallan los hombres que han de componer la comunidad utópica, ésta se hunde. Un personaje de Aldous Huxley, en su novela antiutópica *After many a summer* (1939) –en traducción un tanto libre: *Viejo mueve el cisne*–, argumenta en una discusión:

«Desde luego, no hay nada tan desastroso como lanzarse a un experimento social con personas inadecuadas. Mire lo que ha pasado con todos los esfuerzos hechos para fundar comunidades en este país. El caso de Robert Owen, por ejemplo, y los furieristas y todos los demás por el estilo. Experimentos sociales a docenas y todos fracasados. ¿Por qué? Porque quienes los tuvieron a su cargo no escogieron a las personas: no había examen de ingreso ni noviciado. Se aceptaba al primero que llegaba. Eso es lo que se consigue con el indebido optimismo acerca de los seres humanos» (204).

En el mismo sentido podemos citar también una anécdota que recuerda Étienne Gilson (+1978) en *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (270-271). El abate Saint-Pierre (+1743) escribió un famoso *Projet de paix perpétuelle* (1713) para conseguir la paz en Europa mediante una gran República Cristiana. Remitió su obra utópica, en la que todo estaba perfectamente previsto y organizado, a Leibniz (+1716), y éste, al parecer sinceramente complacido, le envió en respuesta una carta en la que, no obstante, presentaba una *pequeña* objeción: «solamente falta a los hombres *la voluntad* para librarse de una infinidad de males».

Una pequeña objeción... *mortal*. *La cuestión perpetua de la utopía se centra en su posibilidad*. Y ésta depende de que, efectivamente, haya hombres que *puedan* y *quieran* realizarla. Si *no la quieren*, la más perfecta utopía es irrealizable, y queda reducida a un sueño vano. Y el mismo resultado se obtendrá si la quieren, pero *no pueden*, no son capaces de realizarla.

Esta dificultad no escapó a Tomás Moro. Él comprendió bien dos cosas que, simultáneamente consideradas, parecen formar un círculo vicioso. Entendió que, de un lado, difícilmente crecen hombres buenos en un orden malo y maléfico: los hombres buenos requieren un medio generador bueno. Pero igualmente comprendió que sin hombres buenos es imposible crear un orden comunitario perfecto. ¿Qué es antes, el huevo o la gallina?... Su fe en la viabilidad de la utopía parece, en todo caso, muy débil: «No es posible –dice– que las cosas vayan perfectamente a menos que los hombres sean todos buenos, cosa que no espero que suceda hasta dentro de muchos años».

Sólo el Espíritu de Jesús hace asequible el horizonte fascinante de la utopía.

2. Utopías cristianas

Jesús «es la piedra rechazada por los constructores,
que ha venido a ser piedra angular.
En ninguno otro hay salud, pues ningún otro nombre
nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres,
en el que podamos ser salvos»
(Hch 4,11-12).

La vida nueva

La vida nueva iniciada por los cristianos en el nuevo Adán es una vida que los renueva interior y exteriormente; es decir, que no sólo da lugar a *hombres* nuevos, sino a nuevas *comunidades*, a modos desconocidos de vivir la condición social humana.

Es cierto, como ya he expuesto con amplitud en el libro *De Cristo o del mundo*, que *toda vida cristiana verdadera es u-tópica*: es vida en el Espíritu de Jesús, distinta de la vida mundana. Merece la pena, sin embargo, que recordemos algunos casos históricos en que esa dimensión utópica de toda vida cristiana se ha expresado en perfiles comunitarios más netos.

La comunidad apostólica de Jerusalén

Cantamessa, Cerfaux, Chenu, Coopens, Del Verme, J. Dupont, Gnuse, Haenchen, Jacquier, Lion, Loisy, Lyonnet, Manzanera, Ramos, Rasco, Rius, Roloff, Séguy, Sierra Bravo.

En la comunidad apostólica de Jerusalén comienza, sin duda, la historia del utopismo cristiano, pues allí es donde, por obra del Espíritu Santo, se inicia *la vida cristiana*. San Lucas nos da la fisonomía de esa primera comunidad eclesial en tres cuadros sintéticos (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16), que se inician con esta preciosa definición descriptiva: los creyentes bautizados «perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión (*koinonía*), en la fracción del pan y en las oraciones» (2,42). Resumo el comentario que a estos cuadros hace Jacques Dupont, cuando estudia *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*.

—El término «*koinonía*» no aparece en los Hechos sino en ese versículo, donde parece significar al mismo tiempo dos aspectos que van unidos: la comunicación de bienes materiales y la comunión unánime en un solo espíritu. La unión de corazones produce la puesta en común de los bienes materiales, y en ella se expresa (+Manzanera 309). Veamos uno y otro aspecto.

—*La comunión de almas: todos unidos.*

«La multitud de los creyentes no tenía más que un

solo corazón y un alma sola» (4,32). Éste es, sin duda, el primer efecto de la *koinonía*. En efecto, todos los que han creído en Cristo «perseveran en un mismo espíritu, luchando con una sola alma por la fe del Evangelio» (Flp 1,27). Todos, en efecto, «permaneciendo bien unidos, tienen un mismo amor, un mismo ánimo, un mismo pensamiento» (2,2;+4,2; 2Cor 13,11; Rm 12,16; 15,5).

Esa misma profunda comunión eclesial es expresada por San Lucas con el adverbio *unánimemente* (*homothymadon*): «Cada día, perseveraban unánimemente en el Templo» (2,46). «Se juntaban unánimes en el pórtico de Salomón» (5,12). Esta unión profunda de todos se expresa especialmente *ante Dios*, en el Templo, cuando se reúnen para orar: «todos perseveraban unánimes en la oración» (1,14; +2,42; 4,24; Rm 15,5-6). Parece captarse en estas frases un eco de las palabras de Jesús: «si dos de vosotros se ponen de acuerdo sobre la tierra para pedir algo, lo recibirán de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 18,19). Es propio, pues, de cuantos viven de un solo Espíritu estar acordes en un mismo espíritu, e incluso, físicamente, reunirse con asiduidad en un mismo lugar, sobre todo para orar (Hch 2,1.44).

—*La comunión de bienes: todo en común.*

«Todos los creyentes vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común» (2,44). La comunidad de bienes materiales fluye directamente de la caridad que ha establecido esa profunda comunión espiritual. En efecto, «la muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y un alma sola; y nadie consideraba sus bienes como propios, sino que lo tenían todo en común (*panta koina*)» (4,32). Nótese que habla San Lucas de «sus bienes»: es decir, los cristianos mantienen la propiedad de lo que es suyo, pero en vez de tener las cosas como posesiones privadas, las ponen a disposición de todos. De este modo los bienes *personales* vienen a hacerse *comunes* no por la enajenación de los mismos, sino por la liberalidad caritativa con que los usan sus propietarios.

«La *koinonía*, siendo primero de todo espiritual, exige ser encarnada y concretamente expresada en el plano de los bienes temporales. No sería auténtica si no produjera, de alguna manera, una cierta comunidad de bienes. Y el punto de vista en el que se sitúan estos sumarios de los Hechos no es precisamente el de un despojo de esos bienes, en un ideal de pobreza. Si se comparte lo que se posee no es tanto para ser pobre, sino para que no haya pobres en la comunidad. No podría haber una *comunidad* digna de tal nombre si, entre sus miembros, unos vivieran en la abundancia, en tanto que otros estuvieran privados de lo necesario. La *koinonía* cobra, pues, la fisonomía concreta del compartir para asegurar a cada uno lo que necesita» (310).

A los datos aludidos, añade otros San Lucas, precisando la cuestión: esos creyentes, que poseían sus bienes privados como bienes comunes, «vendían sus propiedades y sus bienes, y las distribuían entre todos según las necesidades de cada uno» (2,45). De este modo, «no había entre ellos indigentes, porque cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían, llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad» (4,34-35).

Nótese, sin embargo, que aquí San Lucas, simplificando la realidad, presenta algunos hechos especialmente generosos, que manifiestan el espíritu común existente, como una regla general. De hecho, él mismo propone el notable ejemplo de Bernabé como una generosidad excepcional: «poseía un campo, lo vendió y llevó el precio, y lo puso a los pies de los apóstoles» (4,37). Hubo, sin duda, muchos otros casos de generosidad desinteresada en la comunidad primera apostólica, y Lucas da cuenta de estos hechos como ejemplos de un ideal. Así es, sencillamente, cómo los primeros cristianos practican el ideal evangélico de *renunciar a todo*, propuesto directamente por Cristo a *todos* sus discípulos (Lc 5,11.28; 14,33; 18,22 (J. Dupont, *Renoncer*).

Eso mismo se comprueba en el caso lamentable de Ananías y Safira (Hch 5,1-11), que retienen con engaño parte del precio obtenido por la venta de una propiedad. Cuando San Pedro lo reprocha a Ananías, le dice: «¿acaso sin venderla no la tenías para ti, y

vendida no quedaba a tu disposición el precio?... No has mentido a los hombres, sino a Dios». No está la culpa en la retención parcial, sino en la mentira.

–*Promesa bíblica cumplida, y expresada en griego.* El lenguaje lucano de esa *koinonía*, que une los espíritus y hace comunes los bienes materiales, ya había sido utilizado por Pitágoras, Platón o Aristóteles, y resultaba familiar para los oídos griegos, entre los que era máxima corriente que «entre amigos, todo es común (*koina ta philon*)». Realmente, no hay amistad verdadera entre dos hombres, si los bienes de uno no están a disposición del otro, sobre todo en caso de necesidad.

De todos modos, San Lucas no presenta la comunidad de bienes como simple efecto de la amistad común, sino de la fe. Una y otra vez dice que todos aquellos «que han creído» son los que poseen sus bienes en común: es decir, el fundamento de su actitud no es precisamente la amistad, sino la fe común que les anima.

En este sentido, el «no había indigentes entre ellos» no va referido al ideal griego de la amistad, sino que se presenta más bien como cumplimiento de esperanzas anunciadas en la Biblia: «no habrá ningún pobre a tu lado, porque el Señor te bendecirá abundantemente en la tierra que él te da como heredad» (Dt 15,4). En efecto, en estas recomendaciones la tradición judía tendía a descubrir también una promesa. Y en la plenitud de los tiempos mesiánicos, en Cristo, en su Iglesia, esa esperanza, esa promesa, se ha cumplido, como signo divino de su autenticidad.

–*La koinonía se establece entre los que son «hermanos» en Cristo.* La *koinonía*, como hemos visto, se produce entre «los que han creído» (Hch 2,42; 4,32), es decir, entre aquellos que son «hermanos» y forman en esta tierra la Familia de Dios. El Apóstol, por ejemplo, exhorta: «hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe» (Gál 6,10). Aunque también dispone: el hermano «que no quiere trabajar, que no coma» (1Tes 3,10).

Entre los cristianos, pues, ya no vive cada uno para sí, buscando sus propios intereses, sino que, unidos todos por la caridad trinitaria, cada uno está atento a las necesidades de los demás (Rm 15,2; 1Cor 10,24.33; Flp 2,4).

–*Por otra parte, la comunicación de bienes no se limita al interior de la comunidad, sino que se da también entre las diversas comunidades cristianas:* todas ellas están unidas entre sí, e intercambian sus bienes como un líquido entre los vasos comunicantes. Quienes han bebido de un mismo Espíritu y se alimentan de un mismo Pan, forman un solo Cuerpo de Cristo, y así como comparten en común la gracia, las penas y las alegrías (1Cor 12,13.26), así participan también en *koinonía* de los bienes materiales.

Éste es el término que se usa para designar la comunión eclesial de bienes ejercitada por las iglesias de Macedonia y Acaya, que «tuvieron a bien establecer alguna *koinonía* en favor de los pobres de los santos en Jerusalén» (Rm 15,26; +26-28); esas iglesias pedían con insistencia «la *koinonía* de la diaconía en favor de los santos» (2Cor 8,4; +Manzanera 316).

–*La colecta en favor de los cristianos de Jerusalén* es una temprana y clara manifestación de que la *koinonía* cristiana se extiende también a las Iglesias hermanas: Roma, Acaya, Galacia, Corinto (1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Rm 15,25-32). La ocasión de la colecta es la escasez que sufren los hermanos de Jerusalén, y su motivación profunda es el amor de Cristo: es preciso que se exprese socialmente en la Iglesia aquella entrega amorosa que

Cristo hizo de sí mismo en la encarnación y en la pasión, pues Él, «siendo rico, se hizo pobre, para enriquecernos en su pobreza» (2Cor 8,9).

En el lenguaje del Apóstol (2Cor 8-9) queda, por tanto, claro que no se trata de una mera *filantropía natural*, sino de una *caridad eclesial* profundamente cultural y religiosa: «esta obra de caridad», dice, vendrá a ser una «eucaristía» que, por medio de «este ministerio sagrado», suscitará a su vez «copiosa acción de gracias» en los ayudados. Y así, la abundancia de unos será remedio para la escasez de otros, de tal modo que se logre una «igualdad (*isotes*)».

Hasta aquí, con mínimas adiciones mías, Jacques Dupont.

–*A tenor de lo comprobado, la comunidad apostólica de Jerusalén es una comunidad netamente utópica,* pues al vivir en una admirable comunión de almas y de bienes materiales, por una parte, se diferencia netamente del orden vigente en el mundo tópico, y por otra, consigue, para la gloria de Dios y por su gracia, una forma de vida excelente. Por eso, refiere San Lucas, «nadie de los otros se atrevía a unirse a ellos; pero el pueblo los tenía en gran estima, y crecían más y más los creyentes, en gran muchedumbre de hombres y mujeres» (Hch 5,13-14). Es decir, en medio del orden tópico judío, aparece como una comunidad diferenciada, admirable y atrayente (4,33), y también creciente, ya que va incorporando nuevos miembros (6,7).

Más aún, la comunidad evangélica de Jerusalén es el culmen perfecto de la utopía. De hecho, todo el utopismo de Occidente, secular o religioso, ha visto siempre «la comunidad descrita en los Hechos, como el eslabón más firme de la cadena de comunidades soñadas o vividas» (Lion 169). Es la utopía suprema.

–*No hay pretensión política alguna en aquella primera comunidad cristiana de Jerusalén:* ella, como dice Troeltsche, crea «un nuevo orden, que se restringe a la misma comunidad, y que no es en absoluto un programa de renovación social para todo el pueblo» (II,64-65).

Muchos, sin embargo, han tratado de *politizar* la ejemplaridad de la primera Jerusalén cristiana. Eso, por ejemplo, hacen los socialistas utópicos decimonónicos, como Saint-Simon, Owen y Cabet, que sienten una admiración muy grande por Cristo y por la primera comunidad apostólica de Jerusalén, en la que ven la plena realización de sus ideales comunitarios (Lion). Algunos de los primeros eslóganes del socialismo utópico comunitario, como «a cada uno según su necesidad», están tomados del libro de los Hechos.

–*La koinonía de la primera comunidad cristiana, y en concreto la comunidad de bienes, existió realmente, y ha sido siempre considerada como un ideal ejemplar.* No fue una mera idealización del autor de los Hechos sin base real. No fue tampoco un caso aislado, puramente *carismático*, sin valor ejemplar. Y ambas cosas, que van unidas, las podemos verificar por cuatro vías:

Primera. *La tradición antigua llama «vita apostólica» a esa comunión de la primera comunidad eclesial, que afecta a corazones y bienes materiales.* Se afirma así la clara conciencia que la Tradición tiene de que la *koinonía* fue la forma de vida comunitaria predicada, procurada y organizada por los Apóstoles, discípulos inmediatos del Señor. Más aún, ese término expresa que «la verdadera raíz histórica de la comunidad de bienes ha de buscarse en la misma comunidad de los discípulos con Jesús, en el tiempo de su ministerio» (Rasco 301). Recordemos, en efecto, que Jesús y los doce tenían una bolsa común (Jn 12,6; 13,29), y que varias mujeres les asistían con sus bienes (Lc 8,1-3). También Cerfaux ve en Jesús y los doce el comienzo de la *koinonía* cristiana:

«Ese tipo de vida llevó en la Tradición, hasta el siglo XII, el bello nombre de «vida apostólica», *vita apostolica*, queriendo decir: la

2.- Utopías cristianas

vida de los Apóstoles, la que ellos enseñaron a sus discípulos inmediatos; y se pensaba en la comunidad de bienes y de caridad que animó la Iglesia *apostólica* de Jerusalén. No se puede reprochar, pues, a los Apóstoles haberse alejado en esto del pensamiento de Jesús. Si enseñaron a los cristianos de Jerusalén a practicar la *vida común*, es porque sabían que respondía al ideal del Maestro. Más aún: es porque ellos mismos habían vivido esta vida con Jesús. La vida común y apostólica nació, pues, de las mismas entrañas del cristianismo; derivó de los principios de Jesús. Pentecostés, con el entusiasmo religioso que suscitó y que comunicó para poner en práctica sus consejos, y las circunstancias en que se encontraron los primeros cristianos de Jerusalén, hicieron el resto» (*La puissance* 42, 43-44, 46).

La *koinonía* de bienes, en favor de los hermanos pobres, cobra en la primera comunidad apostólica tal importancia que pronto viene a requerir un ministerio propio, el de la *diaconía* (Hch 6,1-6). En este sentido, la historicidad de la diaconía corrobora la historicidad de la *koinonía* (Manzanera 317).

Segunda. *Los grandes maestros espirituales han considerado siempre la koinonía de Jerusalén como un ideal permanente*, tanto en su unidad de almas, como en su comunidad de bienes. Ascetas y místicos, comunidades religiosas monásticas, Orígenes, Epifanio, Antonio, Basilio, Jerónimo, Agustín, Casiano, todos, hasta nuestros días, ven en la primera Jerusalén cristiana un foco ideal, que al paso de los siglos es continuamente iluminador y ejemplar (García Colombás II,8). Los Padres antiguos concretamente, como veremos mejor en la IV parte, estiman que la comunicación de bienes, prefigurada en el Antiguo Testamento y plenamente realizada en el Nuevo, es parte de la doctrina moral católica (Gnuse; Sierra Bravo).

Tercera. *La koinonía de Jerusalén, por la que se da una cierta comunicación de bienes materiales, no fue un caso aislado*, una especie de milagro, como otros realizados por Dios a los comienzos de la Iglesia, que no constituiría un precedente significativo y orientador para nosotros. Por el contrario, ya practicada la *koinonía* por los esenios y por las fraternidades de los pobres de Yavé, y enseñada en el documento preevangélico, de origen judío, *Duae viae* (Manzanera 319-324), la comunicación de bienes se vive en Jerusalén y también en las Iglesias de los primeros siglos: «¡No os olvidéis de la beneficencia y la koinonía!» (Heb 13,16).

En efecto, no se exhorta a los fieles sino a vivir más plenamente aquello que en alguna medida están ya viviendo. Y la *Didaque*, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo I, exhorta en fórmula clásica: «no rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano, y de nada dirás que es tuyo propio; pues, si os comunicáis en los bienes inmortales ¿cuánto más en los mortales?» (IV,8).

El mismo consejo reaparece en otros documentos de los primeros siglos cristianos (Ignacio, *A Policarpo* 4,3; *Bernabé* XIX,8; *Hermas*, *Pastor* compar.II; V,3,7; Clemente de Alej., *Stromatas* II,84,4; 85,3; 86,4; *Quis dives salvetur* 13,1-6; *Constituciones apostólicas* II,25).

Cuarta. *La realidad de la koinonía en las Iglesias de la antigüedad se puede demostrar también porque es un dato aducido por los Apologistas antiguos*, que no se atreverían a citarlo, si no tuviera confirmación en la realidad cristiana que los paganos conocían.

De la primera mitad del siglo II es la *Apología* de Arístides, filósofo ateniense, en la que afirma: los cristianos «se aman unos a otros; y el que tiene, da sin pena al que no tiene. Y si entre ellos hay alguno que esté pobre o necesitado, y ellos no tienen abundancia de medios, ayunan dos o tres días para satisfacer la falta de sustento preciso para los necesitados. Viven recta y modestamente, como se lo mandó el Señor Dios» (XIV,8; +*Didascalía* 5,1,4, en efecto,

ordena ayunar para ayudar a los que están en necesidad).

Poco después hallamos el mismo dato y argumento en la *I Apología* de San Justino, filósofo palestino: «Los que antes amábamos por encima de todo el dinero y el acrecentamiento de nuestros bienes, ahora ponemos en común lo que tenemos, y de ello damos parte a todo el que está necesitado. Los que nos odiábamos y matábamos unos a otros, y no compartíamos el hogar con quienes no fueran de nuestra propia raza por la diferencia de costumbres, ahora, después de la aparición de Cristo, vivimos todos juntos, y los que tenemos socorremos a todos los necesitados, y nos asistimos siempre unos a otros» (XIV,2-3; +15,10; 67,1-6). Estos datos sociales, como digo, no podrían ser aducidos si, al menos en buena parte, no se estuvieran viviendo realmente.

San Agustín

En la magna obra *De Civitate Dei*, elaborada entre los años 413 y 426, San Agustín explica la historia universal como una lucha permanente entre la Ciudad de Dios, formada por todos los buenos, y la Ciudad del Diablo, integrada por los malos.

Según enseñan los apóstoles, los hijos de Dios, dentro del mundo secular, han de vivir «como peregrinos y forasteros» (1Pe 2,11); en cambio, respecto de la Ciudad celeste, «ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19). Han de vivir, pues, en este siglo como súbditos de la Jerusalén celeste, libres de todo encadenamiento servil a este mundo, pues «la Jerusalén de arriba es libre, y ésa es nuestra madre» (Gál 4,26). Es decir, han de vivir en la forma utópica propia de los *peregrinos*, conociendo bien «cómo deben ser en esta peregrinación los ciudadanos de la ciudad de Dios, que viven según el espíritu, no según la carne; es decir, según Dios, no según el hombre» (*Ciud. Dios* XIV,9,6).

Es lo que ya hacia el 200 se decía genialmente de los cristianos en la *Carta a Diogneto*: «habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria tierra extranjera» (V,5).

El pueblo cristiano vive, pues, la utopía en la historia por el propio dinamismo escatológico de la gracia; o por decirlo más sencillamente, la vive en forma de una peregrinación, en la que continuamente se anticipa, introduciéndola ya en este mundo, la realidad futura celestial. Y de este modo, «una parte de la Ciudad Terrena ha venido a ser imagen de la Ciudad Celestial, y no se simboliza a sí misma, sino a la otra» (*Ciud. Dios* XV,2). Así en la tierra como en el cielo.

Maurilio Armani estima que «la Ciudad de Dios [agustiniana] constituye un término fundamental en la historia de la utopía, lo que no implica, por cierto, que haya de considerarse la obra como una utopía» (76). Así es, en efecto. Da San Agustín a su pensamiento un vuelo teológico tan alto y trascendente, que va más allá de nuestro tema.

Quiero recordar aquí, sin embargo, una curiosa experiencia de utopismo concretamente pretendida por Agustín en su juventud, a los treinta años, cuando todavía permanecía sumergido «en el mismo lodazal, ávido de gozar de los bienes presentes» (*Confesiones* VI, 11,18). Él mismo la narra:

«Muchos amigos, hablando y detestando las turbulentas molestias de la vida humana, habíamos pensado, y casi ya resuelto, apartarnos de las gentes y vivir en un ocio tranquilo. Este ocio lo habíamos trazado de tal suerte que todo lo que tuviésemos o pudiésemos tener lo pondríamos en común, y formaríamos con ello una hacienda familiar, de tal modo que en virtud de la amistad no hubiera cosa de éste ni de aquél, sino que de lo de todos se haría una sola cosa, y el conjunto sería de cada uno y todas las cosas serían de todos.

«Seríamos como unos diez hombres los que habíamos de formar tal sociedad, algunos de ellos muy ricos, como Romaniano, nuestro comunicape, a quien algunos cuidados graves de sus negocios le habían traído al condado, muy amigo mío desde niño, y uno de los que más instaban en este asunto, teniendo su parecer mucha autoridad por ser su capital mucho mayor que el de los demás. Y habíamos convenido en que todos los años se nombrarían dos que, como magistrados, nos procurasen todo lo necesario, estando los demás tranquilos.

«Pero cuando se empezó a discutir si vendrían en ello o no las mujeres que algunos tenían ya y otros las queríamos tener, todo aquel proyecto tan bien formado se desvaneció entre las manos, se hizo pedazos y fue desechado. De aquí, vuelta otra vez a nuestros suspiros y gemidos, y a caminar por las anchas y trilladas sendas del siglo» (*ib.* VI, 14, 24).

Este intento, más que entre las experiencias utópicas cristianas, habrá de ser inscrito entre las utopías frustradas de inspiración platónica. En todo caso, lo cito porque nos recuerda que las comunidades utópicas, sean o no cristianas, son ciertamente realizables cuando integran sólo a hombres o sólo a mujeres, mientras que se hacen mucho más problemáticas cuando pretenden la convivencia de matrimonios y familias. Este caso nos ayuda también a entender que el utopismo comunitario *convivencial* es mucho más difícil que el utopismo meramente *asociativo*.

Utopismos comunitarios medievales

Lomax, Tiraboschi, Zanoni

En la Edad Media se produjeron con cierta frecuencia movimientos laicos entusiastas, que pretendían realizar comunitariamente la perfecta vida de los primeros cristianos, tal como aparece en los Hechos de los Apóstoles. Terciarios, penitentes, ciertas uniones gremiales, cofradías, hermandades y otras asociaciones laicales buscaron de verdad la perfección evangélica en formas más o menos comunitarias.

No pocas veces, como veremos más adelante, estos movimientos se hicieron sectarios, y a veces violentos. Pero en otras ocasiones dieron lugar a curiosas y valiosas experiencias, muchas de ellas no bien conocidas. Esta efervescencia *apostólica*, como se le calificaba entonces, impulsa a muchos laicos de toda condición, en los siglos XI y XII sobre todo, a agruparse en torno a sacerdotes o a monasterios, siguiendo el ejemplo de la comunidad de Jerusalén (Petit 93-94).

–Los *Umiliati*, que nacían hacia el 1175, constituyen una de las asociaciones medievales de laicos que mejor logró establecer un modo de vida comunitario y evangélico, a imagen de los cristianos primeros de Jerusalén. La norma de vida que siguen nos es bien conocida por su *Propositum*, aprobado en 1201 por Inocencio III, y a través de crónicas de la época (+Tiraboschi, Zanoni; *Cto.-M* 82-85). Asociados en tres Órdenes distintas, sólo la Tercera Orden, que fue la primera en existir, se compone de seculares:

Su intento comunitario consistía, describe Alcantara Mens, en «ejercitarse en la penitencia y la renuncia, la justicia y la caridad, siguiendo el espíritu de las primeras comunidades cristianas, inspiración frecuente en estos movimientos de reforma. Además de los grandes ayunos anuales, los humillados se obligaban a un ayuno complementario tres veces por semana. Es significativo, en cuanto a su fidelidad a la justicia, que sus estatutos recuerdan con insistencia la prohibición absoluta de la usura y la obligación de restituir todo bien ilícitamente adquirido. Su caridad, por otra parte, debe extenderse no sólo a los miembros de su instituto, sino también a los extraños, sobre todo a los pobres. Estaban obligados a socorrerles y a colaborar en las obras de misericordia. Los humillados casados debían cumplir fielmente sus deberes conyugales, y

todos habían de distinguirse por la pureza de sus costumbres. Se comprometían a rezar los unos por los otros, y a conmemorar en ciertas fechas fijadas a sus miembros difuntos. En cuanto al culto litúrgico, éste se concentraba en la celebración de la eucaristía y en la salmodia diaria del Oficio coral. En lugar de éste, los que no sabían latín, habían de recitar un número determinado de *Pater noster*, señalado en el *Propositum* y en la *Regula*. Los humillados tuvieron santos y beatos» (1135).

–Las *Órdenes de Caballería* proporcionan también a veces notables ejemplos de vida comunitaria laical distinta a la del mundo. Hacia el 1200, por ejemplo, la *Orden de Santiago* se consagra a la defensa armada de la cristiandad, y sus caballeros profesan los tres votos de obediencia, pobreza y castidad, conyugal ésta en los casados (Lomax 90-100).

La novedad de las Órdenes de Caballería se expresa en un movimiento de gran envergadura, que tiene gran significación espiritual e histórica: los Hospitalarios de Jerusalén, fundados por unos caballeros de Amalfi (1099), los Templarios nacidos en Francia (1118), la Orden Teutónica de los alemanes (1190), así como las varias Órdenes españolas y portuguesas: Calatrava (1158), Évora (1162), Santiago (1170), Alcántara (1176), etc.

Sectas cristianas medievales

Alphandéry, Cencillo, Jesi, Ruyer 153-156, Sommariva, Thouzellier. Movimientos católicos que crecen junto a los sectarios: Chenu, Duhr, Le Bras, Meersseman, *Vaudois*..., Vicaire.

Antes he aludido a la efervescencia de movimientos laicales entusiastas que surgen en la Edad Media, especialmente en torno al siglo XII. No pocos de estos movimientos son de inspiración *milénarista*, y quieren instaurar ya el Reino de Dios en este mundo, realizando así ya el milenio anunciado en el Apocalipsis (20, 1-7). Ha de acabarse con el imperio de los pecadores y, al menos en reducidas comunidades, es ya hora de establecer el Reino evangélico de la justicia y la paz, de la santidad y la gracia, en comunidad de bienes y pureza de costumbres, como los primeros cristianos.

Desde ese fondo medieval hasta nuestros días, con milénarismo o sin él, se multiplica una serie interminable de sectas cristianas, que intentan todas una vida comunitaria perfecta: cátaros, valdenses, joaquinistas, hermanos moravos, amaurianos, patarinos, hermanos del libre Espíritu, pobres de Lyon, taboritas, anabaptistas, etc... Unos tratan de sacar adelante sus ideales por las buenas, en forma pacífica y aislada; pero otros intentan dar forma política a sus utopías, y emplean para ello, como es inevitable, la violencia. Veamos de esto último sólo un par de ejemplos.

Los *taboritas* bohemios, a comienzos del siglo XV, instauran el Reino de Dios en Tabor y Písek: «en Tabor no existen mío ni tuyo, *toda posesión es común*, y nadie debe poseer nada en propiedad; todo el que posea algo propio comete pecado mortal» (Cohn 236).

Los *anabaptistas* seguidores de Thomas Münzer tienen también las ideas muy claras: «Cristo dará a los anabaptistas la espada y la ocasión para castigar todos los pecados, y suprimir todos los gobiernos, para colectivizar toda la propiedad» (Id. 276). Efectivamente, en 1534, bajo un terror indescribible, se instaura por fin en Münster la Nueva Jerusalén, a imagen de la primitiva comunidad apostólica. Con la comunidad de bienes, se instaura también la poligamia –Bockelson, uno de los líderes, tuvo quince esposas–. «Dios, a quien sean dadas gracias y alabanzas eternas, ha restaurado la Comunidad entre nosotros, tal como existió en un principio y como conviene a los Santos de Dios. Un corazón y una mente. Ningún cristiano o santo, ciertamente, puede satisfacer a Dios si no vive en comunidad así o, como mínimo, desea de todo corazón vivir en ella» (Id. 292, 294).

La República de los Guaraníes

Armani, Cardiel, Fernández Herrero 249-423, Fernández Ramos, Furlong, Haubert, Hernández, Iraburu *Hechos* 468-493, Lugon, Mucchieli 120-126, Duviols-Bareiro.

Para evangelizar y civilizar a los indios de América, cuando éstos vivían dispersos y a veces nómadas, lo primero era *reducirlos* a vida más comunitaria y estable (Iraburu, *Hechos* 469-470). En la zona norte de La Plata, el iniciador del método reduccional es el franciscano Luis de Bolaños, que en 1580 funda la misión de Los Altos, al norte de Asunción. Pero fueron los jesuitas los que, de 1610 a 1768, llevaron a su forma más perfecta *las reducciones* entre los indios guaycurús, guayrás y sobre todo guaraníes, fundando unas cuarenta en el territorio que hoy más o menos ocupa Paraguay.

Y adviértase que, al iniciarse la evangelización de América, los indios más cultos y organizados, con algún grado de vida agrícola y sedentaria, eran los integrados en el imperio incaico del Perú y en el azteca de México. En general, fuera de estas dos grandes áreas, los indios vivían en pequeños grupos dispersos y en formas muy primitivas. Reducirlos a vida estable, común y organizada era un paso previo importantísimo.

Las instrucciones del provincial padre Diego de Torres son muy claras: Los misioneros, antes de establecer una reducción, deben elegir bien el cacique, el pueblo y las tierras más convenientes, asegurando unos medios agropecuarios suficientes para una población de unos mil indios. «Con todo valor, prudencia y cuidado posible, se procure que los españoles no entren en el pueblo, y si entraren, que no hagan agravio a los indios... y en todo los defiendan, como verdaderos padres y protectores». San Roque González, criollo de Asunción, uno de los jesuitas allí destinados, escribía: «Creo que en ninguna parte de la Compañía hubo mayor entusiasmo, mejor voluntad y más empeño» (Duviols-Bareiro 70).

Las reducciones se multiplicaron rápidamente en la zona bajo el impulso del padre Antonio Ruiz de Montoya, superior general de ellas del 1620 al 1637. Él mismo compuso un léxico *Tesoro de la lengua guaraní*, perfeccionando el vocabulario de Bolaños. Los misioneros hablaron siempre la lengua indígena. A Ruiz de Montoya se debe también el haber conseguido de la Corona en 1640 autorización para organizar un ejército con los indios – 4.000 hombres bien armados y adiestrados –, con el que se pudo poner fin a las terribles *razzias* llevadas a cabo por los cazadores de esclavos, que entraban desde Brasil. Hacia 1700, de los 250 jesuitas del Paraguay, 73 trabajaban en 30 reducciones, que reunían 90.000 indios, es decir, unas 23.000 familias.

–*Urbanismo*. Las utopías renacentistas dan siempre mucha importancia al urbanismo. Pues bien, todas las reducciones tienen una planta urbanística semejante. Una iglesia grandiosa, con media docena de campanas en su torre, preside la plaza mayor y todo el pueblo, partiendo de ella radialmente, se desarrolla en calles trazadas a cordel. En la plaza están también los edificios comunes principales – ayuntamiento, talleres, almacenes, hospital, casa de viudas –, y también la casa de los padres, que detrás tienen un jardín botánico. Manzanas de seis o siete casas de indios quedan unidas por pórticos, que protegen del sol y de la lluvia.

Los visitantes que llegaban a las reducciones, después de días de camino por lugares agrestes y selváticos, quedaban asombrados al ver aquellas poblaciones, y sobre todo al contemplar iglesias, como las de las reducciones del Corpus o de Santa Rosa, que parecían catedrales.

–*Gobierno interior*. En cada reducción no hay más de uno o dos jesuitas, que se encargan de lo espiritual, pero que también *asisten* al gobierno interior de la reducción, ejerciendo en algún caso el poder de *veto*. Las autorida-

des civiles eran electivas: el corregidor y el cabildo o consejo, alcaldes, fiscales y jefes de trabajos, fiestas y otras áreas. Piensa Clovis Lugon que «es por las elecciones y por el ejercicio de las funciones públicas por lo que los guaraníes adquieren un sentimiento tan vivo de su autonomía nacional y de su responsabilidad frente al bien común» (62).

En todo caso, como decía el padre Cardiel, muchos años misionero en las reducciones, «todo este concierto es instituido por los Padres: que el indio de su cosecha no pone orden, economía ni concierto alguno. El Padre es el alma de todo: y hace del pueblo lo que el alma en el cuerpo. Si descuida algo en velar, todo va de capa caída. Dios nuestro Señor, por su altísima providencia, dio a estos pobrecitos indios un respeto y obediencia muy especial para con los Padres; de otra manera era imposible gobernarlos» (70-71).

Algunos *intelectuales «progresistas»* de la época hacían las objeciones que algunos hermanos suyos presentaban hoy al respecto, y que pueden reducirse a una palabra: *paternalismo*. Cardiel les respondía ya entonces:

«Qué más quisiéramos nosotros, que poder conseguir esto [un mayor autogobierno en lo material], para estar libres de tanto cuidado temporal. Muchas pruebas se han hecho para conseguir algo de esto en diversos tiempos; mas nada se ha podido alcanzar. Si estos indios fueran como los españoles, o como los indios del Perú y Méjico, que antes de la conquista vivían con gobierno de Reyes y leyes, con economía y concierto, con abundancia de víveres, adquiridos labrando sus tierras, en pueblos y ciudades: si fueran de esta raza, casta y calidad, se podía decir eso. Pero son muy diversos. Eran en su gentilismo fieras del campo» (92).

–*Economía*. Las reducciones desarrollaron notablemente la agricultura y la ganadería, llegando a tener inmensas haciendas de ganado, algunas de más de 200.000 cabezas. «Ninguna región de América, dice Lugon, conoció en la época una prosperidad tan general ni un desarrollo económico tan sano y equilibrado» (92).

Por lo demás, el régimen económico era mixto, privado y comunal. Y también en esto el padre Cardiel sale al paso de quienes ven en las reducciones demasiado *comunismo*: «hemos hecho en todos tiempos muchas pruebas para ver si les podemos hacer tener y guardar algo de ganado mayor y menor y alguna cabalgadura, y no lo hemos podido conseguir» (71).

–*Industrias*. Los funcionarios, comerciantes y visitantes que llegaban a las reducciones quedaban asombrados al ver en ellas molinos de viento y de agua, fábricas de azúcar y aceite, ladrillos y tejidos, naves para secado de pescado o de yerba mate, herrerías y fundiciones. Organos, relojes y toda suerte de instrumentos musicales se fabricaron en las reducciones. Los indios, bien adiestrados por los padres y sobre todo por los hermanos jesuitas, mostraron gran interés y habilidad para todo género de oficios y artesanías. Se llegó así a formar *la única nación industrializada* de América del Sur (Lugon 98).

Roa Bastos recuerda que «ochenta años antes que en Buenos Aires, se establecieron en las Misiones las primeras imprentas» (Duviols-Bareiro 34), en las que se produjeron muchos textos y catecismos en guaraní. También se imprimieron allí los mapas geográficos de América más exactos de la época.

–*Música*. Los indios de América, con sus pobres instrumentos musicales, no habían descubierto apenas todavía las maravillas del mundo de la música. La polifonía coral, en la que muy pronto fueron diestros, el sonido del violín o de la flauta, las selvas sonoras del órgano, constituían para ellos una revelación fascinante. Y en ese mundo se adentraron con apasionamiento, dirigidos sobre todo por jesuitas italianos y centroeuropeos.

En 1729, el padre Mathías Strobel escribe a un jesuita vienés: «se creería que estos músicos han venido a la India de alguna de las mejores ciudades de Europa» (Duviols-Bareiro 146). Y el padre

Cardiel, exiliado en Italia, al evocar el canto de las misas diarias y de las fiestas, escribe con lágrimas de emoción: «Al empezar la misa tocan instrumentos de boca y a veces de cuerda... En el *laudate* comienzan los tenores y los demás músicos grandes con los clarinetes y chirimías, instando a los niños tiples: *laudate pueri, pueri laudate, laudate nomen Domini*... No se maravillen si va mojado de lágrimas este papel. Cantan con tal armonía, majestad y devoción, que enternecerá el corazón más duro» (117-118).

Un verdadero *Ministerio de ocios y juegos* fomenta a los artistas y músicos, organiza danzas, paradas militares, procesiones, sesiones de teatro, cantos para ir al trabajo. Se ponía todo el empeño en alcanzar una vida comunitaria buena, bella y armoniosa. Y se lograba.

–*Justicia*. Pero no faltaban los malos, los delincuentes. Hay, pues, refiere Cardiel, un *Libro de Órdenes*, que dispone para los delitos sus correspondientes castigos, «todos muy proporcionados a su genio pueril, y a lo que puede el estado sacerdotal. No hay más castigo que la cárcel [domiciliaria normalmente], cepo y azotes. Todos los encarcelados de ambos sexos vienen cada día a Misa y a Rosario con sus grillos, acompañados de su Alguacil y superiora». La pena de muerte está excluida, *norma única en su tiempo*.

El Cura tiene que hacer de juez, y averiguado todo, quizá concluya: «Y ahora, hijo, que te den tantos azotes. Siempre se les trata de hijos. El delincuente se va con mucha humildad que le den los azotes, sin mostrar jamás resistencia: y luego viene a besar la mano del Padre, diciendo [en su lengua]: Dios te lo pague, Padre, porque me has dado entendimiento. Nunca conciben el castigo del Padre como cosa nacida de la cólera u otra pasión, sino como medicina para su bien» (146-147).

–*Pedagogía humana y cristiana*. Como es lógico, lo más notable del utopismo comunitario de las reducciones era la educación de los niños. «En la crianza de los muchachos de uno y otro sexo se pone mucho cuidado. Hay escuelas de leer y escribir, de música y de danzas», a las que asisten los hijos de los principales del pueblo, «y también vienen otros si lo piden sus padres. Tienen sus maestros indios» (Cardiel 115). Especial cuidado se pone, ciertamente, en la educación religiosa, en buena parte inspirada por el III Concilio de Lima (1582-1583), que dispone la enseñanza en la lengua indígena.

Un capuchino francés, el padre Florentin de Bourges, que visitó en 1716 las reducciones, escribía: «La manera en que educan a esta nueva cristiandad me impresionó tan profundamente que la tengo siempre presente en el espíritu. Éste es el orden que se observa en la reducción donde me hallaba, la cual cuenta con alrededor de treinta mil almas. Al alba se hace sonar la campana para llamar a la gente a la iglesia, donde un misionero reza la oración de la mañana, luego de lo cual se dice la misa; posteriormente las gentes se retiran y cada cual se dirige a sus ocupaciones. Los niños, desde los siete u ocho hasta los doce años, tienen la obligación de ir a la escuela, donde los maestros les enseñan a leer y escribir, les transmiten el catecismo y las oraciones de la Iglesia, y los instruyen sobre los deberes del cristianismo. Las niñas están sometidas a similares obligaciones y hasta la edad de doce años van a otras escuelas, donde maestras de virtud comprobada les hacen aprender las oraciones y el catecismo, les enseñan a leer, a tejer, a coser y todas las otras tareas propias de su sexo. A las ocho, todos acuden a la iglesia donde, tras haber rezado la plegaria de la mañana, recitan de memoria y en voz alta el catecismo; los varones se ubican en el santuario, ordenados en varias filas y son quienes comienzan; las niñas, en la nave, repiten lo que los varones han dicho. A continuación oyen misa y después de ella finalizan el recitado del catecismo y regresan de dos a dos a las escuelas. Me conmovió el corazón presenciar la modestia y la piedad de esos niños. Al ponerse el sol se tañe la campana para la oración del atardecer y luego de ella se recita el rosario a dos coros; casi nadie se exime de este ejercicio, y quienes poseen motivos que les impiden acudir a la iglesia se aseguran de recitarlo en sus casas... La unión y la caridad que reinan entre los fieles es perfecta; puesto que los bienes son comunes, la ambición y la avaricia son vicios desconocidos y no se observan entre ellos, ni divisiones ni pleitos... Que yo sepa, *no hay misión más santa en el mundo cristiano*» (Duviols-Bareiro 130-136).

Un siglo de vida tenían las reducciones al ser objeto de juicios tan elogiosos. Los indios mayores tenían su mayor satisfacción en ver los progresos materiales y espirituales de sus hijos.

–*Un pueblo cristiano*. Toques periódicos de campanas, cantos y danzas en fiestas, procesiones y marchas al trabajo, nacimientos, bodas y defunciones, celebraciones religiosas, oraciones en familia o en la iglesia, todo tiene en las reducciones una fuerte y continua expresión cristiana. Los indios en ellas se confesaban frecuentemente, «con abundantes lágrimas... Es admirable el fervor con que abrazan la Cruz y participan en las penas de la Santa Pasión, con castigos diversos y duros en Su honor» (P. Mistrilli: Duviols-Bareiro 102). «Apenas se puede describir la honestidad y piedad edificante sobremanera con que se presentan los indios cristianos» (P. Strobel, *ib.* 146). «Nuestros indios imitan en la vida común a los cristianos primitivos del tiempo de los apóstoles» (P. Betschon, *ib.* 129; +*Una imagen de la primitiva Iglesia*: así titula Maxime Hubert un capítulo de su libro).

–*El Cura*. El mayor milagro de las reducciones fue, sin duda, la vida y el ministerio de los misioneros. La Compañía de Jesús seleccionaba con sumo cuidado la calidad personal y espiritual de los jesuitas que habían de estar, durante muchos años, solos con los indios en lugares tan aislados. En la crónica de Cardiel se dedica un capítulo a describir el régimen de vida espiritual impresionante, que guardaba en la abnegación, la caridad y la santidad a aquellos *mártires*, testigos de Cristo en la selva. Y «aunque haya muchos huéspedes, dice, nunca se deja esta distribución» horaria.

Entre 1608 y 1768 estuvieron en las reducciones unos 1.500 jesuitas, sacerdotes o hermanos, de los que hubo 550 españoles, 309 argentinos, 159 italianos, 112 alemanes y austríacos, 83 paraguayos, 52 portugueses, 41 franceses, 22 bolivianos, 20 peruanos, 93 chilenos y de otras nacionalidades. Y lo más importante: treinta y dos murieron mártires...

–*Los mártires*. Viendo en las reducciones, sobre todo en sus períodos fundacionales, la hostilidad de los brujos y sacerdotes indígenas, así como la resistencia de los demonios de la pereza, la soberbia, la lujuria, lo raro es que sólo se produjeran treinta y dos martirios. Juan Pablo II canoniza al padre Roque González de Santa Cruz (1576-1628), antes párroco en la catedral de Asunción, y a los padres, nacidos en España, Alonso Rodríguez (1598-1628) y Juan Castillo (1596-1628).

En la homilía de la canonización recuerda el Papa cómo estos hombres, «fundamentaron día a día su trabajo en la oración, sin dejarla por ningún motivo. “Por más ocupaciones que hayamos tenido –escribía el padre Roque en 1613–, jamás hemos faltado a nuestros ejercicios espirituales y modo de proceder”» (16-V-1988).

–*El final de las reducciones*. El mundo hispano-criollo, comerciantes y encomenderos, funcionarios civiles y eclesiásticos, desde el principio, miró con hostilidad las reducciones, en las que no se podía entrar siquiera sin autorización especial. Corrieron sobre ellas falsedades y calumnias, pero de uno u otro modo las reducciones salieron adelante y pudieron durar un siglo y medio.

El golpe definitivo vino en 1767, cuando Carlos III, instigado por el conde de Aranda y otros epígonos de la Ilustración, decretó la expulsión de los jesuitas de España y de todos sus dominios. Esta brutal medida privó bruscamente a la América hispana de 2.700 misioneros religiosos, de los cuales 420 murieron a causa de la prisión o del apresurado viaje de repatriación. Así se desbarataron un gran número de colegios, seminarios y escuelas, centros misioneros y reducciones. 68 jesuitas

tuvieron que abandonar las 32 reducciones que por entonces atendían. Inútiles fueron las súplicas de los indios, como aquella *Carta del Cabildo de la Misión San Luis Gonzaga dirigida al gobernador de Buenos Aires en 1768*:

«Llenos de confianza en ti, te decimos: Ah, señor Gobernador, con las lágrimas en los ojos te pedimos humildemente dejes a los santos padres de la Compañía, hijos de San Ignacio, que continúen viviendo siempre entre nosotros, y que representes tú esto mismo a nuestro buen Rey en el nombre y por el amor de Dios. Esto pedimos con lágrimas todo el pueblo, indios, niños y muchachas, y con más especialidad los pobres» (Duviols-Bareiro 186).

Cartas como ésta consiguieron ser sólo un digno epitafio de las reducciones. Confiadas éstas a la dirección de funcionarios civiles, y en seguida invadidas por hacendados y comerciantes, pronto los indios las fueron abandonando. Y lo poco que de ellas quedaba, a fines del XIX fue arrasado en las guerras de la independencia. Hoy las ruinas ciclópeas de sus iglesias y edificios, algunas galerías derrumbadas, invadidas por la selva, son el testimonio patético de un milagro histórico de la gracia y de la posterior victoria de la Ilustración sobre el Evangelio.

—*Algunas verdades sobre las reducciones*. El mismo espíritu liberal ilustrado, que hace dos siglos y medio arrasó las reducciones, ha seguido destruyéndolas hasta hoy en los textos de historia mediante el olvido o la falsificación. Convendrá, pues, que afirmemos sobre ellas al menos tres verdades:

1. *Las reducciones guaraníes produjeron una verdadera nación*, un quasi-estado, que algunos llamaron República Guaraní, donde se desarrolló un pueblo de unos 200.000 indios. Para entender lo que esa cifra significa, convendrá recordar que hacia 1800 las provincias de Buenos Aires y de Paraguay, juntas, incluyendo indios, negros y mestizos, apenas llegaban a los 270.000 habitantes.

2. *Las reducciones no fueron sino el perfecto cumplimiento de las Leyes de Indias dadas por la Corona española*. Esta precisión, que ya el padre Hernández, S. J., hacía notar en 1913, es importante: el régimen admirable de las reducciones, decía, no es otra cosa que «la ejecución de las Leyes dadas acerca de los Indios para toda la monarquía española, sin que en él hayan introducido los jesuitas otra particularidad sino la que exigían estrictamente las circunstancias y juntamente la exactitud y la firmeza en la ejecución» (1,444). He aquí, pues, un caso, quizá único, en que el cumplimiento fiel y prudente de leyes políticas dé lugar a la formación de comunidades utópicas.

Es ésta también la opinión de Beatriz Fernández Herrero: «Efectivamente, las reducciones obedecen en todo a las Leyes de Indias..., llevando a cabo el ideal de los reyes de conquistar sin soldados, lo más pacíficamente posible... Por eso, su sentido político es el de realizar el sentido utópico planteado por las directrices que establecen las Leyes de Indias para colonizar el Nuevo Mundo» (429).

3. *Las reducciones guaraníes son realmente comunidades utópicas*. La integración en ellas es libre, no necesaria o coaccionada; hubo individuos o tribus que no aceptaron ingresar en ellas, o que habiendo experimentado aquella vida, la abandonaron y volvieron a su vida anterior. Son comunidades que tienen fuerza para ser distintas del mundo tópico circundante; eso sí, a costa de un radical aislamiento, obrado no sólo por la situación geográfica y la prohibición de visitas extrañas, sino quizá aun más todavía por la exclusividad de la lengua guaraní —éste es uno de sus aspectos más discutidos— (Fdz. Herrero 333-336). Y tienen fuerza también para

crear un orden mejor que el del mundo de su tiempo, más unido y justo, más próspero y armonioso; de esto no hay duda. Un orden, además, que fue durable, pues tuvo un siglo y medio de vida, y no terminó por su fracaso interno, sino por violencia externa.

Guillaume Thomas Raynal, exjesuita que abandonó el sacerdocio para poner su pluma al servicio de los enemigos de la Iglesia, confesaba que «cuando en 1768 salieron las Misiones de las manos de los jesuitas, habían llegado al grado máximo de civilización al que quizá puedan ser conducidas las naciones nuevas: y ciertamente superior a todo cuanto existía en el resto del nuevo hemisferio. Allí se observaban las leyes. Reinaba una exacta policía [orden civil]. Las costumbres eran puras. Una dichosa fraternidad unía los corazones. Todas las artes necesarias para la vida se habían allí perfeccionado; y eran conocidas algunas de adorno. La abundancia era universal, y nada faltaba en los depósitos públicos. El número de ganado vacuno subía a 769.353, y el de las mulas y caballos a 94.983; el de las ovejas, a 221.537; sin contar algunos otros animales domésticos» (Fdz. Herrero 399).

—*Valoración de las reducciones*. La República Guaraní fue ya desde su época convertida en un mito. Y aunque siempre las reducciones han tenido y tienen detractores, que las acusan de paternalismo, excesivo aislamiento, uniformidad forzada, excesivo comunismo, etc., sin embargo, dentro y fuera de la Iglesia, predomina con mucho el juicio positivo sobre ellas.

Muratori (+1750), autor de *Il Cristianismo felice nelle Paraguay*, Montesquieu (+1755), el enciclopedista D'Alembert (+1783), Bouganville (+1811), Chateaubriand (+1848) y muchos otros autores se han visto fascinados por la perfección de la vida comunitaria en las reducciones (Fdz. Herrero 395-423). Particular admiración han sentido hacia ella, lógicamente, algunos escritores socialistas, como el escocés Cunningham Graham, que en 1901 publica *A vanished Arcadia*, aportando mucha documentación recogida por él directamente en la América meridional.

«Que los jesuitas hicieron felices a los indios es cierto... Lo que yo sé es que yo mismo, en aquellas misiones desiertas, veinticinco años hace, oí muchas veces a ancianos que hablaban con sentimiento de los tiempos de los jesuitas, que recordaban con amor todas sus costumbres perdidas con la Compañía, y aunque hablaban de segunda mano, no haciendo más que repetir las historias que habían oído en su juventud, conservaban la ilusión de que las Misiones en tiempo de los jesuitas, habían sido un paraíso» (id. 420-421).

—*Perfección laical comunitaria*. A nosotros, en este libro, lo que más nos importa sin duda es comprobar el nivel de santidad cristiana comunitaria alcanzada por aquellos pobres indios guaraníes, que hasta su ingreso en las reducciones misionales, vivían desnudos, perezosos, ignorantes, belicosos, antropófagos, en formas sumamente primitivas y lamentables. Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que a mediados del XVI fue Gobernador del Río de la Plata, en el capítulo 16 de sus *Comentarios*, refiere de ellos:

«Esta generación de los guaraníes es una gente que come carne humana de otras generaciones [pueblos] que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos con otros; y si los cautivan en las guerras, tráenlos a sus pueblos, y con ellos hacen grandes placeres y regocijos, bailando y cantando, lo cual dura hasta que el cautivo está gordo, porque luego que lo cautivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere comer, y a sus mismas mujeres e hijas para que haya con ellas sus placeres, y de engordarlo no toma ninguno el cargo y cuidado, sino las propias mujeres de los indios, las más principales de ellas; las cuales lo acuestan consigo y lo componen de muchas maneras, como es su costumbre, y le ponen mucha plumería y cuentas blancas que hacen los indios de hueso y de piedra blanca, que son entre ellos muy estimadas.

«Y en estando gordo, son los placeres, bailes y cantos muy mayores, y juntos los indios, componen y aderezan tres muchachos de edad de seis años hasta siete, y danles en las manos unas hachetas de cobre, y un indio, el que es tenido por más valiente

entre ellos, toma una espada de palo en las manos, que la llaman los indios *macana*; y sácanlo [al cautivo] en una plaza, y allí le hacen bailar una hora, y desde que ha bailado, llega [el de la macana] y le da en los lomos con ambas manos un golpe, y otro en las espinillas para derribarle, y acontece, de seis golpes que le dan en la cabeza, no poderlo derribar... y al cabo lo derriban, y luego los niños llegan con sus hachetas, y primero el mayor de ellos o el hijo del principal y danle con ellas en la cabeza tantos golpes, hasta que le hacen saltar la sangre, y estándoles dando, los indios les dicen a veces que sean valientes y se ensañen, y tengan ánimo para matar a sus enemigos y para andar en las guerras, y que se acuerden que aquél ha muerto de los suyos, que se venguen de él; y...».

No sigo. Se trata, después de todo, de costumbres comunes en las tribus de la región, que configuran el orden tópico allí vigente (+Iraburu, *Hechos* 445-454). Pues bien, unos años después de que los guaraníes se encuentran con Cristo y reciben de los jesuitas la Buena Noticia, cambia en las reducciones su género de vida individual y comunitaria de un modo realmente impresionante. Chateaubriand, en su *Génie du Christianisme* (1802), en un capítulo dedicado a las *Missions du Paraguay*, cita una carta del Obispo de Buenos Aires a Felipe V, en la que se dice simplemente: «Señor, en esas populosas comunidades compuestas de indios, naturalmente inclinados a toda suerte de vicios, *reina tan grande inocencia que no creo que se cometa en ellas un solo pecado mortal*».

Sectas cristianas modernas

Desroches *Dissidences* 408-413, Mucchieli 127-133, Séguy, B. Wilson.

Las formas medievales de violento adventismo del Reino, a las que antes he aludido brevemente, en las que se producía un rechazo total del mundo, una comunidad de bienes, impuesta en ocasiones por la fuerza, etc., terminaron pronto y para siempre, ahogadas de modos también muy violentos.

Pero en formas pacíficas vemos reaparecer de algún modo su inspiración en un gran número de sectas, más adictas algunas al Antiguo Testamento y otras, en cambio, más o menos «cristianas». De ellas son bastantes las que todavía existen: anabaptistas, moravos, menonitas, amishianos, hutteritas, cuáqueros, darbistas, rappiditas, doukhobors, testigos de Jehová, mormones, diggers, levellers, shakers, labadistas, kelpianos, efratitas, zaoritas, etc. La mayoría de las comunidades utópicas que surgen a partir del XIX en los Estados Unidos pertenecen a alguna de estas denominaciones religiosas.

Bryan Wilson caracteriza bien los rasgos de las sectas que él llama *introversionistas* (118-140). En ellas se produce un enfrentamiento entre *ortodoxia* y *mundo*. La salvación exige una radical separación del mundo, y una inmersión fiel y perseverante en la santa Comunidad de los hermanos, en la que se ingresa normalmente por un bautismo de adultos. En no pocas de estas sectas *el aislamiento* es no sólo psicológico y moral, sino también vecinal. Establecen *colonias* y se organizan como un pueblo.

El florecimiento histórico de algunas de estas comunidades ha estado normalmente vinculado a dos factores importantes: la *tolerancia* cívica del país que les acoge –en América muchas de ellas procedían de Europa– y la posibilidad fácil de *adquirir tierras*. Con estas condiciones, se han dado comunidades muy prósperas y duraderas. Hasta mediados del XIX era Rusia una de las tierras de promisión. Después, los movimientos migratorios de estas sectas se dirigieron más bien a Estados Unidos o, en menor medida, a Hispanoamérica.

Algunas sectas, aunque no viven del todo separadas del mundo, se distancian de él por *los modos de vestir*, *el*

lenguaje, o al menos por *determinadas costumbres y peculiaridades*. Los cuáqueros ingleses, por ejemplo, discutieron largos años antes de renunciar o reducir en el siglo XIX sus *peculiaridades*. El alemán tirolés, originario de los hutteritas, siguió usándose entre ellos en Rusia o en Estados Unidos, y los doukhobors en el Canadá mantuvieron viva su lengua rusa. Es frecuente en estos grupos la *endogamia* estricta, de modo que, en algunos de ellos, casarse con alguien extraño implica la expulsión de la comunidad. Tienden también a soslayar como pueden ciertas *leyes del Estado moderno* y a organizar por su cuenta educación, trabajo, seguridad social o sanidad. Con frecuencia en estos grupos es muy *escaso el celo apostólico*: dan al mundo por perdido; no tratan de salvarlo, sino de salvarse de él; y si reciben conversos, lo hacen quizá con reservas. A estas actitudes llegaron a veces las sectas introversionistas después de haber sido adventistas. Al no producirse la llegada del Reino de Dios, tratan de vivirlo en la comunidad propia. O antes fueron sectas *conversionistas* y, al disminuir en ellas la fuerza evangelizadora, se cerraron en la propia santificación comunitaria.

–*Los hutteritas*. Veamos, al menos, un poco más de cerca la vida de una de estas comunidades, la de los hutteritas. Es una rama disidente de los anabaptistas de Münster, que rechaza su libertinaje y anomía. Acogidos primero en Liechtenstein, pasan a Austerlitz, protegidos por los Von Kaunitz, y allí crean, en 1533, una comunidad dirigida por el pastor anabaptista Jacob Hutter, tirolés. En 1540 Riedemann compone la *Rechenschaft*, la carta magna hutterita, que aún sigue vigente –caso único de duración entre estos grupos–.

Característica de las sectas introversionistas suele ser *la frecuencia de las migraciones*, que se producen con relativa facilidad, al ser la comunidad mucho más adicta a *su ideal* comunitario que al país tópico en que tratan de vivirlo. Los hutteritas, en concreto, emigraron sucesivamente a Eslovaquia, Transilvania y Rusia. Al obligarles al servicio militar en Rusia, se trasladaron a los Estados Unidos. Allí, siendo austeros y laboriosos, alcanzaron una notable prosperidad y crecimiento. Pero cuando, en tiempos de la I Guerra Mundial, sufrieron persecuciones a causa de su comunismo de bienes y de su pacifismo antibélico, hubieron de partir en 1918 al Canadá.

Tratan de fundarlo todo en la Biblia. La humildad, la austeridad y sencillez de vida, el servicio continuo a Dios en todo, forman su ideario espiritual básico. Reciben, como sus antepasados anabaptistas, el bautismo ya de adultos, y por ese sacramento se integran definitivamente en la comunidad. Rechazan armas, cargos políticos, juramentos, así como no admiten tributos con fines bélicos, y se desinteresan bastante de la marcha del mundo. Siguen una mística de no-resistencia, de renuncia incluso a urgir sus derechos, manteniéndose sosegados y laboriosos en la confianza en Dios.

Forman matrimonios y hogares individuales, pero cuidan a veces a sus niños juntos en guarderías. Tienen muy altos índices de natalidad. Las comidas las hacen en común, separados por sexos y en silencio. Al ser austeros y laboriosos, consiguen capitalizar fondos que les permiten a un tiempo sostener sus muchos hijos y fundar nuevas colonias. Cuando la comunidad sobrepasa el centenar y medio de miembros, procuran dividirla y crear una nueva colonia. Del inicio de una comunidad hasta el momento de su división, para fundar otra nueva, suelen pasar unos veinte años.

Los hutteritas no tienen propiamente organización eclesial, pues el régimen cívico y religioso coinciden. Preside la comunidad un ministro, elegido por selección entre los sugeridos en una lista, y finalmente decidido por suertes. Le ayuda un administrador y un consejo de ancianos. Cada área de actividades es dirigida por un jefe

nombrado por elección. Su lenguaje familiar es el tirolés, pero emplean el alemán en el culto, y el inglés cuando es necesario. No suelen interesarse por los estudios académicos más allá del nivel primario y tienen sistema educativo propio, que complementan a veces con las escuelas del Estado, si éste se las impone.

El hutterianismo es uno de los sistemas comunitarios que por su estructura constante y su duración –más de cuatro siglos y medio– ha sido objeto de más estudios en sociología religiosa. Esos estudios afirman que la salud psíquica de sus miembros es bastante mejor que la habitual en el mundo. Son pocos los que abandonan la comunidad, e incluso fuera de ella suelen guardar el estilo de vida hutteriano; y de los que se van son bastantes los que vuelven (B. Wilson 123-128; Séguy 156-166).

En 1950 eran unos 10.000 miembros, divididos en 96 comunidades, situadas en Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y Paraguay (Desroches *Dissidences* 411). En 1965 eran 12.500 en Canadá, y más de 5.000 en Estados Unidos (Wilson 125). Semejantes a los hutteritas, los *menonitas amishianos* son en los Estados Unidos unos 70.000 (B. Wilson 128-132). Se trata de números considerables, si los comparamos, por ejemplo, con algunas congregaciones o institutos seculares de la Iglesia.

–*La Brüderhofe*. Los sistemas sectarios suelen con cierta frecuencia sufrir divisiones, disidencias a veces organizadas, o simplemente estimulan el nacimiento de otros sistemas de inspiración semejante. La *Brüderhofe*, por ejemplo, fundada en 1922 por el alemán Eberhardt Arnold (1883-1935), viene a ser una derivación del sistema hutteriano. Sus adictos, bajo el régimen nazi, se ven también forzados a la emigración, primero a Liechtenstein, y en 1935 a Inglaterra, de donde pasan a Paraguay y a los Estados Unidos, en donde reciben ayuda de los hutteritas. Pero mientras éstos son gente sencilla, continuadora de una verdadera cultura popular y tradicional, los arnoldianos –*Society of Brothers* es su nombre inglés– son más intelectuales, y guardan con el mundo una relación más abierta. Hoy hay tres colonias de la *Brüderhofe* en Estados Unidos, dos en Inglaterra y una en Alemania (B. Wilson 185-186).

Max Delespesse y André Tange (75-87) describen una de sus colonias, la *Woodcrest Community*, establecida en Rifton, Nueva York, compuesta de 30 matrimonios, unas 200 personas. En ella vivió la viuda del Dr. Arnold. Un gran comedor reúne en veinticinco mesas de a ocho la comunidad entera, que reza al comienzo y al final de las comidas, durante las cuales hay lectura. El desayuno, en cambio, y tres veces por semana la cena, es en familia. Cada familia tiene su departamento y hay también salas comunes.

Cada año la comunidad elige su jefe y los responsables de los diversos servicios, economía, talleres, fábrica de juguetes, publicaciones. En asamblea de gobierno sólo se reúnen los miembros definitivamente integrados. Otros están a prueba o son menores, y cuando sean mayores decidirán o no solicitar su ingreso. Se cuida mucho la educación de niños y adolescentes en la propia comunidad, aunque los estudios superiores han de hacerse fuera. La comunidad procura que la inclinación personal pueda ser seguida en la profesión laboral y se da igual aprecio a los trabajos manuales o intelectuales. La comunidad de bienes se vive sin mayores problemas. Éstos, cuando surgen, proceden más bien de los familiares ajenos a la comunidad, o de la necesaria dependencia del individuo al grupo.

En su inicio las *Brüderhofe* eran agrícolas, pero a mediados de siglo asumieron también pequeñas empresas industriales. No han pasado todavía del campo a la ciudad, y no tienen especiales dificultades en su relación con el mundo. Admiten visitantes, que por unos días se introducen en sus trabajos y formas de vida habituales. Aceptan también a no creyentes, pero siempre que manifiesten su voluntad de vivir según las enseñanzas de Jesús.

Nuevas comunidades católicas

Angot, Bruguera, Delespesse-Tange, Godin, *La comunidad de las Bienaventuranzas*, Lanza del Vasto, Lenoir, Lepage, Libouban, Liégé, Lockley, Michonneau, Maertens.

Después del VII Sínodo de los Obispos, que estudió «*la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*» (1987), publicó Juan Pablo II su exhortación apostólica *Christifideles laici* (30-XII-1988), en la que consignaba:

«En estos últimos años, *el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad*. La asociación de los fieles siempre ha representado una línea en cierto modo constante en la historia de la Iglesia, como lo testifican, hasta nuestros días, las variadas confraternidades, las terceras órdenes y las diversas asociaciones. Sin embargo, en los tiempos modernos este fenómeno ha experimentado un singular impulso, y se han visto nacer y difundirse múltiples formas agregativas: asociaciones, grupos, comunidades, movimientos. Podemos hablar de una nueva época asociativa de los fieles laicos» (29).

Es un fenómeno muy cierto y notable. Las nuevas asociaciones laicales suelen ser a un tiempo florecimiento de una *plenitud* y remedio de una *carencia*. Tienen, pues, por así decirlo, motivaciones positivas y negativas, ambas providenciales. Por ejemplo, si la *Adoración Nocturna* procede del *crecimiento* de la devoción a Cristo en la Eucaristía, surge también como desagravio al *menosprecio* generalizado de esa presencia eucarística. Igualmente, las nuevas comunidades laicales han nacido modernamente de causas *positivas*: el sentido fraterno de comunión, la acrecentada conciencia de la vocación a la santidad, al apostolado, a los servicios asistenciales, etc. Y de situaciones *negativas*: a causa de la descristianización de la sociedad y de los mismos ambientes eclesiales muchas veces los fieles han quedado como a la intemperie, gravemente necesitados de una comunidad, en la que buscan y encuentran una casa espiritual donde vivir. «No es bueno que el hombre esté solo –dice el Señor–: voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gén 2,18). Así es como, por obra del Espíritu Santo, han surgido en los últimos decenios tantas comunidades y asociaciones laicales.

Todas las comunidades laicales cristianas tienen, sin duda, una inspiración utópica. Quede esto claro desde el principio. Todas, en efecto, cada una a su modo, pretenden suscitar en sus miembros una vida *distinta* y *mejor* que la del mundo tópico; y según sus diversos carismas, lo procuran y lo consiguen mejor o peor.

El número y la variedad de todas estas obras y asociaciones, predominantemente laicales –algunas de ellas de formidable desarrollo, como *Opus Dei*, *Focolares*, *Comunidades Neocatecumenales*, etc.–, hacen imposible aquí todo intento de enumeración, clasificación o descripción. Por lo que se refiere a las nuevas comunidades católicas, me remito a las informaciones dadas por los autores que he citado hace poco en bibliografía.

Una distinción, sin embargo, sí conviene establecer en la cuantiosa diversidad de estas obras: los laicos cristianos que se unen para procurarse un régimen de vida mejor que el del mundo secular o bien se asocian para seguir una *forma común de vida*, o bien se reúnen en una *forma de vida en común*. Para entendernos, llamaré a las primeras comunidades *asociativas*, y a las segundas, comunidades *convivenciales*.

Son muchas más las comunides asociativas que las convivenciales, como es lógico. Pero éstas, aunque siguen siendo las menos, van aumentando en número en los últimos decenios. Y una buena parte de ellas –lo que

constituye un hecho bien singular–, aunque están integradas sobre todo por laicos, *reunen en la comunidad las diversas vocaciones cristianas*, hecho que en la Iglesia de los últimos siglos es relativamente nuevo. Así *el Arca*, fundada por Lanza del Vasto (+Bruguera, Lanza del Vasto, Libouban). De éstas, pues, que son menos conocidas, describiré en seguida dos, las comunidades de los *Foyers* y las de las *Bienaventuranzas*.

Hay también comunidades, como *Le Chemin-Neuf*, en parte convivenciales, en parte meramente asociativas: una mitad, más o menos, de sus miembros viven en *fraternité de quartier* –de barrio–, y otra mitad en *fraternité de vie*, en la misma casa; y pueden pasar fácilmente de un modo al otro (Lenoir 174). También el *Emmanuel*, una de las comunidades francesas más extendidas y de más vitalidad, reúne a sus miembros en grupos residenciales o no residenciales (138). Señalo de paso que la mayor parte de las vocaciones sacerdotales y religiosas que surgen hoy en Francia proceden de éstos y otros movimientos afines, como los *Foyers de Charité* y las *Comunidades de las Bienaventuranzas*.

Los Foyers de Caridad

Los Foyers (hogares) tienen su origen en Marthe Robin (1902-1981), de la que escribe Jean Guittou: «lo que predominaba en Marta era su don sacrificial, a imitación de Cristo... Y en ella el don era en estado puro, sin descanso, sin discontinuidad» (+Antier 9). Nacida en una granja, en la que vive hasta su muerte, acude a la escuela próxima de Châteauneuf-de-Galaure, en la región francesa del Drome, hasta los catorce años, para permanecer después con los trabajos de la casa. En 1918 sufre una grave enfermedad, en 1926 comienza a guardar cama y unos años más tarde queda paralítica. En octubre de 1930 recibe los estigmas del Crucificado y una profundísima configuración a Él, como ella misma confiesa: «cada semana, a partir de la tarde del jueves, Él continúa por mi miseria y en mi miseria Su Pasión de Amor... para su gloria y para la redención de las almas de todo el mundo». En adelante, hasta el fin de su vida, ya no podrá comer, ni beber, ni dormir: «de lo cual –como diría el beato Raimundo de Capua– puede concluir el hombre de fe que *su vida era toda ella un milagro*» (*Vida de Santa Catalina de Siena* 170).

En febrero de 1936 visita a Marta el padre Georges Finet (1898-1990), sacerdote de la vecina diócesis de Lyon, y ella, sin haberle conocido de antes, le *reconoce* al momento. En varias horas de conversación, Marta le manifiesta entonces que *Dios quiere* que se funden muchos centros, en los que una comunidad estable de fieles, con un Padre, un sacerdote, y una Madre, la Santísima Virgen María, formen verdaderos «*Foyers* de luz, de caridad, de amor». Y también «de parte de Dios», termina diciéndole al padre Finet: «es usted quien ha de venir a Châteauneuf para fundar el primer *Foyer de charité*». Es tal la unión que el Señor establece entre Marta y el padre Finet para llevar adelante «la gran Obra de su Amor», que en adelante él no podrá hacer nada sin ella, ni ella sin él.

En septiembre del mismo año el padre Finet da ya el primero de los *retiros* de cinco días, característicos de los Foyers, y dos de las participantes serán después los primeros miembros del Foyer primero.

A partir de 1940, después de haber ofrecido a Dios sus ojos, con el permiso del P. Finet, queda ciega. Recluida permanentemente en su cama, recibe hasta su muerte una larga serie de visitantes, a los que infunde siempre fe y esperanza, alegría y caridad.

El Consejo Pontificio para los Laicos ha aprobado los estatutos de los Foyers de Charité como Asociación pri-

vada de fieles de carácter internacional. Actualmente existen 74 Foyers repartidos por todo el mundo. Cada comunidad, que puede ser más o menos numerosa –4, 20, 50 miembros–, tiene un Padre, un responsable laico y un consejo, y se compone sobre todo de bautizados célibes, pero también de viudos, matrimonios con o sin hijos, y a veces de sacerdotes colaboradores. Unos y otros, habiendo abandonado sus profesiones anteriores, viven y trabajan juntos, oran unidos y, como una gran familia, participan mutuamente de sus bienes materiales y espirituales. Como dice uno de sus miembros, «nuestra vocación es la vida comunitaria, la vida de familia. Es la comunidad de los primeros cristianos, hombres y mujeres... Como dicen los Hechos, todo lo tenían en común. Y con ellos estaba María» (Lenoir 83).

La actividad principal de un Foyer son los retiros en silencio de cinco días y, en lo posible, la escuela de niños. Comunidad y niños rezan siempre por el fruto espiritual de los retiros. Y junto a esto, según las necesidades del lugar, puede haber otros servicios: atención parroquial, catequesis, casa de retiro para ancianos, publicaciones, etc.

El compromiso de los miembros, según el montfortiano *Secreto de María*, es una consagración a Jesús por María, diariamente renovada cada mañana. Todos, en efecto, se confían especialmente a la educación de la Virgen, para vivir el Evangelio como regla de vida: ella es siempre, a todos los efectos, la Madre de cada Foyer.

Por la oración y el trabajo, la vida espiritual de la comunidad halla en la Eucaristía su centro continuo. De este modo, toda la familia del Foyer vive intensamente el sacerdocio redentor de Jesucristo, uniendo siempre el sacerdocio ministerial del Padre y el sacerdocio común de la comunidad.

«Somos simples bautizados, trabajadores... Y todo lo que hacemos cobra un sentido inmenso gracias a la Eucaristía. Por ella, todo lo que es ordinario y cotidiano, siendo ofrecido, se hace sagrado... consagrado y comunión: gracias al sacerdocio del sacerdote que hace *eficaz* el nuestro... Y así lo ordinario se hace poderoso para la salvación de todos» (Lenoir 90).

Marta Robin fue una ayuda espiritual muy importante, a veces decisiva, para no pocas personas y obras católicas nacientes: Hna. Magdalena (*Petites Soeurs de Jésus*), Graziella De Luca (*Focolares*), Jean Vanier (*el Arca*), padre Talvas (*le Nid*), Marie-Hélène Mathieu (*Foi et Lumière*), Thérèse Cornille (foyers *Claire Amitié*), etc. (Lenoir 186-196). El hermano Ephraïm, por ejemplo, pastor protestante, el fundador de la Comunidad de las Bienaventuranzas, cuando estaba iniciando su comunidad con su familia y con otro matrimonio también protestante, fue a visitar a Marta:

«Lo que ella me dijo iba a cambiar el curso de mi vida. Saliendo de su habitación, tenía ganas de bailar y de correr bajo el sol. ¡Qué sensación de libertad! Gracias a esta entrevista, mi vida, hasta entonces en mis manos, se vio de pronto aspirada por Dios, atrapada hasta el vértigo... Oh Marta, con el hambre de Dios que tengo y que tú me has comunicado, me has dado también el modo de responder a ella, la comunidad».

«El encuentro y la amistad de Marta han sido, ciertamente, determinantes para revelar a la comunidad [de las Bienaventuranzas] su propia vocación en el corazón de la Iglesia. Por ella hemos tocado nosotros las llagas redentoras del Salvador; por ella, cuyo único alimento durante cincuenta años fue la Eucaristía, hemos conocido nosotros [antes protestantes] que «Su cuerpo es verdadera comida»; por ella también, que se había ofrecido por los sacerdotes, vamos nosotros profundizando siempre en nuestra identidad sacerdotal. Hemos de hacer nuestro aquello que decía ella: *toda la vida cristiana es una misa y toda alma en este mundo una hostia*... [Marta es] uno de los seres más extraordinarios de la historia cristiana, el más asombroso que ha inventado el amor de

Dios. Su misión excepcional hace de ella una de las santas más grandes de todos los tiempos» (Antier 193-194).

La Comunidad de las Bienaventuranzas

Antes llamada del *León de Judá* y del *Cordero Inmolado*, la *Comunidad de las Bienaventuranzas* reúne en comunidad convivencial a los diversos estados de vida cristiana: sacerdotes, diáconos, célibes consagrados con votos y familias. Todos renuncian a la propiedad privada y al ahorro, lo tienen todo en común, son especialmente orantes, y viven de sus trabajos y de los donativos que quiera suscitar la Providencia. Hay más de sesenta comunidades repartidas desde Moscú a Nueva Caledonia, en Oceanía, especialmente en Europa occidental y oriental, más Israel y Líbano, seis países africanos, Perú, México y Canadá. Canónicamente es una Asociación privada de fieles, que incluye una Fraternidad sacerdotal.

El fundador de esta obra, el hermano Ephraïm, fue breve tiempo pastor protestante. Después de haber conocido diversas comunas modernas, y también el Arca, de Lanza del Vasto, inicia con su esposa Jo y otro matrimonio una vida de comunidad, a la que pronto se agregan otros matrimonios y célibes. Dos años después, el descubrimiento de la Iglesia, de la Eucaristía y de la Virgen María les lleva a hacerse católicos. En 1975 la comunidad se instala, sin tener apenas planes preconcebidos, en el convento Notre-Dame de Cordes, en Francia.

Durante los ocho primeros años, la Comunidad es casi exclusivamente orante y contemplativa, toma a Santa Teresa de Jesús como «maestra de oración» y desarrolla una profunda vida litúrgica: Eucaristía, liturgia de las Horas, adoración del Santísimo, etc. «La semana está organizada como una *ascensión* hacia el domingo, el día de la Resurrección» (Lenoir 154). Posteriormente, al crecer en número y en madurez espiritual, la Comunidad, desde los años ochenta, se ha ido abriendo a una gran variedad de actividades apostólicas –retiros, peregrinaciones, campamentos de jóvenes, cassettes, videos, teatro, radio, publicaciones–, así como a varios servicios de acogida y asistencia –mujeres tentadas a abortar, terapias médico-espirituales, pobres, solitarios, enfermos terminales, etc.–.

En todo caso, declara el Hno. Ephraïm, «el polo contemplativo sigue siendo el fundamento, el corazón de nuestra vocación y de su encarnación, y lo vivimos intensamente con la Virgen María, pequeña, pobre y escondida, y sin embargo presente en todas las etapas de nuestra redención» (*La Comunidad* 3-4). «Es Marta Robin la que más nos ha sostenido, confirmado, amado y marcado» (Lenoir 169). Y «sin duda, la espiritualidad que desde el comienzo nos ha enganchado es la espiritualidad del Carmelo» (171). El lema de la Comunidad es el de santa Teresa del Niño Jesús: «ser el amor en el corazón de la Iglesia».

Una *jornada normal* viene a ser ésta: 7: laudes y adoración del Santísimo, que será continua todo el día. 7,45: desayuno y rosario. 9: trabajo. 12: misa y comida. 14,30: trabajo. 18: vísperas, formación o canto. 19: hora familiar y cena. 21,30: completas. Como dice el Hno. Ephraïm, la vida en la Comunidad «es semejante en su organización a la vida en un monasterio» (154).

«Las etapas de crecimiento de la Comunidad enseñan claramente que es preciso *apartarse del mundo* en cierta medida, para ir constituyendo *una presencia eficaz en medio de este mundo* al que no pertenecemos» (*La Comunidad* 3). El hermano Ephraïm explica las relaciones entre su Comunidad, sin duda utópica, y el mundo tópi-

co en el que encarna y realiza. Para lo que venimos estudiando en esta obra, nos interesa el tema de un modo especial.

«Yo no andaba buscando *un modelo* de vida comunitaria. Lo que yo buscaba era gente que viviera de una manera auténtica [...] En principio, no somos nosotros los que hayamos elegido. Al comenzar la Comunidad, éramos dos matrimonios, y después se agregaron a ella otras parejas y célibes, de modo que recibimos esta vocación cuando teníamos ya esposa e hijos. Podría parecer esto cosa de locos, pero para nosotros se mostraba como una simple evidencia [...] Comprobamos que la vida conyugal y la vida familiar se plenificaba en un ambiente de oración, de adoración, incluso de cierto silencio, y que los niños se beneficiaban de todo eso. Encontramos así un equilibrio humano que es superior al que se encuentra en el mundo. Muchos de los elementos de esta vida consagrada son sumamente equilibrantes; se vive actualmente en un mundo de barbarie, donde el laico cristiano se ve permanentemente agredido en los valores fundamentales de su fe.

«Hoy se habla mucho de la familia cristiana, y está muy bien, pues es preciso regenerar el tejido vivo de la Iglesia comenzando por las células básicas que son las familias. Sin embargo, es también muy necesario darse cuenta del combate espiritual que se está librando y que lo que está en juego es la familia. Parece como si la sociedad actual hiciera todo lo preciso para destruirla, y eso de una manera sutil, por medio de la gran liturgia de los medios de comunicación, que destila el veneno del adulterio, el infanticidio, el libertinaje entendido como norma de comportamiento social. Pues bien, las familias necesitan encontrar lugares de Iglesia en los que rehacerse y en donde encontrar una lógica vital distinta, otra normalidad, que es justamente la del Reino.

«Se nos critica diciendo que la comunidad es como *un refugio* para algunos. Y yo digo que sí: bien loco tendría que estar aquel que no buscara un refugio en las horas de peligro. Nuestra generación recuerda a aquella de Noé, y se ríe de quienes en la tierra firme se construyen un arca. Pero es evidente que un cierto número de matrimonios de la comunidad no hubieran podido mantenerse firmes en el mundo. Para otros, en cambio, la comunidad no es un refugio, sino más bien una prueba buscada, que les permite crecer y darse más.

«La vida comunitaria es un aprendizaje en las relaciones. El espíritu cartesiano no es el Espíritu Santo: pensamos mucho y ponemos en práctica muy poco. Por el contrario, la Comunidad es una estimulación incesante a poner en práctica el amor: entre esposos, entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, entre cada uno y Dios, entre los grupos que formamos y Dios. Uno al principio es aprendiz, y cuando mira es preciso que mire bien, para darse cuenta, antes de seguir menospreciando, que todos esos que están ahí, que han dejado todos sus bienes para seguir a Jesús, no son santos, y que va a ser preciso amarles tal como son. En el mundo, fuera de las relaciones familiares, nadie está obligado a vivir con *extraños* [...] En comunidad, estamos obligados a ver a este hermano, y a verle de cerca, hasta que veamos a Dios en él.

«Es normal que [en la Comunidad] halleemos una gran variedad de los estados de vida que la Iglesia reconoce: familias con niños pequeños, matrimonios mayores, célibes de los dos sexos que eligen o no hacer los tres votos de pobreza, castidad y obediencia en manos del obispo, eligiendo esta relación inmediata con Dios y haciéndose testigos para todos de la radicalidad evangélica. Otros son llamados al diaconado o al sacerdocio. Hay viudas que se consagran, según la antigua tradición de la Iglesia, para permanecer en su estado y entregarse más a Dios y a los otros. En cuanto a los divorciados vueltos a casar, que desean reconciliarse con la Iglesia y para ello vivir en castidad, el apoyo de una vida comunitaria, donde se están viviendo relaciones afectivas en castidad, es precioso. Y además de estas situaciones diferentes, que van del aprendizaje primero al compromiso definitivo, la comunidad acoge también en su seno a personas con ciertas deficiencias o enfermedades, que en la sociedad no hallarían acogida sino en medios hospitalarios».

Pero los cristianos, en lugar de retirarse del mundo ¿no deben dar testimonio de Jesús dentro del mundo mismo? A esta pregunta responde el Hno. Ephraïm:

«Jesús no nos retira del mundo, pero quiere que seamos preservados del mundo [...] Hay en esto dos aspectos: por un lado, la vida oculta en Dios, en la oración, la *koinonía*, es decir, la comunión que fortifica a los cristianos en la vida sacramental, y por otro lado la vida al exterior. Pero lo uno no puede aguantarse firme sin lo otro».

Esta relación con la vida exterior tuvo una modalidad en los ocho primeros años, en que la comunidad era predominantemente contemplativa:

«¡Basta retirarse un poco para que el mundo entero se nos venga encima!... Muy pronto hemos visto afluir el mundo a nosotros – también por el correo abrumador que actualmente recibo–, con todos sus problemas. Nos vemos precisados a estar al corriente de cuanto pasa en el mundo, aunque no sea más que porque el mundo viene a nosotros. Es decir, incluso viviendo una vida contemplativa bastante estricta, nunca se está separado del mundo, pues de otro modo esa vida contemplativa sería falsa. Siempre los hombres han recorrido kilómetros para ir a ver a un *staretz*, un hombre en el desierto, en una gruta...

«Pero además, en un segundo momento, nos hemos sentido llamados a la tarea de evangelizar en todas sus formas»: cassettes, teléfonos de atención a mujeres tentadas al aborto, etc. «Y hemos conseguido victorias por el ayuno y la oración. Todos estos apostolados son obras de misericordia, obras que desbordan de Dios, que habita en nuestros corazones». Y también algunas Comunidades especiales acogen a personas psicológicamente heridas, o marginadas, o aisladas por el sida, etc., para ayudarles en una terapia médico-espiritual (Lenoir 157, 162-165).

Las objeciones que se hacen a veces contra las comunidades convivenciales, acusándoles de *retirarse demasiado del mundo*, lo que en el caso de los laicos no sería conforme con su vocación secular, pueden tener a veces fundamento, según los casos. De todos modos recuerdan bastante a las objeciones que en un primer momento, en el siglo IV, se hicieron contra los monjes que se iban al desierto. A esas acusaciones, como ya expuse en otras páginas (*De Cristo o del mundo* 50-52), un San Juan Crisóstomo, por ejemplo, respondía entonces que a quien había que pedir cuentas era a quienes habían convertido la ciudad en una selva llena de fieras sueltas o en una casa incendiada; no a quienes salvaban su vida en el desierto (52).

En todo caso, conviene tener bien en cuenta que, aunque estas comunidades se retiran mucho de *las costumbres del mundo*, sus miembros, por la oración y por las actividades apostólicas y asistenciales, están con frecuencia mucho más próximos a *los hombres del mundo* que otros laicos cristianos, más celosos de su propia secularidad y más distantes de la gente. Esto es importante.

Otra objeción, a la que responde Jo Croissant: «Siempre nos preguntan: «¿Y los hijos?»... Y nos hacen sonreír, cuando sabemos lo que tienen que vivir los niños del mundo, mientras que vemos a los nuestros, en su mayoría, felices y equilibrados. ¿Qué mejor herencia podemos transmitirles que la de una fe profunda y vivida, y los tesoros de paz y amor acumulados en la oración y la vida fraterna, y familias unidas en el mismo deseo de servir a Dios y a nuestros hermanos los hombres?»

«El hecho de que todos los estados de vida estén representados en la Comunidad es una gran fuente de equilibrio humano y afectivo, que permite a cada uno dar lo mejor de sí mismo. Monjes y monjas evidencian la llamada a la radicalidad, y el ejemplo de las familias, del don de su vida por los hijos, es muy estimulante para aquéllos que tienen la tendencia de medir excesivamente sus esfuerzos» (*La Comunidad* 12).

Soledad y peregrinación

La gracia no prescinde de la naturaleza, sino que acomoda normalmente su acción a las condiciones de ésta. Pues bien, si más arriba recordaba, en clave natural, la virtualidad espiritual del aislamiento y de los viajes, ahora señalo, en el orden religioso, cómo *todas las culturas han conocido el valor de la soledad y de las peregrinaciones* para ocasionar cambios profundos en los creyentes. No se confunden, por supuesto, soledad y peregrinación,

ya que ésta muchas veces se hace en grupo; pero ambas coinciden en alejar del mundo tópico, para mejor adentrar en la utopía. Por eso trato de ellas juntamente.

Siddhartha *Buda*, en el siglo VI antes de Cristo, a los 29 años, abandona su familia, esposa e hijo, y emprende una larga marcha como monje mendicante, a la búsqueda de la verdad. Cambia su porte externo, se corta la cabellera, viste una túnica color azafrán y alcanza la iluminación que pretendía. Y es también en el apartamiento de la sociedad común, en el monte Hira, donde el profeta Mahoma recibe revelación y misión. La historia de las religiones nos muestra claramente que ascetas y místicos han conocido siempre que el aislamiento es, hasta cierto punto, condición imprescindible para la *conversión* profunda de la persona. Así lo ha entendido siempre el monasterio cristiano, el centro budista, el ashram de la India o la lamasería tibetana. Pero recordemos sobre todo lo que más nos interesa, la tradición de Israel y de la Iglesia.

En el comienzo de la historia de la salvación, Yavé ordena a Abraham romper con toda la malla de costumbres, condicionamientos e instituciones del mundo tópico que le envuelve: le manda –es decir, le concede, como gracia primera de muchas otras– «salir de su tierra y de su parentela» y marchar a una Tierra desconocida y utópica (Gén 12,1-2). Siglos más tarde el Señor, para formarse con la descendencia de Abraham un pueblo verdaderamente nuevo, estima conveniente hacerle *salir* de Egipto, y aislarlo durante cuarenta años de peregrinación por el desierto, antes de darle entrada en la Tierra prometida. Y durante ese éxodo, para recibir el don grandioso de la Ley divina, Moisés ha de permanecer a solas cuarenta días, alejado de todos los hombres de su pueblo, en la majestuosa altura del monte Sinaí.

En los umbrales de los tiempos nuevos, Juan Bautista espera al Salvador en el desierto. Cristo se aísla totalmente durante cuarenta días antes de la epifanía de su bautismo. Los Apóstoles «*dejan* todo lo que tienen», *salen* de su casa, de su familia, de su pueblo, de su trabajo, y comienzan una vida nueva siguiendo a Cristo (Lc 18,28). San Benito en la cueva de Subiaco, San Ignacio en la gruta de Manresa, buscan y hallan a Dios en el apartamiento del mundo. Entra, pues, muchas veces en el plan de Dios que sus más preciosas llamadas e iluminaciones lleguen al hombre en un descondicionamiento radical del mundo tópico ordinario. «Yo la seduciré, la llevaré al desierto y le hablaré al corazón» (Os 2,16).

El libro del Éxodo, en la historia de la espiritualidad cristiana, se ha considerado siempre con atención privilegiada, viendo en ese formidable movimiento de Israel por el desierto una gran parábola de la Iglesia, que ha de *salir* espiritualmente del mundo para *peregrinar* en la esperanza hacia la tierra prometida celestial (2Cor 6,17; 1Pe 1,17; 2,11).

El *aislamiento permanente* de la vida del mundo, ya desde antiguo, se ha realizado en monasterios, conventos y eremitorios. Y también *la peregrinación permanente* ha sido, sobre todo en el Oriente cristiano, forma habitual de vida para algunos monjes, que en extrema pobreza mendicante, oraban y andaban sin cesar: «no tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro» (Heb 13,14).

También ha sido altamente valorada en la tradición espiritual cristiana *la expatriación voluntaria* por motivos ascéticos (*xeniteia*). «Era doctrina común entre los espirituales de la antigüedad que no bastaba la renuncia y la separación del mundo para ponerse en el buen camino del monacato; era preciso, además, desarraigarse, salirse del propio medio vital y emigrar al extranjero» (G^a Colombás II,129).

Arsenio, Evagrio, Paladio, Martín de Tours, Paulino de Nola, Casiano y tantos otros, son en la antigüedad muchos los santos y maestros espirituales que, buscando

do la perfección evangélica, para seguir a Cristo más libremente, se expatrian, «dejándolo todo». Pretenden así situarse en tierra extraña, en pueblo ajeno, en lengua diversa, para vivir más fácilmente en este mundo como «forasteros y extranjeros» (1Pe 2,11). Y en otro sentido, también importante, la *xeniteia* viene a ser una forma extrema de pobreza.

San Jerónimo, dálmata autoexiliado en Roma y más tarde en Belén, quiere acompañar a Cristo, desterrado en este mundo. Y así lo aconseja a sus amigos y discípulos: «si deseas la perfección, salte con Abraham de tu patria y de tu parentela» (*Epist.* 125,20). Abraham, en efecto, abandonó su tierra, «pues no creyó hacedero poseer al mismo tiempo la patria y al Señor» (71,2). Jerónimo, en su personal estilo, a veces un tanto desmedido, llega a decir: «el monje no puede ser perfecto en su patria. Y no querer ser perfecto es un delito» (14,7).

Es cierto que soledad y peregrinación se diferencian en que la peregrinación muchas veces se hace en grupo, viniendo a ser, precisamente, una experiencia estimulante de santa vida fraternal; pero también es cierto que no pocas veces *se une deliberadamente soledad y peregrinación*. Es el caso, por ejemplo, de San Ignacio de Loyola, cuando se fue solo a Tierra Santa:

«Aunque se le ofrecían algunas compañías, no quiso ir sino solo; que toda su cosa era tener a *solo Dios* por refugio... Llevando un compañero, cuando tuviese hambre esperaría ayuda de él; y cuando cayese, que le ayudaría a levantar; y así también se confiara de él y le tendría afición por estos respectos; y que esta confianza y afición y esperanza la quería tener a *solo Dios*. Y esto que decía de esta manera, lo sentía así en su corazón. Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse no solamente solo, mas sin ninguna provisión» (*Autobiografía* 35). Sólo Dios basta.

La virtualidad transformante de la separación temporal del mundo ha sido también conocida siempre en los *noviciados* y *seminarios* de la Iglesia. Estos centros de formación crean con relativa celeridad hombres mental y conductualmente nuevos en la medida en que, por gracia de Dios, tienen fuerza suficiente: 1º, para *des-condicionar* a los candidatos del mundo viejo del que proceden, y 2º, para *re-acondicionarlos* al mundo nuevo de los pensamientos y caminos de Dios, que no son, precisamente, los pensamientos y caminos de los hombres (Is 55,8).

En este sentido, la ineficacia sorprendente de ciertos noviciados y seminarios, que en tres, cinco o siete años, se muestran incapaces de producir en las personas cambios rápidos, profundos y duraderos, se explica en buena parte por la notoria insuficiencia del aislamiento. Fracasan en su intento cuando no tienen fuerza para des-socializar del mundo tópico, ni tampoco para re-socializar en el mundo u-tópico de la Buena Nueva. Si los *formandos* van a sus casas continuamente, estudian en centros civiles, y asumen grandes dosis de vida secular en estudios, deportes, viajes, prensa y televisión, etc., pueden pasar por varios años de *formación* y salir de ellos más o menos como entraron.

La espiritualidad del retiro y de la peregrinación ha tenido también siempre notable importancia en la vida de los laicos, aunque en éstos se produzcan en formas temporales. El Señor ordena que los israelitas peregrinen al Templo de Jerusalén periódicamente (Ex 23,14-17; salmos de peregrinación), y así lo hace la Sagrada Familia (Lc 2,41). Siempre los creyentes, *saliendo* de su vida ordinaria, han buscado a Dios en tiempos de retiro o peregrinando a lugares especialmente sagrados. Siempre han buscado así con esperanza la nueva gracia necesaria, ese cambio de vida decisivo y deseado.

Uniendo a la *oración* el *ayuno* de la vida normal, de este modo, no exento de misterio, por el camino largo, en la hospedería monástica, en unos días de retiro singularmente distantes de las rutinas ordinarias, descubren quizá por vez primera el sentido de una vida orante, po-

bre y ascética. Y en la peregrinación o en el retiro silencioso, el Señor les ha dado a conocer que habitualmente viven engañados, que muchas de las cosas que estiman necesarias son supérfluas e incluso nocivas, que es perfectamente posible una vida distinta, más sencilla y feliz, más libre, más heroica, más fraternal, y sobre todo, más centrada en Dios, más tensa hacia esa Jerusalén celeste, que está tan próxima.

Los *Ejercicios espirituales*, por ejemplo, son desde hace siglos un lugar privilegiado para la conversión, el encuentro con Dios, el discernimiento vocacional, el cambio de vida. Pero recuérdese que San Ignacio de Loyola estima necesario *salir* completamente de todo el orden tópico de la vida ordinaria: el fiel cristiano, en efecto, «tanto más se aprovechará, cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos, y de toda solicitud terrena; así como mudándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara para habitar en ella, cuanto más secretamente pudiere» (20).

Los retiros periódicos y las peregrinaciones, hoy frecuentes entre los laicos que buscan la santidad, proceden de una muy larga y continua tradición. Siempre las hospederías monásticas han acogido por un tiempo a los seculares, ofreciéndoles un ámbito orante, pobre y bello, litúrgico y silencioso. Siempre ha habido órdenes religiosas —Cluny se distinguió en esto, y por supuesto las órdenes Hospitalarias—, que han suscitado y apoyado las peregrinaciones, viendo en ellas un tiempo utópico, distinto del normal, especialmente abierto a gracias nuevas.

Las peregrinaciones antiguas —a Jerusalén, por ejemplo, o a Santiago de Compostela— solían durar varios meses, cuando no años, y con cierta frecuencia eran el cumplimiento de un voto. El peregrino arreglaba sus asuntos laborales, confiaba su familia a una tutoría segura, hacia quizá testamento, asistía a una conmovedora celebración litúrgica, se despedía de su familia —quién sabe si para siempre—, y abandonándose a la Providencia divina, al cuidado de Santa María, de los ángeles y de algún santo de su especial devoción, iniciaba su largo caminar bajo el sol o bajo las estrellas.

Implicaban, pues, las peregrinaciones una ruptura durable con la vida tópica precedente y una larga inmersión en una *experiencia utópica nueva e intensa*, que solía estar configurada por una variada tradición de costumbres devocionales y de prácticas caritativas: oraciones, rezos y cantos, visitas por el camino a santuarios señalados, ejercicio de la caridad con pobres y enfermos, etc. No es raro, pues, que Dios obrara con frecuencia maravillas de gracia en los peregrinos.

La beata Angela de Foligno (+1309), madre de ocho hijos, es iniciada en altísimas iluminaciones con ocasión de una peregrinación a Asís. Santa Brígida de Suecia (+1373), madre también de ocho hijos, peregrina a Compostela con su marido Ulf; y a la vuelta, él ingresa en un monasterio cisterciense, y ella, al poco tiempo, comienza a recibir sus revelaciones. Muchos otros ejemplos semejantes podrían aducirse.

Siendo esto así, no debemos ignorar, sin embargo, que los antiguos Padres manifiestan a veces *ciertas reticencias sobre la utilidad espiritual de las peregrinaciones*, precisamente cuando éstas eran a veces excesivamente apreciadas. San Jerónimo, aludiendo a Juan 4,20-23, hace notar que «los verdaderos adoradores no adoran al Padre precisamente en Jerusalén o en el monte Garitzim, pues Dios es espíritu, y sus adoradores deben adorarle en espíritu y en verdad. Y el Espíritu sopla donde quiere» (*Epist.* 58,2-3).

Y si es verdad que siempre ha existido la tentación de falsificar las peregrinaciones, dejándolas en turismo o en simple viajes de estudio, hay que reconocer que este peligro es hoy, sin duda, mucho mayor que en la antigüe-

dad, ya que entonces la peregrinación se realizaba normalmente en unas condiciones muy duras, que favorecían la autenticidad de su ascetismo religioso.

Pero esto sólo significa que ahora habrá que cuidar con especial atención la calidad espiritual de las peregrinaciones, para que se realicen con pureza de intención y medios santos. Hoy son muchas, felizmente, y cada vez más, las peregrinaciones a Tierra Santa, a Roma, a Santiago, a Santuarios marianos, a concentraciones con el Papa, etc. Y en ellas se prueba de hecho con frecuencia –en conversiones duraderas, en suscitación de vocaciones– que Dios sigue comunicando su gracia interna en unión a la gracia externa de la peregrinación piadosa.

Experiencias nuevas temporales

Cada cristiano se ve frecuentemente encerrado en su circunstancia de vida como en una jaula, que en parte él mismo se ha construido al paso de los años, y que en parte le ha venido impuesta por su entorno personal. Unas veces esa jaula le resulta confortable, y otras, opresiva. Pero en los dos casos se halla como apresado en una malla férrea de condicionamientos diversos, que se exigen mutuamente y que se producen entre sí.

Por otra parte, el apremio laboral del mundo moderno es bastante estricto, y ausencias prolongadas, como aquellas de las peregrinaciones que antes aludía, no son hoy posibles para muchos. *El tiempo de la jubilación*, sin embargo, puede abrir la vida a posibilidades nuevas muy valiosas, siempre que el jubilado no sea como un pájaro que, demasiado acostumbrado a su jaula, no sale a volar, aunque le abran la puerta. Y también *las vacaciones* ofrecen a los adultos y a especialmente a los jóvenes, opciones muy importantes. Es un tiempo de libre disposición, que o se malbarata miserablemente en trivialidades y aburrimientos, o es ocasión para preciosas exploraciones y enriquecimientos personales.

Jubilación y vacaciones son, pues, tiempos muy importantes, que deben ser pensados, elegidos y preparados con mucha oración y con todo cuidado. En el tiempo laborioso cada uno tiene la forma de su vida en buena parte sujeta a *la necesidad*; pero en el tiempo vacacional cada uno recibe una buena dosis de *libertad*, para dar a su vida la forma que prefiera. Dime cómo pasas las vacaciones y te diré quién eres.

Pues bien, es indudable que muchas veces el *salir* por un tiempo del planteamiento tópico de la vida ordinaria, para *entrar*, aunque sea por poco tiempo, en un ámbito utópico mejor, puede ser para el cristiano una ocasión –una gracia externa– de gran importancia en orden a su conversión –que sólo podrá lograr con la gracia interna de Dios–. Pensemos, por ejemplo, en estancias más o menos largas en un Cottolengo, en una Hospedería monástica, en un Centro asistencial, en una Misión, en un Campo de verano, etc. Traeré algunos testimonios.

Una Comunidad de laicos belga, en coordinación con *Ayuda a la Iglesia Necesitada*, organiza un viaje a Rusia para visitar unos cuantos núcleos de creyentes y llevarles imágenes y libros religiosos.

«Lo que más me conmovió –cuenta uno de los expedicionarios, traductor del ruso– fue el encuentro con una mujer de unos cincuenta años en la parroquia de Nishny Novgorod, en Gorky. Procedía de antiguos círculos disidentes, y tomaba parte en un encuentro de fin de semana que organizaba allí nuestra comunidad de laicos. Cuando estábamos sentados juntos, comenzó a llorar de repente. Lloraba y lloraba. Finalmente, nos dijo que por medio de nosotros había recibido respuesta a todas las cuestiones que durante tantos años no le habían dejado dormir por las noches... ¡Sí, el

alma del hombre no encuentra descanso hasta que descansa en Cristo!». Este joven belga ha ido después a vivir a Rusia y se dedica al apostolado de los libros religiosos, allí tan necesario.

Un joven profesional que pasa sus vacaciones en un Centro asistencial de las *Misioneras de la Caridad*, fundadas por la Madre Teresa de Calcuta:

«Uno de estos infelices acogidos en la Casa me decía el otro día: “en mi vida sólo me han sucedido cosas malas, una detrás de otra. Aquí es la primera vez que conozco gente buena, personas que están dedicadas sólo a ser buenas y a hacer el bien. Nunca había imaginado siquiera que hubiera gente así. Ha sido para mí una revelación tan grande, que me ha llevado a la fe cristiana”... Para mí también es esta Casa una revelación. Todo está pensado en ella para que pasemos el día orando y haciendo el bien. Nunca había experimentado yo una alegría tan pura y tan estable. Los descansos los empleamos en pensar y hablar del bien hecho o del bien que hemos de hacer mañana, o de vez en cuando salimos a caminar, a remar, a visitar algún pueblo. Pero a nadie se le ocurre aquí buscar otros modos de divertirse: bastante *diversión* hay en la misma Casa.

«Éste es realmente un mundo distinto. Es un milagro diario: existe realmente, existe hace años, y todo hace pensar que seguirá existiendo, por la gracia de Dios. Cuando vuelva a casa... Me da miedo pensar en el regreso a la vida de siempre. Le escribo a mi novia casi todos los días y ella también me escribe, pero veo que no acaba de enterarse de la *novedad* que estoy viviendo... Cuando nos casemos y comencemos a vivir en nuestro hogar ¿cómo será posible prolongar allí de alguna manera el ambiente espiritual que en esta Casa se vive?... Algo he oído acerca de que hay una asociación que permite a las familias participar del espíritu de esta Obra, y participar habitualmente en ella... Me tengo que enterar, pero no sé qué podrá dar de sí... Sería para mí criminal volver a la vida de siempre. ¿Pero cómo evitarlo? Ya ve usted que, como suele decirse, “estoy en crisis”, aunque confío en que sea para bien. Pida mucho al Señor por mí. Estoy necesitado de un milagro».

Una joven que ha ido a colaborar una temporada en las actividades misioneras y asistenciales que los *Siervos de los Pobres* tienen en la cordillera andina:

«Padre, siempre le quedaré muy agradecida por haberme sugerido venir aquí. Hace dos días regresamos de la misión. Tuvimos un par de días muy malos, y bajó mucho la temperatura en aquellas alturas. Pasamos un frío terrible, y volví un poco enferma. Ahora le escribo desde la cama, perdone la letra. Visitábamos las casas, el Padre las bendecía con agua, rezábamos un poco con la familia, y les citábamos para la misa y el acto misional. Yo me encargué de dar catequesis a los niños. El último día una de las niñas me agarraba fuerte de una mano, y me preguntaba: “¿cuándo volveréis?”. Es la pregunta que nos hacían todos... Aún no se me ha soltado el nudo de la garganta. Yo creo que es esto lo que me tiene enferma, más que el frío o lo que tuvimos que comer. En los veinticinco días que llevo aquí el Señor me ha evangelizado más que en los veinticinco años de mi vida.

«Oigo que llega al patio la furgoneta de la misión, me incorporo y miro por la ventana. Van saliendo las hermanas con sus bolsos y mochilas, quemadas por el sol de altura, sucias de polvo y barro, y todas sonriendo. Éstas no se ponen cremas bronceadoras, y no tienen vestidos bonitos, ni piscinas, ni refrescos, ni viajes, ni videos y revistas, ni perfumes, ni nada de nada, y las veo siempre sonrientes. Pienso en mis amigas de allí, que tienen de todo eso y más, y que cada dos por tres están de mal humor: sólo pensar en ellas me da pena. Qué vacías y perdidas andan, usted lo sabe, y eso que son muy buenas.

«El contraste es impresionantemente grande. Esto es verdad, y aquello es mentira. Esto es vivir para la caridad, y aquello vivir para el egoísmo. Aquí hay alegría, y allá una tristeza que tratamos de superar inútilmente con esto y con lo otro. Aquí todo está ordenado para pasar la vida haciendo el bien; y allá arreglamos la vida para pasarlo bien. En buen lío me ha metido usted, Padre. Ahora tendrá que ayudarme a salir de él. Cuando vuelva a casa, ¿cómo seguirá siendo mi vida? ¿como siempre?»...

Estas experiencias temporales intensas producen grandes conmociones en la cabeza y en el corazón de las personas. A veces, sin embargo, los efectos son muy efímeros y superficiales, y cesan al volver a la rutina de la vida diaria, sin que apenas dejen huellas, como no sea

en un orden puramente ideológico y verbal. Pero cuando esos mismos Centros espirituales, misioneros o asistenciales tienen vigor espiritual suficiente para transmitir a los visitantes fuertes claves espirituales de fe y de amor a Jesucristo, o cuando estas claves se afirman al regreso en formas personales o comunitarias, entonces aquellas intensas experiencias pueden dar lugar realmente a una vida nueva, muy distinta y mejor que la vieja. En la vida de la persona hay así un *antes* y un *después* de aquella intensa experiencia inolvidable.

«Aquí pasan la vida haciendo el bien, y allí vivimos para pasarlo bien»... La fórmula es exacta. Habrá que volver sobre el tema.

3. Encarcelados en el mundo

Los hombres estamos como encarcelados en el mundo en que vivimos, pues él obliga con rigurosa eficacia nuestros pensamientos, sentimientos y conductas. Cuando cambiamos totalmente de ambiente –por un viaje, una peregrinación, un retiro prolongado, un campo de trabajo–, comprendemos en qué medida tan grande estamos dependiendo del medio vital que habitualmente nos apresa. Pero habitualmente no captamos la presión del mundo-cárcel, como tampoco notamos, por ser constante, la presión atmosférica.

Carne y mundo, por otra parte, van de la mano. El hombre carnal vive en el mundo como el pez en el agua. Hay entre carne y mundo una complicidad profunda, un entendimiento total. Por eso, cuando el Apóstol trata de la redención del hombre, unas veces dice que la gracia nos libra de *la carne*, pero otras veces expresa la redención en términos de liberación de este mundo.

En efecto, «nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo. Pero, al llegar a la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley» (Gál 4,3-5).

El pájaro que está enjaulado solamente se da cuenta de la privación de su libertad si *intenta salir* de su jaula. Si no lo intenta, si está conforme en su jaula, es porque no conoce la dura realidad de su encarcelamiento, ni se ha enterado de que por su naturaleza está destinado a volar por el cielo.

Inmensa necesidad de afiliación social

El hombre es un ser social: está creado, ciertamente, para vivir en sociedad con otros. Ya desde que abandona al nacer el claustro materno, y cada vez más en la medida en que va creciendo, experimenta en su naturaleza una inmensa necesidad de afiliación social. Ésa es una de las explicaciones principales para entender que el hombre pueda aceptar con un conformismo tan humillante y suicida el mundo bruto y embrutecedor en que vive.

En efecto, el mundo –y más aún una asociación homogénea e intensamente cohesionada– da al individuo

un cuadro completo de referencias, en el que puede modelar sus criterios y costumbres con sólo dejarse llevar, sin que el entendimiento tenga que discurrir y sin que la voluntad se vea en el trance penoso de elegir *personalmente* entre varias opciones posibles. Es así como la persona vive –malvive– no *desde sí misma*, sino más bien *desde el mundo* en que vive.

El hombre solitario vive una situación excesivamente conflictiva, sin soluciones preestablecidas, carente de los medios y de las ayudas que hallaría en una normal afiliación social. El mundo-medio, en cambio, *socializa* a la persona, la acoge, la orienta, la configura, y hace todo esto *reforzando* de modo multiforme ciertas actitudes y *reprobando* otras igualmente con gran eficacia.

Todo esto es natural, entra en el plan de Dios. Más exactamente: el influjo del mundo sobre la persona *es bueno* en cuanto el mundo es bueno, y gracias a él aprende el individuo a leer, a escribir, a trabajar, a alimentarse, etc. Pero *es malo* en cuanto el mundo es malo, y produce en la persona olvido de Dios, egoísmo, desprecio del prójimo, injusticia, etc. No desarrollo el tema, que ya expuse ampliamente en *De Cristo o del mundo*. El Salvador, que no es de este mundo, ha vencido al mundo, escapando absolutamente a sus mallas condicionantes. Y él da su gracia a los cristianos, que no son tampoco de este mundo, para que vivan en el mundo sin ser del mundo, libres de las cadenas invisibles con las que esclaviza a los hombres adámicos.

Claves del influjo del medio sobre el individuo

Cuando alguien quiere escapar de la cárcel, tendrá que estudiar antes con todo cuidado las férreas rejas que en puertas y ventanas impiden su salida. Recordemos, pues, aquí brevemente *cómo se establece y en qué consiste el encarcelamiento de la persona en el mundo*, partiendo de su inmensa necesidad de afiliación social (*Sínt. EspCat* 338-346).

La necesidad de afiliación social, de la que he hablado hace un momento, está en la raíz de todo. El deseo de agradar, de coincidir, de recibir aprobación social, el miedo a disentir de los otros, el temor a sufrir reprobación y a quedarse solo, condiciona enormemente el pensamiento y la conducta de la persona, prohibiéndole internamente no ya *actuar* en formas heterodoxas respecto de su mundo, sino incluso *pensar* en contra de la ortodoxia vigente en su familia y entorno.

Enfrentado el hombre a estímulos ambiguos y poco conocidos –el aprendiz que va al taller por primera vez, el estudiante que ingresa en la Universidad, el recién casado que inicia su nuevo hogar–, tiende a buscar orientación en el grupo, mira de reojo a los lados, y se atiene a lo que es usual y ve establecido. Estos influjos, como es obvio, serán unas veces positivos –«hay que obedecer a los jefes; hay que trabajar, con ganas o sin ellas»–, y otras veces inculcarán criterios falsos –«no más de uno o dos hijos; lo más importante es la salud y el dinero»–.

Los individuos asimilan normalmente criterios y pautas conductuales asumiendo sin más ciertos *roles* sociales –de maestro, padre, novia, sacerdote, etc.–, que el mundo les da ya configurados. Y es natural que así sea, pues no puede el individuo partir de cero en el enfrentamiento de todas las cuestiones de su vida, sino que se ve en la necesidad, en parte positiva, de atenerse a una tradición. Ahora bien, fácilmente se advierte hasta qué punto puede esto afectar a la libertad y a la honestidad moral de la persona, y cómo la aceptación acrítica de un rol social suele conducir a la mediocridad o a la maldad.

La psicología social expresa un mecanismo semejante cuando habla de las normas mentales y conductuales que en forma de *expectativas* el mundo imprime en sus súbditos, inculcándoselas desde la infancia hasta la muerte: aquello que *espera* de ellos. En cierta cultura, por ejemplo, se espera que la muerte de un familiar sea soportada con sereno estoicismo; en tal otra se espera que las mujeres se desmayen, y tengan que ser sostenidas, y que todos lloren y den gritos prolongados y desgarradores. Ya se comprende que no es fácil escapar sin graves reprobaciones sociales a éstas y a tantas otras expectativas. Son normas mundanas que el individuo no sólo *cumple* en la práctica con toda fidelidad –por la cuenta que le trae–, sino que ni siquiera se atreve normalmente a *durar* de su validez en la teoría.

En modo semejante, un mundo concreto imprime en el individuo un amplio y complejo cuadro de *necesidades*, muy diversas de una cultura a otra, de una clase social a otra, de una a otra época: ciertas necesidades en la cantidad y calidad del vestido, de la alimentación, del coche, necesidades de emigrar o de permanecer arraigado, de conservar lo viejo o de adquirir lo nuevo, de no meterse en nada o de participar en todo lo más posible, de ascender en la escala económica social, de tener un título universitario, de conocer idiomas, etc. Un piso de cien metros cuadrados que, en su maravillosa amplitud, es en tal país *la felicidad* de un matrimonio, resulta en otra nación, en su intolerable estrechez, *la desgracia* permanente de otra familia semejante. Y es que han asumido *necesidades* físicas y sobre todo psíquicas muy diversas.

Y está también *la moda*, siempre cambiante, que ejerce sobre los hijos del siglo su tiránica dictadura, sujetando en todo mentalidades y costumbres, haciendo pasar en pocos años del autoritarismo al permisivismo liberal, del racionalismo al irracionalismo, del menosprecio brutal de las culturas primitivas a la admiración necia, del legalismo al antijuridicismo, de la falda larga a la corta, de la pedagogía de premios y castigos a la educación meramente persuasiva. Todo queda sujeto al imperio de la moda, siempre cambiante, y los hombres mundanos, al paso de los decenios, han de estar siempre prontos a ofrecer su incienso ora a estos ídolos, ora a aquellos otros, cuando los anteriores sean derribados por la misma moda que los constituyó.

Así las cosas, el hombre que no está iluminado por la luz de la fe *confunde historia y naturaleza*. Es decir, estima fácilmente como *naturales* realidades humanas – como la esclavitud, el divorcio, el aborto, etc. – que únicamente son desgraciadas realidades *históricas*; y por eso las admite sin lucha y sin conciencia de culpa.

En este sentido, para los hombres carnales *es natural*, según lugares, épocas y culturas, que el hombre pegue a la mujer, o que sea ésta la que cargue los fardos más pesados. Es *natural* que las personas dediquen al menos un par de horas al día a enterarse de lo que llaman ellos pomposamente «la actualidad». Es *natural* que cada semana descansen dos o dos días y medio, y un mes cada año...

Cuando se confunde historia y naturaleza, *lo que es*, lo que está de hecho vigente, aparece como *necesario*, y todo aquello que se presenta como *lo que debería ser* adquiere una tonalidad vanamente idealista y alucinatoria. Por eso quien toma la historia como naturaleza queda encarcelado en su lamentable realidad histórica concreta, y se cierra a la formidable fuerza renovadora del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

¿Queda en el hombre algo de libertad personal?

Cuando se estudian los experimentos y teorías de la psicología social, de tal modo queda patente la sujeción de los individuos al mundo en que viven, que fácilmente podría ponerse en duda la existencia real de una *libertad*

personal verdadera. La Iglesia aquí, ella sola normalmente, es la que en el mundo moderno afirma la realidad fuerte de la libertad personal. Las escuelas modernas de filosofía o de psicología niegan la libertad real del hombre o al menos la ponen en duda.

Pablo VI: «cuando se hace la relación de los motivos [condicionantes que influyen en la voluntad] se ve que son tan irrefutables y numerosos, que constituyen una especie de *jaula*, que no permite a la voluntad humana moverse como quiere, sino que la obligan, *casi sin saberlo ella*, a decidir mecánicamente de una forma concreta, y no de otra. Admitamos la existencia y la importancia de los motivos que solicitan la voluntad a orientarse en un sentido determinante, y que su efecto puede asemejarse a un resultado mecánico. Existe [sin embargo] en el hombre un margen, un amplio margen, su verdadero Yo, de indeterminación, que él solo resuelve en una decisión autónoma propia. Por restringida, por asediada e ilusa que sea, *existe la libertad psicológica y moral del hombre*» (16-VIII-1972).

La realidad misteriosa de la libertad humana puede ser conocida por la razón, partiendo de la experiencia universal humana y del testimonio de la propia conciencia. Pero la Iglesia ha aprendido esa verdad sobre todo de la Revelación divina, que continuamente afirma la libertad del hombre, en cuanto *imagen de Dios*.

Los influjos sociales se reciben inconscientemente

«Casi sin saberlo»... *Los hombres no suelen sentirse cautivos del mundo* en que viven, aunque realmente lo están. Creen normalmente que sus convicciones y conductas parten de opciones personales, conscientes y libres. Pero están engañados, pues son profundamente «hijos de este siglo» (Lc 16,8). Los invisibles lazos del mundo son fuertísimos, pero muy suaves, y tan sutiles y constantes, que no suelen sentirse como ataduras. Sólo cuando el encarcelado pugna con fuerza por *salir* de la ortodoxia y ortopraxis del mundo, sólo entonces conoce que lo que estimaba preciosas pulseras, son en realidad férreas argollas, que le mantienen «esclavizado a los elementos del mundo», y de las cuales sólomente Cristo le puede redimir.

Y es importante notar en esto que así como *el influjo benéfico de Cristo* sólo puede ser recibido con un intenso esfuerzo personal de pensamiento consciente y de acción libre, por el contrario, *el influjo maléfico del mundo* se recibe tanto más cuanto la persona es menos consciente y libre, cuanto más abandonada está a las costumbres vigentes mayoritarias y a los imperativos de la moda del momento. Para ser un fiel súbdito del mundo secular basta con dejarse llevar por él. En cambio, todo el empeño ascético y utópico es insuficiente, sin la gracia de Cristo Salvador, para cumplir con la cristiana norma apostólica: «no os conforméis a este siglo, sino más bien transformaos por la renovación de la mente, procurando conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (Rm 12,2).

Conformismo, rebeldía e independencia

Los hijos del siglo no tienen más cuadro de referencia que este mundo, o que el grupo concreto de su particular estima. No tienen la fe, que, transcendiendo todos los condicionamientos del mundo visible, les abriría al conocimiento de los bienes celestiales: «así en la tierra como en el cielo». Es cierto que lecturas, viajes, conocimientos históricos, pueden ampliar en ellos su marco de visión, pero dentro de unos estrechos límites, que sólo por la fe podrían ser traspasados. Los hijos de este siglo no pueden menos de tener puestos sus ojos en las cosas temporales y visibles (2Cor 4,18; Flp 3,19).

Pues bien, en medio de este mundo que cambia y pasa (1Cor 7,31), el hombre carnal oscila entre el *conformismo* y la *rebeldía*; pero sin el auxilio de Cristo –el único que «ha vencido al mundo» (Jn 16,33)–, no puede alcanzar una real *independencia*, es decir, no puede menos de estar esclavizado bajo los elementos del mundo, sea del modo conformista o rebelde. Después de todo, conformismo y rebeldía se asemejan mucho más de lo que podría aparecer a primera vista: ambos son modos automáticos y acríticos de situarse en relación al mundo, sea por aceptación o por rechazo. Y prueba de su oculta semejanza es que, con la edad, suele pasarse de una a otra actitud con gran facilidad. La razón es clara: en ninguno de los dos modos se trasciende la realidad mundana por actos conscientes y plenamente libres. Sencillamente, el hombre carnal, al carecer de la fe, al no tener puestos los ojos del alma en los bienes invisibles y eternos (2Cor 4,18), no tiene acceso a esa maravillosa «libertad propia de los hijos de Dios» (Rm 8,22); ni está en condiciones de decir con éstos: «ésta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe» (1Jn 5,4). Se ve, pues, condenado al conformismo o a la rebeldía.

Interioridad y exterioridad: carne y mundo

El hombre no solamente está cautivo del mundo social en que vive, sino que *también permanece sujeto al mundo personal que él mismo se ha forjado con el tiempo*. Es muy importante comprender bien que el hombre es a un tiempo intimidad y expresión, oculto y manifiesto, libertad creadora y costumbre admitida, o si se quiere decirlo en un par de términos clave, *interioridad* y *exterioridad*. La interioridad de una persona –su fe, su jerarquía de valores, su ideal, el más continuo de sus intentos– irradia unos ciertos modos exteriores –de vestir, de comer, de adquirir, de distribuir el tiempo, el dinero, la atención, las relaciones sociales–, y estos modos exteriores se estabilizan más y más por la costumbre, formando *el mundo* particular de la persona. No hablo, pues, en este momento del mundo de la sociedad condicionante, sino más bien del mundo propio cristalizado como irradiación de la interioridad personal.

Pues bien, si la exterioridad propia de cada uno es *efecto* que procede de su personal interioridad, llega un momento en que, a su vez, viene a ser *causa* fuertemente condicionante de esa interioridad determinada. Y así se produce una situación en que la verdadera *conversión* del hombre se hace prácticamente imposible, mientras éste deje intactas sus personales estructuras de vida.

La norma de Cristo es clara: «no se pone el vino nuevo en odres viejos, porque los odres revientan, el vino se derrama y los odres se pierden. No. El vino nuevo se pone en odres nuevos, y así ambos se conservan» (Mt 9,17-18).

Es un espectáculo patético ver cómo cristianos de espíritu ferviente quieren adelantar hacia la perfección evangélica, pero sin decidirse a romper apenas con los modos exteriores de vida procedentes del viejo espíritu del mundo o del propio mundo personal. Están intentando la cuadratura del círculo. Y lo más penoso es que sus reiterados fracasos –es decir, su estabilización en una mediocridad que se ha hecho ya crónica– no les lleva a sospechar que Dios quiere concederles no solamente un *espíritu* nuevo, sino también una *vida exterior* completamente nueva.

Cambiar de actitudes

Hace ya más de medio siglo que G. W. Allport dio el perfil psicológico de las *actitudes*. Éstas sintetizan en la persona un componente *intelectual* de conocimientos y creencias, otro *afectivo*, más o menos consciente, y un tercero, *práctico* operativo. La actitud, por ejemplo, que un cierto estudiante tiene hacia el idioma griego puede ser: no vale para nada, me revienta estudiar esa lengua y haré cuanto pueda para zafarme de su aprendizaje.

Una constelación de actitudes vienen a dar la fisonomía personal de cada hombre. Esas actitudes se han generado en él por medio de un proceso muy complejo, en buena parte inconsciente, y están obrando en él continuamente, de modos también muchas veces inconscientes. Se trata de síntesis vitales sumamente persistentes. «Genio y figura hasta la sepultura».

Por otra parte, *actitudes* personales, *conducta* práctica y *medio* ambiente forman un triángulo intercausal de condicionamientos mutuos. La actitud determina la conducta, y ésta influye en el medio. A su vez el medio marca actitudes y favorece ciertas conductas de forma difícilmente resistible.

Por eso, cuando no se le procura a la conducta el apoyo de un medio favorable, es probable que aquélla no pueda perseverar. Esta carencia del medio favorable explica «muchos casos de cambio de actitud que no se acompaña de un cambio de conducta. Cuando se cambian actitudes u opiniones por medio del impacto momentáneo de una comunicación persuasiva [un retiro, unos ejercicios espirituales] o de una nueva experiencia, el cambio es en sí mismo intrínsecamente inestable. Mientras que no haya factores del medio que refuercen y mantengan el cambio de actitud, no hay probabilidad de que este cambio induzca otro paralelo en la conducta» (Mann 142).

Por eso, cuando el cristiano se convierte, es decir, cuando inicia la búsqueda sincera de la perfección evangélica, comienza a sufrir un conflicto muy fuerte entre interioridad y exterioridad, y procura conseguir con todas sus fuerzas, por obra del Espíritu Santo, *una armonía estable entre actitudes, conducta y medio ambiente vital*.

Pues bien, conviene que en este intento el cristiano sea bien consciente de que una persona no cambia de actitud con sólo cambiar sus pensamientos, si no modifica también sus sentimientos y su conducta. No basta tampoco con que cambien sus sentimientos, si no cambia suficientemente su convicción mental y su práctica operativa. El Evangelio se recibe en la cabeza, en el corazón y en las manos. Y si solamente se recibe en la mente, o sólo en el afecto, o sólo en las obras, al final se pierde, se rechaza, si no hay modificación suficiente del mundo personal y social.

En otras palabras: el hombre se abre al Espíritu Santo en la medida en que cambia de mente (*meta-noia*), cambia su conducta y cambia su medio ambiente personal, es decir, su costumbre, su régimen de vida. Por ejemplo, el que cree en la presencia de Cristo en la Eucaristía, y afirma su fe acercándose cada día un rato al sagrario, introduce un cambio muy importante en su vida. Pero, por el contrario, si nunca busca honrar en el templo esa Presencia sagrada con la adecuada adoración, acaba perdiendo casi su fe en ella. Las *convicciones* de la mente sólo pueden expresarse, profundizarse y conservarse en las *prácticas* conductuales coherentes. Sin éstas, aquéllas se debilitan o incluso se pierden. «O se vive según se piensa o se acaba pensando según se vive». Por eso, es necesario «guardar el misterio de la fe en una conciencia pura» (1Tim 3,9). En efecto, «por no haber tenido buena conciencia, algunos fracasaron en la fe» (1,19).

No puede cambiarse la parte, si no se cambia el todo

Cuando se exhorta a un cristiano a introducir algún cambio concreto en su vida, con frecuencia responde con una declaración de imposibilidad: «ya quisiera yo hacer tal cosa –o evitar tal otra–, pero eso no es posible porque tal factor circunstancial y tal otro lo hace posible –o lo hace inevitable–». Y lo más grave del caso es que esto, así planteada la cuestión, en no pocas cuestiones es verdad.

Pero no, en el fondo es mentira. La afirmación verdadera sería ésta otra: no puede introducirse en la vida de la persona un cierto cambio *parcial*, si no se produce en ella un cambio *total*. Trataré de hacerlo gráfico con el ejemplo de las dovelas que integran el arco de piedra del dintel de una puerta. Todos los elementos de la vida de un hombre de tal modo está trabados entre sí unos con otros, que es imposible cambiar uno si no se cambian todos los demás. Es imposible, efectivamente, cambiar la forma de la dovela 4, si no cambia la forma de las dovelas 3 y 5, pero éstas, a su vez, no pueden cambiar de forma, si las dovelas 2, 4, y 6 conservan inmodificado su perfil, etc.

Es posible cambiar toda nuestra vida, darle una forma nueva, distinta, aplicarle un planteamiento nuevo. Pero *no es posible cambiar algunos trocitos de nuestra vida, dejando igual su conjunto*. ¿Cómo no comprenden esto –aunque sólo sea por experiencia– tantos cristianos sinceros que, sin cambiar el planteamiento *general* de su vida –que sigue siendo mundano– pretenden con todo empeño cambios *parciales*, una y otra vez condenados al fracaso?

Este hombre nos asegura que *necesita después del trabajo relajarse con dos o tres horas de prensa y televisión*. Y es verdad; es una triste realidad. Por tanto, no intenta modificar una *parte* de su vida que, aun viéndola miserable, se le manifiesta *necesaria*. Y aquí viene lo más grave: el mismo planteamiento se repite en formas equivalentes respecto de cada una de las muchas partes que componen su vida, con un resultado desconsolador: este hombre *no puede* cambiar de vida. La fuerza renovadora de la gracia se estrella en él, y ¡eso que él tiene «buena voluntad» (?) para recibirla! Parece increíble, pero así es. ¿Cómo es posible que teniendo el hombre *buena voluntad* y contando con *la fuerza de la gracia* no sean más viables los cambios conductuales convenientes?...

No; todo ese planteamiento está falseado. La realidad es que si ese hombre rezara más, estaría más relajado en su trabajo; más relajado, tendría menos necesidad de relajarse largamente en prensa y televisión; con menos prensa y televisión, tendría más diálogo amistoso con su esposa; con más diálogo, mejoraría mucho la relación conyugal; mejorada la relación conyugal, estaría menos nervioso y podría rezar, cosa que ahora no puede; rezando más, estaría más alegre; más alegre, podría abnegarse más; con más abnegación, atendería mejor a sus niños; estando los niños mejor atendidos, darían menos guerra en la casa... Etc. Pero no; a este hombre no se le ocurre pensar que tendría que reordenar completamente *toda su vida*, en su conjunto, empezando, claro está, por algún lado concreto.

No estamos obligados a vivir como vivimos. Dios nos ofrece por su gracia la posibilidad real de vivir en formas personales y comunitarias mucho más nobles, armoniosas y santificantes. Pero para conseguirlo es preciso estar dispuesto a «dejarlo todo», a «venderlo todo». Sólo así puede adquirirse «el tesoro escondido en el campo» de nuestra vida (Mt 13,44; Lc 14,33; 18,22). La gracia de Cristo *quiere* darnos una vida interior y exterior completamente nueva. Con la fuerza del Espíritu Santo *podemos* cambiar *toda* nuestra vida, su planteamiento completo. Lo que no nos es posible es cambiar una *parte* u otra sin cambiar el todo.

Hay personas, por ejemplo, que llevan, como diría Santa Teresa, una «farsa de esta vida tan mal concertada» (*Vida* 21,6), y que cuando intentan con sincero esfuerzo una oración asidua, no la consiguen, lógicamente. Y viendo en sí mismos el gran empeño volitivo en que perseveran para conseguir orar, no deja de causarles ese fracaso reiterado una cierta perplejidad y escándalo. Por último, al no conseguir la oración, acaban renunciando a ella sin mala conciencia, pues, considerando la sinceridad de sus propios esfuerzos, llegan a pensar simplemente que Dios no se la quiere dar.

Éste es un *gran engaño*, que sufren con la oración y que padecen también con tantas otras cosas preciosas de la vida cristiana. No han entendido todavía que ningún cambio *parcial* importante es posible en la vida de una persona si no se decide aplicar a la misma un cambio *total*. No han llegado a comprender la clara advertencia de Cristo: «si alguno de vosotros no renuncia a *todos sus bienes*, no puede ser mi discípulo» (Lc 14,33).

¿Salir de una jaula para entrar en otra?

Podrá objetarse: si una persona *sale* del mundo tópico y *entra* en una comunidad cristiana intensa, de gran cohesión interior, ¿no sale de una jaula para entrar en otra? ¿No sigue su libertad en esta segunda situación tan constreñida como en la primera? Algo puede haber de esto, como en seguida analizaré. Pero la diferencia básica entre una y otra situación es que la primera es pasivamente sufrida y la segunda activamente buscada y procurada: libremente decidida. El hombre puede y debe *elegir* el medio ambiente en el que *quiere* libremente ser condicionado. Esto no limita la libertad del cristiano, sino que en el designio de Dios la potencia: es algo positivo, que corresponde al orden de la naturaleza y de la gracia.

Ahora bien, si es indudable que *la asociación comunitaria intensa* fortalece la libertad del individuo, potenciándola con su solidaridad orientadora y cooperativa, también es verdad, sin embargo, que puede dar lugar a ciertos inconvenientes, sobre todo cuando la personalidad del individuo es débil, o cuando el grupo es excesivamente absorbente e impositivo. En efecto, la personalidad débil es extremadamente vulnerable a los condicionamientos comunitarios: remite por completo todas sus opciones personales al cuadro de referencia comunitario, busca ante todo la aprobación social de su grupo, pretende identificarse plenamente con él, rodea a su grupo de una luminosidad sin sombras, no admite críticas sobre él por bienintencionadas que sean, y atribuye al desconocimiento o a la mala voluntad toda posible objeción. A tanto llega su adicción a su comunidad, que si pierde la estimación de ésta, pierde su propia estimación.

Todo esto es lamentable y abrumador. La afiliación a una sociedad intensamente cohesionada puede despersonalizar al hombre débil, que ya no vive desde sí mismo, sino desde el grupo. Y esa cohesión social profunda, que para otros es asfixiante, para él resulta un grato refugio.

Por otra parte –y ésta es una cuestión muy grave–, en principio, normalmente, *todas las asociaciones humanas suelen dar un nivel mediocre*, aunque sea alto o incluso muy alto en comparación de la sociedad global. Por eso, cuando se junta una personalidad débil y un grupo excesivamente absorbente, queda el individuo apesadado en un nivel medio, más o menos decente, del cual ni siquiera *mentalmente* osa salir hacia niveles de más alta perfección.

En resumen, y en clave cristiana: la persona debe *salir* del mundo tópico, debe *entrar* en la utopía de una buena comunidad cristiana y, abriéndose para recibir de ella toda ayuda positiva, sin embargo, ha de *guardar siempre su libertad plenamente disponible al Espíritu Santo*, que muchas veces no limita su impulso a la altura media de la comunidad, sino que quiere hacerle volar más alto.

Sujeción al Príncipe de este mundo

En las consideraciones anteriores, me he ayudado de varias categorías de la psicología y de la sociología para expresar en formas complementarias el encarcelamiento de las personas en el mundo que se les ha impuesto y en el mundo que ellas mismas se han creado por irradiación de su interioridad. Y he tratado de afirmar que es *posible* y que es *necesario* que el hombre, por gracia del Salvador, salga de esa cárcel.

Pues bien, la expresión de ese drama de encarcelamiento en los términos de las ciencias naturales del hombre no debe hacernos olvidar que, al mismo tiempo, *la sujeción del hombre al mundo es, en uno u otro grado, una sujeción al demonio*, que en él impera. Cuando afirmo la necesidad que los cristianos tienen de guardarse completamente libres del mundo, de sus pensamientos y costumbres, lo que en realidad estoy diciendo es que es urgente que se liberen de todo influjo del «dios de este mundo» (2Cor 4,4), «del Príncipe de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11), pues, efectivamente, «el mundo entero está bajo el poder del Maligno» (1Jn 5,19; +Ap 13,1-8).

Duro es contemplar al hombre sujeto a los condicionamientos mundanos que le apresan como una jaula. Pero sólomente se conoce la terrible gravedad de esa sujeción cuando llega a descubrirse que implica en mayor o menor grado una sujeción al demonio. *Liberar* al hombre de su dependencia del mundo es *redimirle* de su esclavización al Príncipe de ese mundo. Dicho lo mismo en términos positivos: la libertad del mundo que aquí hemos propugnado para el cristiano nos importa ante todo como *condición* para una docilidad total al Espíritu Santo, y como *efecto* de esta docilidad. En efecto, «no es nuestra lucha contra enemigos de carne y sangre, sino contra los espíritus del mal» (+Ef 6,12).

Ya sabemos que el demonio hostiliza normalmente a los cristianos *a través* de la carne y del mundo, y que sólomente ataca directamente a aquéllos que han superado completamente las tentaciones de carne y mundo (*Sínt. EspCat* 299-302). Pero hemos de ser muy conscientes de que esta sujeción al mundo de la que estoy hablando, esa falta de libertad frente al medio que envuelve continuamente y condiciona eficazísimamente a la persona, es en el fondo sujeción al demonio, Príncipe de este mundo.

Salir de un mundo para entrar en otro

La naturaleza aborrece el vacío. Normalmente el hombre no puede *salir* del mundo secular en el que está encarcelado, si no *entra* en un mundo cristiano, sea el de la parroquia o –si ésta es deficiente, y en modo alguno ofrece el soporte social conveniente– en una determinada asociación cristiana. Y es que, aunque ya sabemos que una persona todo lo puede con la sola ayuda de la gracia: «te basta mi gracia» (2Cor 12,9), también sabemos que Dios, en la obra de su gracia, quiere tener en cuenta normalmente la naturaleza que dio al hombre. Y el hombre es naturalmente asociativo: *necesita* del so-

porte comunitario; y para el crecimiento en la vida espiritual, necesita la Iglesia, una familia, una comunidad o asociación cristiana.

Lo dijo Dios en el principio: «no es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gén 2,18). Ya el matrimonio, pues, y la familia son una primera célula comunitaria para albergar la vida de las personas. Pero para muchos aspectos de la vida humana es una comunidad insuficiente. El hombre necesita andar por caminos, es decir, orientar su conducta moral por costumbres. Como dice Santo Tomás, «el hombre no puede, dentro de la sociedad, vivir solitario, sin tener parte en las costumbres de los demás» (*STh* I-II, 95,3 in c.). Necesita el hombre, es verdad, el soporte de la sociedad, o al menos de la sociedad reducida de una comunidad. Y en este sentido puede decirse que «no hay vida cristiana sin comunidad» (Michonneau). Esa comunidad cristiana intensa es tanto más necesaria a la persona cuanto más corrompida está la sociedad secular y más dispersa y diluída la sociedad de la Iglesia –ochenta por ciento de no practicantes, etc.–. No están los tiempos para buscar a solas la santidad.

Santa Teresa escribía: «andan ya las cosas del servicio de Dios tan flacas que es menester hacerse espaldas unos a otros los que le sirven, para ir adelante... Si uno comienza a darse a Dios, hay tantos que murmuran, que es menester buscar compañía para defenderse, hasta que ya estén fuertes en no pesarse de padecer, y si no, se verán en mucho aprieto... Para caer yo tenía muchos amigos que me ayudasen, para levantarme hallábame tan sola que ahora me espanto cómo no me estaba siempre caída, y alabo la misericordia de Dios, que era sólo Él quien me daba la mano» (*Vida* 7,22).

Muchos sinceros cristianos lamentan vivamente la corrupción del mundo y la degradación del pueblo cristiano; pero no se deciden a unirse con otros para vivir el necesario éxodo comunitario que les permita *salir* de la vida tópica del mundo, y participando mucho más de lo que ellos piensan de esa corrupción y degradación, se consideran *buenos* al verse *menos malos* que la inmensa mayoría. Y así perduran en su crónica mediocridad, que por esa vía resulta muy difícilmente superable.

Urgencia de la utopía cuando se corrompe más el mundo tópico

Pablo VI hacía sobre estos temas las siguientes consideraciones:

«¿Cómo puede y debe vivir el cristiano fiel, el hijo sincero de la Iglesia, en la actualidad, en el último cuarto del siglo XX? En otras palabras: ¿cómo se puede hoy ser verdadero cristiano viviendo en la sociedad que nos condiciona y nos absorbe con irresistible fascinación o con prepotente dominio? ¿Puede el estilo religioso que nos ha enseñado la Iglesia sobrevivir en la vida moderna?»...

Se ha «insinuado en muchos la cómoda persuasión de que hoy, aun el que es cristiano, debe asimilarse a la masa humana como es, sin tomarse el cuidado de marcar por su propia cuenta alguna distinción, y sin pretender, nosotros cristianos, tener algo propio y original, que pueda, frente a los otros, aportar alguna benéfica ventaja.

«Hemos andado fuera del camino en el conformismo con la mentalidad y con las costumbres del mundo profano. Volvamos a escuchar la apelación del Apóstol Pablo a los primeros cristianos: “no queráis conformaros al siglo presente, sino transformáos con la renovación de vuestro espíritu” (Rm 12,2); y la exhortación del Apóstol Pedro: “como hijos de obediencia, no os conforméis a los deseos de cuando errábais en la ignorancia” (1Pe 1,14). Se nos exige una diferencia entre la vida cristiana y la profana y pagana que nos asedia; una originalidad, un estilo propio. Digámoslo claramente: una libertad propia para vivir según las exigencias del Evangelio». Hoy se hace precisa una ascesis fuerte, «tanto más oportuna hoy cuanto mayor es el asedio, el asalto del siglo amorfo o corrompido que nos circunda. Defenderse, preservarse, como quien vive en un ambiente de epidemia» (21-XI-1973).

«Ambiente de epidemia en un siglo corrompido»... *Que el mundo, concretamente el mundo de la apostasía Occidental, está más corrompido que nunca* ya lo he afirmado en el prólogo de esta obra y más largamente en otro libro (*Cto.-M VI* parte). Pues bien, el impulso utópico, que lleva a *salir* del mundo tópico –sólo espiritualmente, o a veces también físicamente–, actúa en los cristianos con mayor fuerza cuando éstos más alcanzan a entender, como Santa Teresa, la «farsa de esta vida tan mal concertada» (*Vida* 21,6). Es entonces cuando los cristianos, al ver «tanta perdición en el mundo» (27,21), reúnen el ánimo necesario para procurar salir de Egipto, atreviéndose a intentar una vida comunitaria ampliamente mejor y distinta de la del mundo.

Mirando la historia del cristianismo, ya hemos recordado en otro lugar cómo es precisamente al cesar las persecuciones del mundo y al hacerse éste mucho más peligroso para los discípulos de Cristo, cuando, al menos en algunas regiones de la Iglesia, *una gran parte del pueblo cristiano* elige la forma de vida monástica, de abierta ruptura con el mundo (*Cto.-M 50*). Es lógico que así fuera. También hoy parece apreciarse en algunos países especialmente des cristianizados, como en Francia, que un número creciente de entre los cristianos más fieles van siendo llevados por el Espíritu hacia formas de vida comunitaria netamente utópicas, formando *Arcas* espirituales, en las que evitar el naufragio del Diluvio universal. Recordemos, por mirar sólo un ejemplo, el planteamiento de las Comunidades de las Bienaventuranzas.

Entre los laicos católicos más fervientes se da hoy, sin duda, una *ruptura* con el mundo tanto más enérgica cuanto más corrompido se les muestra. Pero todavía en muchos, permítaseme esta opinión, es esa ruptura muy insuficiente, incluso entre los mejores: perdura en buena medida una cierta *complicidad* con el mundo secular que quizá en otras épocas fuera prudente y viable. Todavía hoy el Éxodo es insuficiente. Todo hace pensar, sin embargo –así lo estima el Cardenal Ratzinger–, que será ése en los próximos años un movimiento espiritual creciente:

«A la Iglesia nunca le faltará creatividad, eso es seguro. Si ahora pensamos en la antigüedad, San Benito, por ejemplo, no llamó la atención de nadie en su tiempo. Era un hombre de la nobleza romana que se había retirado de la sociedad y no parecía hacer nada singular. Sin embargo, más tarde se reconoció su singularidad, señalándole nada menos que como «el Arca de supervivencia para Occidentes». Yo pienso que hoy en día también hay muchos cristianos que se retiran, en ese sentido, huyen de ese extraño consenso de la existencia moderna y buscan *nuevos modelos de vida*. Ahora tampoco llaman la atención de nadie, pero con el tiempo, en el futuro se reconocerá lo que en realidad están haciendo» (*La sal* 136).

«El ambiente cristiano no llega al amplio campo de la sociedad en general, ya no existe ese ambiente en ella. Por eso, los cristianos tienen que apoyarse mutuamente. Y esto explica también la existencia de tantas formas nuevas, la aparición de tantos *movimientos* de distinta especie, que ofrecen precisamente eso que se está buscando: un camino común... dicho en otras palabras, si en la totalidad de la sociedad no se encuentra un entorno cristiano –como tampoco lo hubo en los cuatro o cinco primeros siglos de la historia [cristiana]– la Iglesia entonces deberá crear sus propias células donde los cristianos puedan ampararse, ayudarse y acompañarse, es decir: el gran espacio de la Iglesia en la vida se tendrá que convertir en espacios más pequeños».

A la pregunta de si en Alemania podrían existir una especie de *kibbutzim* cristianos, responde Ratzinger: «¿por qué no? Pero eso ya se verá... A pesar de los grandes cambios esperados, en mi opinión, la célula principal para la vida comunitaria seguirá siendo la parroquia... El intercambio de experiencias entre la parroquia y cada uno de esos *movimientos* será muy necesario... Actualmente, en las órdenes religiosas se han creado otras formas de vida en medio del mundo. Cualquiera que lo desee puede comprobar, y se asombrará de ello, la diversidad de formas de vida cristiana totalmente nuevas ya existentes, y seguramente en medio de todas ellas podría entrecruzarse la Iglesia de mañana» (288-289).

Estas intuiciones, hoy bastante generalizadas, vienen siendo formuladas ya desde hace bastantes decenios. ¿Es

posible hoy que los cristianos mantengan su vida cristiana y crezcan en ella hasta la santidad dentro de una cierta conciliación con las formas de vida del mundo secular, es decir, sin acudir a formas rupturistas de carácter noblemente utópico? Así se lo preguntaba Pablo VI: «Es un problema capital: un cristiano que quiere ser coherente y fiel con la propia adhesión a la religión católica ¿puede sumergirse en el potente y tempestuoso mar de la vida moderna? ¿Hay un contraste, un conflicto, un choque entre la concepción en torno al modo de vivir de un bautizado, de un auténtico hijo de la Iglesia, y la concepción, la costumbre de un hijo no menos auténtico de nuestro siglo?» (15-X-1975).

Y años antes, en 1939, decía el converso angloamericano Thomas S. Eliot (+1965) en unas conferencias de Cambridge:

«Se nos plantea constantemente el problema de *llevar una vida cristiana en una sociedad no cristiana*. No es meramente el problema de una *minoría* en una sociedad de *individuos* que mantienen una creencia extraña. Es el problema constituido por nuestra complicación en una urdimbre de instituciones de la que no podemos disociarnos: instituciones cuyas operaciones ya no parecen neutrales, sino anti-cristianas. Y en cuanto al cristiano que no tiene conciencia de este dilema –la mayoría– se está *des cristianizando* más y más debido a toda clase de *presiones inconscientes*, pues el paganismo conserva la mayor parte del valioso espacio de la propaganda. Cuando un cristiano es tratado como enemigo del Estado [como en los tiempos de Roma, o de la antigua Unión Soviética comunista], su desenvolvimiento es más duro, pero más simple. Yo me refiero a los peligros que amenazan a la minoría tolerada; y en el mundo moderno puede resultar que la cosa más intolerable para los cristianos sea la de ser tolerados... El verse obligado a vivir de una manera que no favorece al comportamiento cristiano constituye un factor muy poderoso contra el Cristianismo, porque *el comportamiento afecta tanto a la creencia como ésta al comportamiento*» (33-34.45).

4. Iglesia y mundo

¿Qué deben hacer los presos cristianos en un campo de concentración?

¿Cuál es la actitud más evangélica que unos cristianos deben adoptar en un campo de concentración? Antes de dar respuesta a la pregunta, hay que afirmar que está mal planteada. Partiendo del Evangelio, *son muchas las actitudes cristianas posibles* para unos hombres que están deportados en un campo de castigo. Pueden seguir una conducta de obediencia y de colaboración, tomando humildemente la cruz de cada día, para expiación de los pecados propios y ajenos, y para participar así heroicamente en la obra de la Redención. Pueden asumir una actitud de no colaboración con los autoridades malvadas, y de total pasividad no violenta. Pueden intentar una fuga masiva o la fuga de unos pocos que denuncien la situación ante la opinión mundial. Pueden organizarse para atacar a sus carceleros, matarlos, si es preciso, incendiando los barracones, etc. Todas las actitudes enumeradas y otras más pueden responder *evangélicamente* a una situación tan dura y compleja. Será la virtud de la prudencia y el don de consejo quienes den a cada preso,

según su propio *carisma*, el discernimiento preciso para que haga no su propia voluntad –según temperamento e inclinación personal–, sino la voluntad del Señor.

De igual modo, *los cristianos encarcelados en el mundo pueden seguir pautas conductuales muy diversas, según sus diversas vocaciones*. Todos, internamente, han de librarse del espíritu del mundo, para pensar y actuar según el Espíritu de Jesús. Eso es indudable. Pero, en lo exterior, pueden ser muy distintas las concretas actitudes posibles en relación a las realidades temporales del mundo. Unos se sentirán llamados a ser fermento en la masa y asumirán muchos aspectos exteriores de la vida mundana, precisamente para evangelizarlos. Otros, alegando que el vino nuevo exige odres nuevos, romperán abiertamente con las costumbres del mundo. Vivirán crucificados con el mundo, sin permitirse con él complicidad alguna, ni siquiera aparente. Otros seguirán una pauta en ciertas cuestiones, y otra, sin embargo, en diversas áreas de la vida. Por decirlo de algún modo, todos habrán de vivir *internamente* el utopismo cristiano del Evangelio; pero cada uno –cada persona, cada grupo– vivirá *externamente* el utopismo evangélico según la llamada y el don de Dios.

Hay muchos caminos

«Ande cada uno según el Señor le dió y según le llamó» (1Cor 7,17). «En la Casa de mi Padre hay muchas moradas», dice Jesús (Jn 14,2). Y Santa Teresa comenta: «así como hay muchas moradas en el cielo, *hay muchos caminos*» para llegar a él (Vida 13,13). San Juan de la Cruz, maestro muy experimentado en dirección espiritual, afirma que «a cada uno lleva Dios por diferentes caminos; que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo que lleva convenga con el modo del otro» (Llama 3,59).

Santa Teresita, como maestra de novicias, llega a entender que en la formación de las personas «es absolutamente necesario olvidar los gustos personales, renunciar a las propias ideas, y guiar a las almas por el camino que Jesús les ha trazado, sin pretender hacerlas ir por el nuestro» (Manuscritos autobiográficos 22v-23r).

El principio *teórico* está muy claro. Sin embargo, *en la práctica*, con mucha frecuencia, *cada uno estima que su propio camino es el más adecuado* y mira con recelo, cuando no con abierta hostilidad, el camino de los otros. Quizá sea capaz de estimar aquellas vocaciones que son *muy diversas* de la suya propia –un laico, por ejemplo, podrá apreciar fácilmente a los monjes contemplativos–; pero cuántas veces no será capaz de apreciar aquella otra vocación que, siendo *más próxima* a la suya, es sin embargo muy distinta.

Resulta verdaderamente sorprendente comprobar una y otra vez en cristianos de calidad espiritual el *sobreprecio* que cada uno suele tener por su grupo, su asociación, su propia fórmula de vida, y el *menosprecio* por el que ve, normalmente con gran incompreensión, otras obras y otras síntesis de espiritualidad, aunque estén aprobadas, bendecidas y recomendadas por la Iglesia.

Es el apego desordenado a las propias ideas, al propio grupo, a los caminos propios, lo que causa esta ceguera tan frecuente. Según ella, los cristianos *colaboracionistas* con el mundo secular serán fácilmente considerados por los cristianos *rupturistas* como cómplices del mundo, oportunistas, cristianos mundanizados, sal desvirtuada, etc. Y a su vez, aquéllos verán a éstos como laicos monásticos, puristas cátaros, alienados de las realidades tem-

porales, o simplemente como chiflados.

Es una pena, pero así sucede con frecuencia. Muchos cristianos que *personalmente* son muy humildes, se ven, sin embargo, más o menos afectados de una soberbia corporativa, cuando entra de por medio la asociación en la que están integrados. Y ya se comprende, claro está, que la humildad personal no puede ser perfecta cuando se ve afectada por una soberbia corporativa. Estos cristianos tienen, por ejemplo, capacidad de reconocer *sus propios* defectos; pero apenas admiten la posibilidad de ciertas fallas en *su propia asociación*; por el contrario, se identifican con ella plenamente, y rechazan toda crítica, por muy fundamentada y benigna que sea. Igualmente, ven con mucha facilidad los defectos de las otras asociaciones, captando en seguida sus puntos flacos, que nunca alcanzan a ver las deficiencias de la propia corporación. Viene aquí a la memoria aquello del Evangelio: «¿cómo es que ves la brizna en el ojo de tu hermano, y no adviertes la viga que hay en tu ojo?» (Mt 7,3). Quizá no advierten que este aviso de Cristo se dirige no sólo a cada cristiano, sino también a cada asociación cristiana, en cuanto tal.

Como dice Santa Teresa, «la humildad es andar en verdad» (VI *Moradas* 10,8). Es la humildad la que nos permite reconocer las cualidades y los defectos propios y ajenos con toda veracidad. Y es al mismo tiempo esa veracidad humilde la que nos permite estimar a unas asociaciones más que a otras, según su mayor o menor virtualidad santificante, es decir, según se ajusten más o menos al Evangelio.

Dios nos conceda, en todo caso, capacidad mental y cordial para *estimar sinceramente todos los caminos aprobados por la Iglesia* o que, al menos, son conformes con ella. Todos ellos, con todas sus deficiencias, son verdaderamente trazados por el Espíritu divino. Sí, y también pueden conducir a la perfección aquéllos que, siendo próximos al nuestro, son tan diferentes.

Pues bien, en la realización comunitaria del cristianismo en el mundo se dan *algunos modos que son falsos*, como el luteranismo, el calvinismo, el secularismo, las sectas. Y existen también *innumerables modos verdaderos*. Veamos, pues, brevemente los rasgos caracterizadores de unos y otros.

Entre iglesias y sectas

En una perspectiva meramente sociológica, podría decirse con Troeltsche (+1923), notable exponente del historicismo alemán, que hay «tres tipos principales de conformación social autónoma de la idea cristiana: la iglesia, la secta y el misticismo» (II,684). Describiremos, un poco en caricatura, los dos primeros modos de afiliación cristiana comunitaria.

–La *iglesia*, atenta sobre todo a la universalidad de su misión, pretende evangelizar a pueblos enteros, y para ello, renunciando como institución a los aspectos más radicales del Evangelio, se acomoda en lo posible a la vida de las naciones, a sus leyes e instituciones, a los procedimientos judiciales, a la concepción de la propiedad, y a las modas y costumbres, al menos si no chocan abiertamente con el espíritu cristiano.

La mediocridad moral de la mayoría de los bautizados, que llegan a ser muy numerosos, lleva a la iglesia a fundamentar su virtualidad salvífica no tanto en la renovación espiritual de sus miembros, como en la posesión *objetiva* de las fuentes de la santificación en Cristo: magisterio y sacramentos. La posesión segura de esta fuente sagrada basta para legitimar la iglesia en el mundo.

La santidad objetiva de la iglesia trasciende así la posible indignidad de los sacerdotes o del conjunto de los laicos. Es una santidad que aguanta incluso un cierto grado de compromiso con el mundo secular y con su estilo de vida –un compromiso a veces desconcertante, como el referente a la propiedad y la riqueza–. Y es que la iglesia nada tiene que ver con una *élite* de perfectos. La iglesia es educadora de naciones enteras, y para ello no duda en renunciar como institución a radicalismos éticos, que, por otra parte, podrán darse en algunas personas concretas, que ella canonizará, y en asociaciones religiosas de perfección, que ella aprobará y recomendará.

–Las *sectas*, en cambio, intentan realizar el Evangelio en el mundo según planteamientos muy distintos a los de las iglesias. Las hay de muchos tipos: Bryan Wilson, por ejemplo, distingue entre sectas conversionistas, revolucionarias, introversionistas, manipulacionistas, taumaturgias, reformistas y utópicas (36-47). Pero todas ellas ofrecen ciertos rasgos comunes.

«Las sectas son movimientos de protesta religiosa. Sus miembros se separan de los demás hombres en lo que se refiere a sus creencias, prácticas e instituciones religiosas, y a veces en muchos otros aspectos de su vida. Rechazan la autoridad de los líderes religiosos ortodoxos y, a veces, incluso la del gobierno secular. El compromiso de la secta es voluntario, pero sólo se admite en ella a aquellas personas que han probado su convicción o han dado algún otro testimonio de sus méritos. El seguir perteneciendo a ella se basa en el sometimiento evidente y constante a las creencias y prácticas de la secta. Los que pertenecen a una secta ponen su fe ante todo, y ordenan su vida de acuerdo a ella. Los ortodoxos, por el contrario, hacen que su fe contemporice con otros intereses, y su religión se acomoda a las exigencias de la cultura secular» (7).

Las sectas nacen normalmente de una personalidad fascinante o de un pequeño grupo cohesionado y entusiasta. Suelen padecer exageraciones unilaterales y planteamientos simplistas. La flexibilidad histórica de las iglesias contrasta con la rígida ahistoricidad de las sectas. Consiguientemente, la adaptación de las iglesias al mundo las mantiene muy distantes de las sectas, que lo rechazan abiertamente. Las iglesias, en efecto, tratan de salvar al mundo, y de salvarse ellas dentro de él; pero las sectas tratan de salvarse del mundo, dando a éste por perdido. Por eso las sectas quedan con frecuencia enfrentadas con el mundo –a veces en conflictos irreconciliables: el juramento, el servicio militar, etc.–, y sólo subsisten en el interior de una sociedad tolerante, que les permita vivir dentro de ella.

Las sectas cristianas, afirmándose a sí mismas con una gran libertad respecto del mundo tópico y también respecto de las iglesias, suelen ofrecer ciertos rasgos comunes: protagonismo laico anticlerical, literalismo bíblico, adscripción voluntaria, permanencia condicionada a cierto grado de fidelidad ética, igualdad fraterna, alguna manera de comunicación de bienes materiales, comunitarismo cerrado, impuesto por el mundo hostil o procurado desde dentro, cohesión asociativa muy intensa –tan intensa que sustrae con frecuencia a los miembros de cualquier otra esfera asociativa–. La secta no tolera disidencias ni pluralismos, que para ella sólo son amenazas y traiciones. Por eso acude fácilmente a la excomunión de los miembros rebeldes. En efecto, como advierte Lindgren, «cuanto mayor es el grado de cohesión que tiene un grupo, menos toleran sus miembros a los que se desvían» (267).

La gran complejidad cultural de las iglesias –Escritura y tradición, gracia y libertad, fe y obras, *ex opere operato* y *ex opere operantis*, jerarquía y pueblo, inmanencia histórica y transcendencia escatológica– contrasta fuertemente con la tosca simplicidad de las sectas, que muchas veces tienen la ignorancia como puerta de ingreso.

Calvinismo y mundo

Según Calvino (+1564), el Evangelio debe establecer una comunidad santa, que glorifique a Dios tanto por sus obras espirituales como por sus realizaciones materiales. La Iglesia, pues, ha de cristianizar todo el ámbito de la vida mundana, creando cuantos órganos sean precisos para que la comunidad creyente pueda conformarse en todos los aspectos de la vida a la Palabra divina.

Estos planteamientos llevan a la teocracia de Ginebra, y de ahí proceden muchas derivaciones de la Reforma, como los hugonotes franceses o los puritanos ingleses. Parece ser que, en un principio, ésa era también la orientación de Lutero, pero, como en seguida veremos, las abandonó por falta de verdaderos cristianos.

Luteranismo y mundo

Lutero (+1545), por el contrario, establece una distinción tajante entre Reino de Dios y Reino mundano: «en el reino mundano es preciso actuar según la razón, pues Dios sometió este régimen temporal y esta existencia corporal a la razón, y no envió Dios desde el cielo para esto al Espíritu Santo» (*Werke, Wimarer Ausgabe XXX/2,565*). El Evangelio es fe y gracia, en tanto que el mundo es razón y derecho. No es, pues, misión de Cristo ni de los cristianos transformar las estructuras del mundo, renovándolas a la luz de la fe. Por el contrario, la realización del Evangelio es absolutamente interior –el Reino «está dentro de nosotros» (Lc 17,21)–, y nada tiene que ver con las exterioridades de la vida secular, sino más bien con la vida eterna. La salvación es por la fe, no por las obras. Y es inútil pretender en esta vida que la *interioridad* cristiana irradie una *exterioridad* coherente, que la exprese y la guarde.

Hasta que Cristo vuelva, una cierta *división* es, pues, inevitable en la vida temporal del cristiano, como creyente y como ciudadano. El Reino de Jesús, hasta la *parusía*, será en el corazón de los hombres puramente interior. Y los que pretendan transformar el mundo desde la fe no hallarán base en el Evangelio de Cristo, que no da normas para regular la vida social, sino para producir la conversión personal (+Van Laarhoven).

Estos planteamientos luteranos, que llevan a un respeto distante de las realidades temporales, explica que la gran fuerza histórica subversiva, nacida de la Revolución Francesa, embista contra los tronos católicos –en la medida en que éstos persistan en mantenerse católicos–, no contra las monarquías protestantes, que siguen subvencionando tranquilamente a sus iglesias y sentando en los parlamentos a sus obispos.

Secularismo y mundo

La teología protestante de la secularización (D. Bonhoeffer, F. Gogarten, etc.) tiene su raíz en la dicotomía luterana entre Reino y mundo. La debilidad de la razón en el mundo antiguo, concretamente en la Edad Media, exigía que la fe tratara de organizar el mundo: la filosofía y el arte, la política y todo; con lo que salía perdiendo tanto la razón como la fe. Pero la humanidad, en el Renacimiento y la Ilustración, fue surgiendo –en expresión de Kant– de aquella «minoría de edad de la que era culpable». Ahora ya el mundo, en su condición adulta, va siendo sólo mundo, y la fe sólo fe. Y aunque en un primer momento los efectos de este proceso parezcan lamentables, pronto se comprenderá que esta autonomía del mundo es buena para el mundo y buena para la fe. Únicamente así el mundo es puramente mundo y la fe puramente fe.

El cristiano domina el mundo, cumpliendo el mandato de Dios, *custodiando el mundo en su esencial profanidad o secularidad*, de modo que la secularización de todo lo mundano no ha de ser combatida, sino promovida. El

Evangelio no ha de intentar introducirse en el orden mundano para salvarlo cristianizándolo: ésa es la obra escatológica de Dios y al fin de los tiempos la realizará Él solo, sin asumir en ello la co-laboración de las *obras* del hombre.

Según esto, tratar de cristianizar las estructuras de la vida del mundo

–*sería inútil para el mundo*. Si la gracia no implica una transformación real del hombre, –en la teología protestante de la justificación es sólo una imputación extrínseca de justicia–, tampoco tiene capacidad de transformar realmente el mundo. Y si tal transformación se intenta, como en los oscuros siglos medievales de «Cristiandad», sólo será en forma aparente, superficial y violenta: es decir, falsa.

–*sería perjudicial para la fe*. Sumergiéndose la fe en las aguas cenagosas del mundo, se contamina, se oscurece, pierde su genuina sobrenaturalidad de gracia, tratando de encarnarse en sistemas conceptuales o en formas naturales de civilización y de política secular (+F. Giardini).

Esta teología de la secularización es muy coherente con su raíz luterana, pero completamente extraña a la tradición católica, y muy especialmente al concilio Vaticano II; pensemos, por ejemplo, en la constitución *Gaudium et spes*, empeñada en la transformación del mundo por el Evangelio de Cristo. Ha tenido, sin embargo, la aceptación beata de algunos teólogos católicos, como en otro escrito he analizado (+*Sacralidad y secularización*).

Incluso algunos de estos teólogos, para perfeccionar el disparate, han derivado hacia la *teología política* y hasta la *teología de la violencia*, queriendo introducir el Reino de Dios en el mundo a fuerza de metralleta o a golpe de acción política, con la ayuda, si se terciara, del brazo secular.

Iglesia Católica y mundo

La Iglesia ha tenido siempre una conciencia clarísima de su misión divina para *transformar el mundo secular* en todos sus aspectos, configurándolo más y más al Plan divino. Y en el curso de su historia, de hecho, ha marcado huellas profundísimas en la vida de los pueblos: evangelizando, ha civilizado las naciones, mejorando con la gracia de Cristo la filosofía y el arte, las leyes y las costumbres, la vida social y política.

La vocación de los laicos, en concreto, su aspecto más específico, consiste precisamente en «animar desde dentro, a modo de fermento, las realidades temporales, y ordenarlas de forma que se hagan continuamente según Cristo» (GS 15g). El concilio Vaticano II afirma esta verdad con mucha frecuencia e insistencia (+LG 31b; AA 2b; 19a; 4e; etc.). En efecto, «la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico» (AA 5).

El planteamiento doctrinal es clarísimo. Y desde su luz hay que iluminar la problematidad de sus aplicaciones prácticas, que hemos de considerar más adelante. Desde luego que la transformación cristiana del mundo se obra progresivamente, al modo que una semilla se hace una gran planta; es decir, en círculos concéntricos cada vez más amplios: la conversión de *una persona*, en seguida de *una familia*, o más aún de *una comunidad* de familias, va proyectándose hasta producir efectos de renovación en *la sociedad* global del mundo (+Cto.-M 177-178).

Pusillus grex y *Plebs sancta*

En la clasificación de Troeltsch antes aludida, consi-

deraba este autor que la realización comunitaria de la Iglesia en el mundo ha oscilado, al paso de los siglos, entre el tipo *secta* –«pequeño rebaño» (Lc 12,32)– y el tipo *iglesia* –«pueblo santo» (1Pe 2,9-10)– (II,473); es decir, entre la reducida comunidad de elegidos y el amplio pueblo congregado.

En esta gravísima cuestión, como no siempre están patentes los designios concretos de la Providencia divina, se aprecian tendencias diversas según los distintos pensadores católicos. El cardenal Jean Daniélou, por ejemplo, en *L'oraison, problème politique* (1965), se inclina claramente por la comunión de los fieles como *plebs sancta*, como amplia Iglesia, que marca profundamente las realidades mundanas de la filosofía y la cultura, la estética y la vida institucional y política. Su línea argumental venía a ser ésta:

–*La misión de la Iglesia es universal*, y el Reino, anunciándose eficazmente a toda criatura, ha de introducirse en la historia con profundas expresiones sociales, pues no es una semilla destinada a crecer sólo en la intimidad de los corazones, para alcanzar la plenitud en la otra vida, sino semilla destinada a hacerse un gran árbol, al que vengan a anidar las aves de todas las naciones.

–Por otra parte, *el Evangelio es sobre todo para los pequeños*, no para un reducido grupo de selectos. Ahora bien, el cristianismo sólo se hace asequible a la muchedumbre de los pequeños cuando impregna una civilización: las leyes, las instituciones y costumbres, la cultura.

«La conversión de Constantino, haciendo caer los obstáculos, ha vuelto accesible el Evangelio a los pobres, es decir, a aquéllos precisamente que no forman parte de las *élites*, al hombre de la calle. Y por eso, lejos de falsificar el cristianismo, le ha permitido realizarse en su naturaleza de *pueblo*. Se trata de ese pueblo cristiano que todavía existe hoy en Bretaña o Alsacia, en Italia y en España, en Irlanda y en Polonia, en Brasil y en Colombia... Sería un cálculo criminal, bajo pretexto de aliviar a la Iglesia para hacerla más misionera, abandonar a esa muchedumbre de pobres que se ha confiado a ella... Y resulta muy curioso que, frecuentemente, los que más hablan de la evangelización de los pobres son los que se muestran más hostiles a las condiciones que hacen el Evangelio accesible a los pobres » (12-13).

Grandes son estas verdades, y hay actualmente una grave urgencia de afirmarlas. Sin embargo, en unas bien concretas circunstancias de descristianización y apostasía, ¿hasta qué punto es lícito y viable mantener a *toda costa* la gran realidad sociológica de un *pueblo «cristiano»*, allí donde una inmensa mayoría no cree en graves verdades de la fe católica, ni participa en la Eucaristía y los sacramentos, ni se reúne con los pastores y los fieles, ni vive –ni cree– en aspectos fundamentales de la moral cristiana?

Hay momentos históricos de *pusillus grex* y otras épocas gloriosas de *plebs sancta*. Y evidentemente, hemos de dejar el gobierno de los siglos a la Providencia divina, tratando en todo momento, eso sí, de conocerla y servirla; pero sin *prejuicios* teológicos que nos condicionen en ese conocimiento y servicio fiel. No se trata de que *nosotros* seamos más o menos *partidarios* del rebaño pequeño o del gran pueblo cristiano, sino de que procuremos en cada tiempo *la verdad* de la Iglesia, libre de falsificaciones reduccionistas o populistas. Ésta es la voluntad de Cristo: Padre, «santificalos en la verdad, pues tu palabra es verdad» (Jn 17,17).

Situación comunitaria de las Iglesias locales descristianizadas

Al menos aquí, para entendernos, *podemos considerar como Iglesia descristianizada aquella en la que la gran*

mayoría de los bautizados 1º.–no tiene la fe católica; unos no creen en la divinidad de Jesucristo, otros en la virginidad de María, o en la verdadera presencia eucarística de Cristo, o en la posibilidad de una condenación eterna, etc. 2º.–no practican, es decir, están habitualmente alejados de la Eucaristía y de los sacramentos; y 3º.–viven alejados de toda relación con los pastores y con los demás discípulos de Cristo. Se trata, pues, de una Iglesia local que se muestra como un rebaño disperso, en el que la gran mayoría de las ovejas anda lejos del rebaño congregado.

Esta situación eclesial, bastante frecuente en los antiguos países cristianos de Occidente, trae consigo distorsiones gravísimas en la realidad comunitaria del misterio de la Iglesia local. Señalaré algunas.

–*El cristiano vive a la intemperie.* La Iglesia, en cuanto casa espiritual, está arruinada: en sus parroquias y estructuras diocesanas apenas ofrece albergue suficiente para vivir. En tal situación, o bien los cristianos se procuran la casa de alguna agrupación cristiana, o sobreviven solos como pueden, o se dispersan y dejan de ser cristianos.

–*Heterogeneidad excesiva.* Hemos considerado hace poco la necesidad que el individuo tiene de afiliación social. Cómo no puede salir de un mundo sin entrar en otro. Pues bien, no se forma un mundo, una casa espiritual, un cuadro de referencia que acoge y orienta, si no hay en él un grado suficiente de homogeneidad. «Vivid unánimes entre vosotros» (Rm 12,16); «tened un mismo sentir, vivid en paz» (2Cor 13,11). La excesiva tolerancia en materias doctrinales y disciplinares, da lugar en las Iglesias desecristianizadas a un pluralismo excesivo, en el que lógicamente unos cristianos difieren tanto de otros, que se sienten extraños entre sí, sin apenas posibilidad de mutua comprensión y de co-operación.

Nótese en esto que la Iglesia permite –incluso ve como una riqueza– la diversidad de ritos, pero entre Iglesias locales diversas, legítimas todas ellas en ortodoxia y ortopraxis. Lo que nunca hará la Iglesia es, por ejemplo, imponer un párroco de rito ortodoxo a una comunidad parroquial de rito latino. Pues bien, la heterogeneidad interna en ciertas Iglesias locales desecristianizadas es de tal magnitud que pasar de un cierto párroco a otro cierto párroco puede suponer para parte de la feligresía una violencia mayor que la de pasar del rito latino al rito ortodoxo. Y en esos cambios tan traumáticos, muchos cristianos se pierden. Es que no basta coincidir en el Credo de Nicea para que sea viable la vida cristiana en una comunidad eclesial. ¿Estará de Dios que el misterio de la Iglesia vaya poco a poco organizándose en formas comunitarias –asociaciones, prelaturas, comunidades– no basadas tanto en lo geográfico, sino en la afinidad espiritual? (+N. Greinacher).

–*No hay leyes ni costumbres.* Las leyes eclesiales existen, pero como casi nadie las cumple, es como si no existieran. Los pastores no están en condiciones de urgir su cumplimiento; como tampoco un guardia municipal podría hacer nada para ordenar el caos de la circulación allí donde la gran mayoría no observara las leyes de tráfico. Las leyes, en efecto, son en estas Iglesias como caminos que casi se han cerrado por la hierba, ya que por allí pasan ya pocos. Ahora bien, si no hay de hecho leyes, dada la altísima proporción de los bautizados alejados, tampoco hay costumbres, ya que el resto de los bautizados practicantes, dispersos en una muchedumbre de bautizados no creyentes ni practicantes, sobreviven como pueden, pero no alcanzan normalmente a crear costumbres, que también serían caminos orientadores.

Los cristianos sin leyes y sin costumbres carecen, pues, de un cuadro de referencias que les facilite los modos de rezar, de celebrar las fiestas o los lutos familiares, de enseñar el catecismo, de dar un cierto modo de diezmos, de vivir la Cuaresma o la Pascua, de dar

formas al noviazgo, al hogar, a las diversiones, al domingo, a la educación de los hijos. Sin leyes ni costumbres, los cristianos tienen en todo que partir de cero. Esto supera la capacidad de muchos de ellos, que acaban perdiendo la vida cristiana. Muchos de ellos, simplemente, siguen las costumbres del mundo, o si se quiere, de los cristianos mundanizados. Se les han puesto las cosas demasiado difíciles. Anormalmente difíciles: no es ése el plan de Dios.

–*El Signo se hace in-significante.* Como dice el Vaticano II, la Iglesia ha sidoalzada por Dios entre todos los pueblos como Sacramento universal de salvación (LG 48b; AG 1a). Y todo sacramento es un signo, un signo que expresa y que obra la gracia divina en los hombres. Sabemos, es cierto, que la Iglesia «nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo» (GS 43f). Sabemos también que el Signo eclesial, según el grado histórico de su santidad, puede ser más o menos significativo. También sabemos que no está en el plan de Dios hacer de la Iglesia en cada momento de su historia un signo tan claro que, por decirlo así, no sea precisa la fe para entenderlo. Dios providente suscita bienes en la Iglesia y permite en ella ciertos males para que, siendo así un signo claro-oscuro, se necesite la fe para reconocerla y entrar en ella.

Pero también sabemos que no quiere Dios que la Iglesia sea un signo tan oscuro que venga a resultar in-significante, de tal modo que sea ininteligible –como unas letras muy mal trazadas, ilegibles– hasta para las hombres de buena voluntad. Así las cosas, la Iglesia local desecristianizada pierde en gran medida la eficiencia significativa y causal, propia de su condición de Sacramento de salvación para los hombres: no conmueve a los hombres ni los mueve a conversión, no tiene fuerza para engendrarlos en la vida de Dios, no crece, sino que disminuye, y no tiene apenas vocaciones...

Variedad de comunidades en la Iglesia

La historia de la Iglesia Católica nos muestra un conjunto numeroso y variadísimo de comunidades convivenciales, o meramente asociativas, compuestas sólo por hombres, o sólo por mujeres, o de carácter mixto, con fines devocionales de piedad, de culto, de apostolado, de caridad, de actividades culturales o políticas.

Estas asociaciones han nacido, en tiempos de Iglesia vigorosa, como un florecimiento perfectivo; y en tiempos de Iglesia desecristianizada, como casetas levantadas entre las ruinas de la gran Casa.

En uno y otro caso, como es lógico, la fuerza de cada una de estas comunidades para ayudar a los cristianos a salir del mundo tóxico y a formar un micro-mundo utópico dentro de la sociedad es, evidentemente, muy diversa.

La Orden del Santo Salvador, iniciada por Santa Brígida hacia 1346, y que llega a contar 79 casas, establece monasterios con doble comunidad, masculina y femenina. Cada monasterio se compone de 60 religiosas, gobernadas por una abadesa, que tiene bajo su autoridad –aunque en claustro distinto– 13 sacerdotes, 2 diáconos, 2 subdiáconos y 8 hermanos legos. Los Umiliati, según vimos, en una Primera orden, masculina, en una Segunda, femenina, y en una Tercera orden, integrada por familias seglares, siguen un alto Propósito, que incluye dedicación diaria a la liturgia –Horas y Eucaristía–, trabajo asiduo, vida de pobreza evangélica, bienes en común, etc. El Opus Dei se compone de miembros numerarios, laicos en su gran mayoría y un número suficiente de sacerdotes, más otros supernumerarios, laicos o sacerdotes, y constituye una Prelatura nullius. A través de obras institucionales o promovidas sólo por iniciativa de sus miembros o de sus amigos, llega a crear un notable conjunto de centros juveniles o sociales, colegios y universidades, casas de retiro, editoriales y revistas, es decir, todo un mundo cristiano dentro del mundo tóxico, al servicio de sus

miembros y de muchos otros cristianos o no cristianos.

Esta Obra, como también otras asociaciones predominantemente laicales, alberga en la práctica, como se ve, todo el conjunto de la vida cristiana. En cambio otras asociaciones seculares han tenido y tienen fines más específicos: defender las fronteras de la Cristianidad, proteger a los peregrinos, ayudar la vida de los matrimonios, colaborar a la vida parroquial, promover el apostolado del libro, potenciar la acción de los misioneros, servir a pobres, enfermos, inválidos, etc., desarrollar el pensamiento, el arte, la cultura cristiana, adorar el Santísimo Sacramento, etc.

La variedad de tipos en las asociaciones cristianas de religiosos contemplativos, apostólicos, asistenciales, es innumerable; pero también la variedad de las sociedades de laicos es tal que apenas resulta posible inventar alguna fórmula asociativa que no tenga precedentes en el pasado o en el presente cristiano.

Las Obras católicas

Las *Obras católicas* son instituidas para fines diversos: hospitales, escuelas, universidades, diarios, editoriales, etc., y dentro del mundo tópico, sin entrar en conflicto con él, ofrecen sus servicios a los cristianos y a los no cristianos.

La Iglesia primitiva, mientras duraron las persecuciones, no tuvo apenas Obras propias, como no fuera la *diakonía* de caridad con los pobres, viudas, presos, exiliados, o también, por ejemplo, las *asociaciones funerarias* que, mediante un fondo común y acogéndose al derecho romano, constituían cementerios comunitarios cristianos. Pero en épocas posteriores hasta nuestros días, las Obras católicas han tenido una importantísima función pastoral al servicio de los cristianos y misionera al servicio de los no creyentes, pues también muchos de éstos participan de ellas.

Actualmente, y ya hace dos o tres siglos, las Obras cristianas son especialmente necesarias, cuanto más se aleja de Cristo el mundo tópico y más distantes o incluso hostiles se hacen al cristianismo sus instituciones. Sin revoluciones, sin conflictos violentos, sin competencias desleales, las Obras católicas, unas veces impulsadas por la jerarquía apostólica, otras por fundaciones, asociaciones o personas privadas, forman silenciosamente, dentro del mundo secular, un pequeño mundo cristiano, una atmósfera favorable a la vida de la fe.

Podrá observarse a esto que donde más necesarias son las Obras católicas —escuelas, universidades, centros juveniles, diarios y revistas, etc.— es en el mundo de las Iglesias desecularizadas; y que ahí es, precisamente, donde esas Obras suelen estar más secularizadas, más desvirtuadas en su identidad católica y en su virtualidad evangelizadora. Ya he tratado de esto en otros escritos (+*Sacralidad y secularización; Causas de la escasez de vocaciones* 20-22).

El mundo, por otra parte, hostiliza las Obras cristianas —la enseñanza católica privada, p. ej.—. Es normal que así sea. Como también es lógico que los cristianos secularizados, cómplices del mundo, cooperen a la destrucción o a la desvirtuación de esas Obras. Lógico.

El Magisterio apostólico de los últimos decenios, al tratar de las Universidades católicas, de la tarea cristiana educativa en escuelas y colegios, etc., siempre ha encarecido el valor y la necesidad de estas Obras católicas, exhortando a que se mantengan libres del mundo y claramente evangélicas. Es decir, cristianamente utópicas. Cuando no son así, es normal que tiendan a su propia extinción: son *sal desvirtuada*, «que para nada aprovecha ya, sino para tirarla y que la pisen los hombres» (Mt 5,13).

5. Errores antiutópicos

Antes de considerar las posibilidades utópicas del Evangelio en los laicos, principal objeto de nuestro estudio, es preciso aclarar algunos malentendidos hoy frecuentes y entender bien la relación de semejanza y diferencia que existe entre los religiosos y los laicos. Esto último lo veremos en el próximo capítulo. En éste, señalaré los malentendidos que más directamente impiden el vuelo de la utopía en los cristianos.

«Imposible lograr comunidades perfectas sin hombres perfectos»

Ya vimos que la cuestión decisiva de la utopía es su posibilidad. Pues bien, los antiutopistas arguyen que una comunidad perfecta sólo puede construirse con hombres perfectos. Y como éstos son muy escasos, y no suele ser posible reunirlos, la comunidad utópica es irrealizable. Más aún: ¿el fracaso histórico reiterado de los intentos utopistas no es un dato decisivo a la hora de juzgar la validez de la misma utopía?... Los que aborrecen la utopía, ante la solidez invulnerable de estos argumentos, se dispensan de pensar más en la cuestión. Se sienten definitivamente victoriosos, y miran como *alienados* a los utópicos —*alienos*, ajenos a la realidad histórica—.

¿Qué decir a esto? Desde luego, las comunidades utópicas no pretenden ser perfectas en modo absoluto, sino relativo: más perfectas que el medio tópico vigente. Aclarado esto, daré respuesta a los dos argumentos.

En primer lugar. Las Órdenes religiosas *logran constituir comunidades relativamente perfectas y ciertamente perfeccionantes, partiendo de hombres que son imperfectos*, pero que *quieren* ser educados y ayudados para vivir una vida personal y comunitaria más perfecta, mejor que la del mundo tópico. Y de modo análogo, esa perfección comunitaria que se realiza en los cristianos religiosos, puede también realizarse en los cristianos laicos, en formas adaptadas a su condición secular de vida. Por tanto, la idea de que «sólo es posible crear comunidades perfectas partiendo de hombres perfectos» es una idea simple, clara y convincente, que sólo tiene el defecto de ser falsa.

En segundo lugar. *La reiteración de fracasos históricos no siempre demuestra la inviabilidad de ciertos proyectos*. Podrían éstos no estar bien proyectados o podrían, efectivamente, no contar con las personas adecuadas para desarrollarlos. El hombre, por ejemplo, ya

desde el antiguo mito de *Ícaro*, pasando por Leonardo da Vinci, ha intentado volar muchas veces, dando siempre con sus huesos en tierra. ¿Significa esto que la pretensión del vuelo es irrealizable y absurda para el hombre y que quienes lo intentan son unos alienados, que en vez de ocupar su inteligencia y sus fuerzas en la realidad posible, las malbaratan en pretensiones imposibles?... En absoluto. No sólo los aviones actuales, con potentes motores, inexistentes en la antigüedad, sino las simples alas-delta o los parapentes han demostrado con la evidencia de los *hechos* que el vuelo es perfectamente posible para el hombre. ¡Hace ya veinte siglos, y mucho antes aún, era perfectamente posible volar, por ejemplo, en parapente!

En otras palabras, el fracaso no demuestra nada. Lo único que demuestra algo es el éxito. *De facto ad posse valet illatio*.

«Lo mejor es enemigo de lo bueno»

Al intentar comunitariamente unos niveles de perfección evangélica que exceden las posibilidades de los cristianos laicos, fácilmente se ocasionan conflictos en las familias y tensiones voluntaristas en los individuos, con resultados *peores* que los obtenidos en una vida más normal, es decir, más semejante a la del mundo tópico. Lo mejor puede ser así enemigo de lo bueno.

Habría que hacer a esa posición tantas críticas, que da pereza intentarlo. Esa postura conformista, ignorando la fuerza renovadora de la gracia de Cristo, considera que las conductas utópicas, netamente distintas de las tópicas, exceden *las posibilidades* de los seglares. Desconoce a un tiempo la fuerza de la gracia y la altísima perfección interior y exterior a la que están eficazmente llamados los laicos cristianos.

Por otra parte, en forma implícita –bastante explícita, por lo demás– esa posición da por *buenas* la forma de vida de los cristianos tópicos relativamente fervorosos. Y considera un error poner en peligro *lo bueno* por aspirar comunitariamente a un *mejor* imposible. Es decir, no considera un horror que, a causa del género de vida que llevan, tantas veces estos cristianos –según ellos mismos confiesan– se ven habitualmente incapaces para la lectura espiritual, para la limosna o para transmitir la fe a sus hijos, impedidos para la acción apostólica o asistencial, con plomo en las alas para levantar el vuelo diario de la oración.

Si estos cristianos *buenos* se quedan encerrados en su mediocre situación tópica, si estiman que ésta es buena o tolerable, asegurando en todo caso que dentro de ella pueden perfectamente llegar a la más alta santidad, sin hacer apenas nada por modificarla, matan la fuerza utópica del Evangelio, pues ellos, los que siguen una vida *buenas*, son precisamente los únicos que podrían salir a la utopía de *lo mejor*.

En fin, no sigo, porque hemos de volver sobre el tema. Sólo añadiré que el peligro de que los cristianos *buenos* se crean excelentes por comparación relativa a una masa innumerable de cristianos *malos* –«ya vamos bien»– es indeciblemente grande. Llevan tranquilamente los caminos torcidos de un mundo pagano o apóstata, sin hacer grandes empeños por enderezarlos. Y todavía se consideran buenos.

Ya se ve que «lo bueno es enemigo de lo mejor».

«Hay que encarnarse en las realidades del mundo»

El utopismo, pretendiendo formas comunitarias de vida distintas de las del mundo secular, da lugar a que los cristianos no *se encarnen* suficientemente en esas realidades temporales que ellos mismos han de renovar desde dentro. Es ésta precisamente la doctrina del concilio Vaticano II:

«El seglar *se incorpora profunda y solícitamente a la realidad misma del orden temporal*, y acepta participar con eficacia en los asuntos de esta esfera, y al mismo tiempo, como miembro vivo de la Iglesia, hace a ésta presente y actuante en el seno de las realidades temporales» (AA 29g). «Es propio de ellos [de los seglares cristianos], repletos del Espíritu Santo, el animar *desde dentro*, a modo de fermento, las realidades temporales y el ordenarlas de forma que se hagan continuamente según Cristo» (GS 15g).

Primero. El cristiano no tiene que *encarnarse*, pues ya él es carne: más aún, es sobradamente carnal. El Hijo de Dios es quien, siendo espíritu, se encarna, para que nosotros, siendo carnales, vengamos a espiritualizarnos, es decir, nos hagamos «un solo espíritu con Él» (+Jn 1,14; 4,24; 1Cor 6,17). Así ha hablado siempre la Iglesia y así seguirá hablando siempre, fiel a la Escritura y a la tradición: sin acudir a las formas verbales que son *contrarias*.

La tendencia a que los cristianos *se encarnen* más y más puede tener, por supuesto, interpretaciones correctas, pero la expresión es muy impropia y equívoca. Por otra parte, esa tendencia desvía aún más la espiritualidad bíblica y tradicional cristiana cuando la Encarnación del Verbo es entendida al modo *nestoriano*: la encarnación del Verbo haría al Hijo divino más *humano* dejando en él cierta inclinación al mal, o incluso alguna experiencia del mal (+*Sacralidad y secularización* 39-40).

Segundo. Hay muchos modos de «incorporarse profunda y solícitamente en el mundo». Los potentados lo hacen de un modo en la Costa Azul, en tanto que las Misioneras de la Caridad lo hacen de otro modo en Calcuta. Los hombres mundanos, desde luego, se incorporan al mundo con pasión, a su modo mundano y tópico, por supuesto. Pero los laicos cristianos fieles han de hacerlo a su manera, al modo evangélico y utópico, fieles a la Palabra divina: «no os configureis a este mundo» (Rm 12,2); «detestad el mal y adheríos al bien» (12,9); «sed ingeniosos para el bien e inocentes para el mal» (16,19); «examinadlo todo y quedáos con lo bueno. Absteneos hasta de la apariencia del mal» (1Tes 5,21-22).

«Diferenciarse del mundo, aleja de él, y quita la posibilidad de transformarlo»

Cuanto más diferentes, más distantes. A mayor diferencia en mentalidad y costumbres, menos capacidad de influencia sobre el mundo. El utopismo, pues, al pretender formas de vida comunitaria netamente distintas del mundo secular, aleja del mundo a la Iglesia y disminuye en ésta su capacidad santificadora de las realidades seculares.

En algunos sentidos esa doctrina es verdadera. Pero en otros, que son los que aquí justamente nos interesan, es falsa. La primera comunidad de Cristo y de los apóstoles, evitando toda diferenciación innecesaria e inútil respecto a los hombres de su tiempo, lleva un género de vida interior y exterior muy diferente: deja trabajo y familia, vive en pobreza, posee los bienes en común, etc., y nadie ha estado tan *próximo* a los hombres. La primera comunidad de Jerusalén forman igualmente una comunidad muy distinta del mundo judío contemporáneo y muy atrayente y transformadora: «nadie de los otros se atrevía a unirse a ellos; pero el pueblo los tenía en gran estima; y crecían más y más los creyentes» (Hch 5,13-

14).

Conectar igualdad–proximidad unitiva, diferencia–separación, es completamente arbitrario. El santo Cura de Ars es muy diferente de la gente entre la que vive, y les está muy próximo; y así lo entienden todos, tanto los buenos como los pecadores. Los mundanos, en cambio, son muy semejantes entre sí y, en la verdad más profunda, están, sin embargo, muy distantes unos de otros por falta de amor.

Sólomente aquéllos que, por la gracia de Cristo, el Hombre nuevo, se ven *libres del mundo* son los que tienen fuerza para transformar las realidades seculares. Las confirmaciones históricas de esa afirmación son innumerables. Los monjes y frailes que evangelizaron y civilizaron Europa o América eran muy distintos de los indígenas de esos pueblos, pero mostraron una enorme fuerza en Cristo para transformarlos. En cambio, corporaciones cristianas que guardan muy celosamente su condición mundana y secular manifiestan una clamorosa impotencia a la hora de renovar un mundo secular, al que son demasiado semejantes.

La tradición cristiana marca en estas cuestiones una orientación muy clara. San Pablo: «sed imitadores de Dios, como hijos queridos suyos» (Ef 5,1). San Cipriano: «no hay que seguir la costumbre de los hombres, sino la verdad de Dios» (Epist. LXIII,14). Santa Teresa: «dejáos de estos miedos: nunca hagáis caso en cosas semejantes de la opinión del vulgo. Mirad que no son tiempos de creer a todos, sino a los que viéreis van conforme a la vida de Cristo» (Camino Perf. Esc. 36,6). San Juan de la Cruz: «nunca tomes por ejemplo al hombre en lo que hubieres de hacer, por santo que sea, porque te pondrá el demonio delante sus imperfecciones; sino imita a Cristo, que es sumamente perfecto y sumamente santo, y nunca errarás» (Dichos 156).

En otro lugar he estudiando temas afines: *igualitarismos y otras psicologías enfermas, aversión al héroe, distinto-separado, semejante-unido*, etc. (Sacralidad y secularización 42-47).

«Hemos de partir de la realidad»

En la configuración de nuestra vida, en el planteamiento de la evangelización del mundo, en fin, en todo, hemos de *partir de la realidad*, es decir, de la precaria situación real del mundo secular, con sus luces y sombras, sus vicisitudes y sus problemas. Por el contrario, *partir de la Palabra divina* o de utopismos inexistentes e imposibles es plantear de modo abstracto, angelista, espiritualista y desencarnado la vida cristiana y la evangelización del mundo.

Todo ese planteamiento está falseado. «En el principio era el Verbo» (Jn 1,1; +Gén 1,1-2). La *realidad* es Dios, es su Palabra, es Jesucristo, Él es la fuente de toda realidad. El mundo secular es indeciblemente efímero, contingente, alucinatorio, está completamente falsificado e *i-rrealizado* en la medida en que está sujeto al imperio del Padre de la Mentira, el falsificador del hombre y de toda la creación (+Sacralidad y secularización 72-74).

Los hombres y las instituciones, las costumbres y las modas, así como los temas que centran la atención humana, son *reales* en la medida en que son según Dios, e *irreales* y alucinatorios en cuanto se alejan de su pensamiento y de sus caminos, es decir, de su voluntad. Partir de Dios y de su enviado Jesucristo es la única manera de *traer a los hombres a la realidad*, haciéndoles volver en sí, y de entrar en su propia verdad. Los hombres y las culturas *se realizan* en la medida en que se centran en Dios, y son *irreales*, vanas, falsas, vacías, en cuanto le contrarían o niegan. En este sentido, *nada hay tan realista*

como el utopismo: «así en la tierra como en el cielo».

Los místicos han captado con vivísima lucidez esta verdad. Santa Teresa *ve con toda claridad* la falsedad de cuanto se hace fuera de Dios o contra Él. «Y así lo he visto, sea el Señor alabado, que después acá *tanta vanidad y mentira me parece lo que yo no veo que va guiado al servicio de Dios*, que no lo sabría yo decir como lo entiendo, y lástima que me hacen los que veo con la oscuridad que están en esta verdad» (Vida 40,2).

Habría que decir esto a los cristianos *enterados*, sobreabundantemente *informados* acerca de lo que ellos consideran ingenuamente *la actualidad* del mundo secular. No entienden nada de lo que pasa. Nada. Tendrían que meditar más la Palabra divina en la oración, habrían de sacar más la cabeza por encima de los sucesos del mundo, y necesitarían diferenciar mucho más su pensamiento y vida de la mentalidad y estilo del mundo: sólo así podrían enterarse de lo que *realmente* está sucediendo en el mundo de las cosas seculares.

«Hemos de vivir hondamente la historia de los hombres»

«*La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia*» (GS 1). Todo intento de *salir* del curso dinámico de la historia de los hombres, pretendiendo escribir comunitariamente, por así decirlo, una *historia de salvación* paralela a la historia del mundo, pero como *fuera* de ella, está condenado al fracaso. Y en este sentido, toda *utopía* viene a ser una *ucronía*.

Es verdad que en las comunidades cristianas más intensamente utópicas puede darse el peligro de *separarse* excesivamente de la sociedad secular, desinteresándose de la marcha del mundo, y procurando más que salvarlo, salvarse de sus terribles enfermedades y naufragios. Como también es verdad que en las asociaciones cristianas que más usos del mundo asimilan existe el peligro de *contagiarse* de no pocas de sus epidemias y maldades. Eso indica que unas y otras agrupaciones cristianas habrán de estar atentas para no incurrir en las tentaciones que pueden serles peculiares. En todo caso este tipo de tentaciones no son para suprimirlas, sino para superarlas con la gracia de Cristo.

Pensar, sin embargo, que en principio el utopismo cristiano organizado *margin*a de la historia a los discípulos de Cristo –«margin»; y no «tiene peligro de marginar»– es un grave error. Ya he recordado, como ejemplo, que los hombres que más construyen la historia no sólo eclesíastica sino civil de Europa y de América son justamente comunidades de monjes y de frailes que «lo han *dejado todo*», para seguir a Cristo y hacer el bien a los hombres. El pueblo cristiano en los primeros siglos, jurídicamente *marginado* de la historia de Roma, e incluso perseguido, influye en la historia del Imperio, al que le da vuelta en tres siglos, bastante más que el pueblo cristiano de los siglos XVIII, XIX y XX, tan profundamente inserto en la vida del mundo.

Cuando Abraham y los suyos *salen* de su tierra bien *real*, hacia una tierra *prometida* ¿habrá que decir que se salen de la historia o justamente lo contrario: que la hacen en un paso decisivo? ¿El *éxodo* por al desierto, por el que se sale de la realidad de Egipto, para avanzar hacia lo que sólo Dios conoce, hace de la aventura utópica de Israel en el desierto una vana ucronía?...

Nada afecta tan profunda y tan benéfica a la historia humana como los actos personales o colectivos –cualesquiera que sean– realizados bajo la acción del Espíritu Santo, que renueva la faz de la tierra. Y atención en esto: hay que apreciar muchísimo *la acción* de los laicos

en el interior del mundo para transformarlo según Cristo, cuanto sea posible; pero no se olvide que para conseguir tan alta meta *la acción* de quienes se dedican a la contemplación o al apostolado es la que alcanza efectos más profundos y eficaces.

Es Cristo, es Él en persona con sus miembros, el único que puede reorientar y sanear la historia del mundo. Y el misterio de Cristo, como enseña el Vaticano II, «*afecta a toda la historia de la humanidad*, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo por obra del ministerio sacerdotal» (OT 14a). La historia humana no es la que se cuenta diariamente en los periódicos o en los programas informativos de la televisión. En esos medios se ignora casi por completo lo que de verdad está sucediendo en la historia de los hombres. Ignorando sistemáticamente la acción de la Providencia, desconociendo totalmente la gran batalla librada entre ángeles y demonios, santos y pecadores, cuentan una historia que apenas tiene nada que ver con la historia real del mundo. En fin, ellos cuentan lo chismes que conocen: no alcanzan a enterarse de más. Y es que «esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede captarse por la fe; más aún, es el misterio permanente de la historia humana» (GS 40c).

Cualquier persona o comunidad que, como Abraham, como Israel en el éxodo, como Cristo y los doce, como la comunidad primera de Jerusalén, *sale* realmente de la vida del mundo tópico para *entrar* por los caminos de Dios, produce *en la historia de los hombres* los más profundos y duraderos efectos. Los santos y las comunidades santas son quienes más influyen en la vida cívica y religiosa de las naciones, sea cuales fueren sus vocaciones específicas. Pensar que el curso de la historia lo deciden ante todo esos señores que salen de potentes coches, llevando carteras llenas de documentos, para entrar en edificios de encuentros internacionales, es un craso error. También habrá que hacer eso, por supuesto. Pero quede claro que lo que endereza la historia humana es ante todo la búsqueda prioritaria del Reino de Dios y su justicia en lo interior y en lo exterior, esperando todo lo demás como añadidura.

«Hodiernismo»

Uno de los más graves errores antiutópicos de nuestro tiempo es el *hodiernismo*, enfermedad epidémica por la que se da culto al *hoy* (*hodie*) que estamos viviendo. La ideas filosóficas sobre el progreso, como evolución necesaria—Lessing, Herder, Hegel, Marx, Darwin, Teilhard de Chardin, etc.—han agudizado en forma apenas conocida antes en la historia la convicción de que «cualquier tiempo pasado fue peor».

Partiendo de esa convicción, el *progreso* sólo es posible en la medida en que se suelta el lastre oscurantista de la *tradición*. Y el hodiernista hará como norma suprema de su vida el «estar al día». Lo bueno para él es «lo actual». Y lo malo, en justa correspondencia, será «lo pasado», que por el mero hecho de serlo debe ser considerado como «ya superado». Jacques Maritain describe bien a quienes están afectados de «cronolatría», y asegura que para éstos, quedar atrasado en algo es simplemente la perdición: «être dépassé, c'est le *schéol*» (*Le Paysan* 26).

El hodiernista, en innumerables asuntos, se siente en conciencia *obligado* por su época: «hoy no es posible»..., «actualmente los tiempos exigen»... Encarcelado en el presente, se sujeta dócilmente a un cúmulo de prescripciones positivas o negativas.

El hodiernista fiel a su credo se ve piadosamente escandalizado por los males del tiempo actual, que no pueden menos de llenarle de perplejidad: «¡que en pleno siglo XX suceda tal cosa!»... Y es que el hodiernista de la estricta observancia, pase lo que pase—su fe es inquebrantable por las realidades contrarias más patentes—, está convencido de que vive «en la plenitud de los tiempos».

De don Emilio Castelar es esta conmovedora pieza oratoria en la que glorifica el gran *Siglo XIX*: «si el siglo XIV las literaturas modernas, el siglo XV el renacimiento. Si el siglo XV el renacimiento, el siglo XVI la reforma. Si el siglo XVI la reforma, el siglo XVII la filosofía. Si el siglo XVII la filosofía, el siglo XVIII la revolución. Si el siglo XVIII la revolución, *este gran siglo, el mayor de todos los siglos*, trae como el resumen de todo este gran movimiento».

Encerrado en la cárcel dorada de su presente triunfal, el hodiernista se ve preso de sus coordenadas espacio-temporales y privado irremediamente de todo lo más alto y excelente que la humanidad ha producido a lo largo de los siglos. Los más mediocres maestros o artistas hoy levantados por la moda le alejan de los grandes genios del pasado en literatura y música, filosofía y teología. Pobre hombre.

En el fondo, la suerte del hodiernista es desesperada. ¿Qué es lo *actual*, el marxismo o el capitalismo, el racionalismo o el pensamiento débil, la disciplina vigorizante o las actitudes permisivas, el aborto o las actitudes pro-vida?... En el siglo XIII la vanguardia del pensamiento filosófico era Aristóteles (+322 a. de Cto.), para algunos españoles del XX era Krause (+1832), y hoy Krause resulta mucho más *pasado* que Aristóteles...

¿Qué es lo *actual*, lo más actual?... De los *Apotegmas* de los Padres del desierto, sólo en España, se han hecho cuatro ediciones distintas en cuatro años (Sígueme 1986, DDB 1988, Apostolado Mariano 1990, Las Huelgas 1990). Y es probable que dentro de veinte años sea más fácil encontrar esos escritos que las obras de Karl Rahner, Leonardo Boff o Anthony de Melo, autores *rabiosamente actuales* en su día, y que quizá en unos años más sólo se encuentren en librerías de libros usados.

Por otra parte, ignora el hodiernista que los grandes errores del pasado fueron en su día lo *actual*. Y no tiene tampoco en cuenta que, inexorablemente, el actual *presente* muy pronto va a transformarse en abominable *pasado*.

Es una vocación trágica la del hodiernista. ¡Qué cantidad de cambios ha de hacer a lo largo de su vida para mantenerse siempre «al día»! ¡Qué movedizos son sus ídolos, y cómo se ve obligado a incensar ahora a la derecha, mañana a la izquierda, ayer hacia arriba, y así anda siempre! Es humillante.

Gustave Le Bon, en su célebre obra *Psychologie des foules* hace notar, por ejemplo, la continua variación de las ideas políticas. Concretamente, en la generación francesa que vivió entre 1790 y 1820 se batieron quizá todas las marcas: «Las masas primero son monárquicas, luego se hacen revolucionarias, después imperialistas, después otra vez monárquicas. En religión evolucionan durante el mismo tiempo del catolicismo al ateísmo, después al deísmo, después vuelven a las formas más exageradas del catolicismo» (96). Estas frases son una caricatura verdadera, aunque muy excesiva, de la realidad.

Por lo demás, el hodiernismo carece de bases científicas, filosóficas o históricas. Hasta antropólogos y etnólogos se muestran reticentes a la hora de calificar a pueblos y culturas de *primitivos*. Tampoco la teoría del arte acepta el hodiernismo:

Jorge Guillén: «sólo en la perspectiva del progreso parecen primitivas figuras pertenecientes a épocas de gran madurez. Ya es un lugar común que el arte no sigue ninguna línea de progreso. La poesía de hoy—*The Waste Land*—no representa un *adelanto* respecto a la del siglo XIII: el *Roman de la Rose*» (14). También

Picasso estaba convencido de eso, y así declaraba en una revista italiana: «para mí, en arte, no hay pasado ni futuro» («Epoca» 24-X-1971).

Menos aún puede la filosofía aceptar la ingenua tesis del hodiernismo. Así lo afirma Roger Verneaux:

«El estudio de la historia no permite sostener la tesis del progreso necesario [...] ¿Por qué el porvenir de la humanidad no es objeto de ciencia? Precisamente porque la contingencia y la libertad sólo permiten conjeturas y probabilidades, cuyo contrario siempre es posible. Y si el porvenir es imprevisible, el pasado no puede ser racionalizado sino gracias a un juego del espíritu, que consiste en declarar lógicamente necesarios los acontecimientos que de hecho se han producido» (232).

¿Y el cristianismo? ¿Da el Evangelio alguna base al hodiernismo? Tampoco. Para la Iglesia la *edad de oro* o se sitúa a los comienzos apostólicos, *Pentecostés*, o al final de la historia, *Parusía*. Entre medio, en el tiempo de la Iglesia, la vida del pueblo cristiano va mejor o va peor, pero no hay lugar alguno para el hodiernismo.

El hodiernismo incapacita radicalmente para la utopía. Por eso, el cristiano utópico ha de ser perfectamente libre del hodiernismo actual, ya que es una de las más graves amenazas contra la «libertad propia de los hijos de Dios» (Rm 8,21). Debe permitirse no sólo *actuar*, cuando así convenga, en modos diversos a los exigidos por la ortopraxis vigente, sino incluso *pensar y hablar* en formas que escandalizarán e indignarán al hodiernista ortodoxo. No ha de tener prejuicios frente al pasado o el presente, por ser tales, ni favorables ni adversos, sino que ha de estar abierto a la verdad de cualquier tiempo, ya que «todo el que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,52).

6. Laicos y religiosos

Las comunidades religiosas son comunidades perfectamente utópicas. En ellas un conjunto de hombres o de mujeres se reúnen para vivir plenamente el Evangelio, en lo interior y en lo exterior. «Dejándolo todo», se sus traen a los condicionamientos negativos del mundo tópic o, y «siguiendo a Cristo», realizan un orden de vida muy distinto al del mundo y mucho mejor, con una creatividad libre de toda atadura mundana. Me refiero, claro está, a las comunidades religiosas observantes, fieles a sus carismas fundacionales, como hay y ha habido tantas.

Mucho más problemático es el utopismo de los laicos. En los cristianos mundanizados, por supuesto, es inexistente. Pero también suele ser muy escaso en aquellos cristianos seculares que verdaderamente intentan la perfección evangélica.

Laicos y clérigos

El término *laikos* no está presente en el Nuevo Testamento, ni en los primeros documentos cristianos –salvo una vez en Clemente Romano–. Aparece con su sentido preciso, tanto en griego como en latín (*laikos* y *laicus*), en la segunda mitad del siglo II (Clemente de Alejandría, Tertuliano, y en seguida Orígenes: autores nacidos, res-

pectivamente, en los años 150, 155 y 185) (Guerra, *El laicado* 34).

Desde el principio de la Iglesia existe ya la distinción real entre pastores y fieles. Pero la distinción verbal se produce hacia el 200, cuando se hace usual distinguir entre la *plebs* santa, el pueblo cristiano, formado por los laicos, y los *ordines* eclesiásticos del clero, compuesto por obispos, presbíteros y diáconos, junto a las órdenes menores, subdiáconos, acólitos, lectores, exorcistas y ostiarios (Guerra 46).

La familia y el trabajo son las coordenadas fundamentales que enmarcan la vida cristiana de los laicos. Así, para la *Didascalia apostolorum*, de comienzos del siglo III, es propio de los laicos el matrimonio, tener hijos y educarlos santamente (4,11,4-6; +*Constituciones apostólicas* 233 y 235); y junto a ello, dominar y poseer la tierra por el trabajo: «virtus vestra possessio terrestris est» (*Didascalia* 2,36,3).

Por otra parte, para hacernos una idea de la composición antigua de la Iglesia en el aspecto cuantitativo, podemos recordar los datos de la Iglesia de Roma hacia el 250, cuando la ciudad cuenta con unos 100.000 habitantes: según refiere el Papa Cornelio (251-253), hay en su Iglesia «46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos, 42 acólitos, 52 exorcistas, lectores y ostiarios... con un pueblo (*laos*) muy grande e innumerable», que hoy se calcula en algo más de 30.000 bautizados.

Ya desde el mismo origen apostólico (+Hch 21,8-9) hay en la Iglesia laicos y laicas, los *continentes* y las *virgines*, que, en medio del mundo, llevan una vida célibe, más intensamente consagrada a la oración, a la penitencia y a las obras de apostolado y misericordia que los simples solteros o casados (Guerra 108). Pronto se irán uniendo, sobre todo las vírgenes, para llevar vida común en una misma casa, manteniéndose normalmente de sus trabajos.

Son muchos. No son unos pocos casos excepcionales. San Justino (+163) afirma con satisfacción: «entre nosotros hay muchos y muchas que, hechos discípulos de Cristo desde niños, permanecen incorruptos hasta los sesenta y setenta años, y yo me glorío de poderlos mostrar de entre toda raza de hombres» (*I Apología* 15,6).

Monjes

Hacia el 270, cuando el laico continente San Antonio se retira al desierto, se inicia la configuración de un *tertium genus*, los monjes. En sus inicios, el movimiento eremítico, y en seguida cenobítico, fue laical. Pero muy pronto, junto a estos laicos, hay también presbíteros que han optado por la vida monástica o anacoretas que han sido ordenados sacerdotes para atender a sus hermanos. Hay, pues, monjes sacerdotes y monjes laicos (*legos*). En todo caso, lo que caracteriza la condición de *monje* no es el ser sacerdote o laico, sino el haber dejado completamente la vida tópica, para seguir libremente a Cristo en la utopía del Evangelio.

A mediados, pues, del siglo IV hallamos ya en la Iglesia la triple división que hasta hoy está vigente: *laicos*, *clérigos* y *monjes*, o religiosos.

Idealismo evangélico primitivo, común a todos

Como ya vimos en otro lugar, en los primeros siglos de la Iglesia, continuando el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, *el ideal perfecto del Evangelio* es propuesto a todos los fieles cristianos: laicos, sacerdotes o monjes (*Cto.-M* 43-47, 55-61).

Es tiempo en que a los cristianos laicos se les exhorta todavía a seguir conductas que para los mundanos son absurdas: por ejemplo, a no defender sus derechos ante

los tribunales paganos, pues han de preferir unirse a Cristo y padecer con él la injusticia (1Cor 6,1-8; 1Pe 2,18-25). Es tiempo, hacia el 200, en que se puede pedir también a los laicos, y de hecho se les exige, que renuncien a determinadas profesiones y labores del mundo: tal como entonces están configurados tales oficios, los cristianos no pueden ser escultores y pintores (confección de ídolos), gladiadores, actores de teatro, prestamistas, astrólogos, etc., a veces empleados civiles y militares, pues estas profesiones no son compatibles con la vida cristiana perfecta (Tertuliano, *Idololatria* 8-11; *Traditio apostolica*, 11, 16). Es tiempo en que se exhorta a los fieles a una oración muy asidua y a algún modo de comunicación de bienes materiales. Las catequesis bautismales, como las del Crisóstomo, reflejan este alto idealismo común a todas las vocaciones cristianas: «vino nuevo en odres nuevos».

Fijémonos aquí solamente, a modo de ejemplo, en dos cuestiones importantes.

–*La comunidad de bienes materiales* es enseñada y de alguna manera practicada por todos los fieles. Pudimos comprobarlo al hablar de la comunidad primera de Jerusalén. Los laicos, pues, *saben* que quienes comunican por Cristo en los bienes espirituales *deben* comunicar también en los bienes materiales. Para eso están las ofrendas eucarísticas, los diezmos, las primicias. Pero si no bastaran, y algún hermano estuviera en grave necesidad, deben todos acudir en su ayuda, y si fuera preciso, deben *ayunar* de lo suyo para procurar al hermano lo necesario.

–*Los cristianos deben ser asiduos en la oración*, pues son pueblo sacerdotal destinado a la alabanza de Dios y a la intercesión por el mundo. Según esta convicción, diversas costumbres de oración se generalizarán entre los laicos más piadosos.

San Hipólito, en la *Traditio apostolica*, describe así la oración de las *Horas* en la vida de los cristianos laicos: «Todos los fieles, hombres y mujeres, cuando se levanten a la mañana de su sueño han de elevar sus corazones en oración a Dios; asistirán a la iglesia si hay catequesis, y si no harán lectura espiritual en su propia casa; alabarán al Señor en la hora de tercia, en sexta y en nona. «Ora también antes de que tu cuerpo repose en el lecho; y hacia medianoche, levántate, lávate las manos y ora; si tu mujer está presente, orad los dos juntos... Y con el canto del gallo, levántate y ora... En consecuencia, los fieles, haciendo esto y guardando el recuerdo e instruyéndose mutuamente, dando ejemplo a los catecúmenos, no podrán jamás ser tentados ni perdidos, porque *se acuerdan siempre de Cristo*» (41). En esos mismos años Clemente de Alejandría (+215) enseña que el cristiano fiel guarda de Dios «memoria continua: ora en todo lugar, en el paseo, en la conversación, en el descanso, en la lectura, en toda obra razonable, ora en todo» (MG 9,469).

Es tiempo en que los laicos cristianos son llamados *santos (agioi)* (Rm 8,27; 16,2; Ef 1,15; 3,18; 4,12; 5,3; 6,18; 5,3; Col 1,4; etc.). El término a veces se aplica incluso a ellos precisamente, a los que no tienen autoridad pastoral: «todos los santos en Cristo Jesús, con los obispos y diáconos» (Flp 1,1-2)... Hay, por otra parte, en la época grandes maestros de la doctrina y de la espiritualidad cristiana que son laicos, como San Justino (+163) y Orígenes (+253), hombres de vida muy santa.

Está claro, pues, que en estos primeros siglos, antes de que surjan los monjes, el ideal de vida evangélica, tanto en lo interior como en lo exterior, se propone a todos los cristianos laicos. Es el programa de vida perfecta que poco más adelante ya sólo los cristianos monjes y religiosos se propondrán vivir con claro compromiso.

Idealismo evangélico posterior, reducido generalmente a los monjes

Cuando la conversión de Constantino abre en el siglo IV el imperio al cristianismo, cesan las persecuciones, muchos paganos entran en la Iglesia, comienza el mundo a ejercer sobre el pueblo cristiano su seducción, y

una buena parte de la muchedumbre de los laicos va perdiendo el idealismo evangélico primitivo. Es, por supuesto, un proceso muy complejo, que se falsifica si se simplifica, y que se da con acentos diversos en las distintas regiones de la Iglesia. En todo caso, es entonces cuando surge el monacato, en buena parte como reacción al descenso espiritual generalizado del pueblo cristiano (*Cto.-M* 48-52). Me fijo aquí solamente, a modo de ejemplo, en las dos cuestiones antes consideradas: oración y comunicación de bienes.

–*Los monjes*, por regla explícita de vida, lo dejan todo para seguir a Cristo, renuncian a la propiedad privada, lo tienen todo en común, y dedican su vida a la oración y el trabajo, dando absoluta primacía a la búsqueda del Reino de Dios y su justicia. Afirman comunitariamente una vida que es evangélica en lo interior y en lo exterior. «Vino nuevo en odres nuevos».

Recuérdese que las Reglas de vida de los monjes, como la de San Benito, o más adelante las de los religiosos, como la de San Francisco de Asís, vienen a ser simplemente una antología de normas y consejos evangélicos. Lo que caracteriza a los monjes es que hacen profesión pública y comprometida de esos valores. La vida monástica, pues, viene a ser la vida cristiana perfecta. Los monjes avanzan, con mayor o menor fidelidad, por un *camino recto* (*Cto.-M* 53-57).

–*Los laicos* ahora, en su gran mayoría, arraigan su ciudadanía en este mundo y no se hacen problema en asumir buena parte de las costumbres mundanas; aceptan, concretamente, la propiedad privada en los duros perfiles del derecho romano, y al dedicarse a los asuntos del mundo visible, dan con frecuencia primacía a las añadiduras sobre el Reino. Reducen en gran medida la dimensión penitencial y orante de su vida, etc.

Hay, por supuesto, laicos excepcionales que escapan a la general mediocridad espiritual. Pero puede decirse que el laicado, como conjunto, no intenta ya un régimen de vida que no sólo en lo interior, sino también en lo exterior, pueda ser calificado de evangélico. Los fieles laicos, pues, en adelante, intentan vivir con interior rectitud, pero andando normalmente por *caminos torcidos*. «Vino nuevo en odres viejos».

No pocos valores evangélicos universales van siendo profesados comunitariamente ya sólo por los monjes. Estar *muy muertos al mundo*, vivir como *peregrinos* y *forasteros*, tratar de *orar siempre*, estar dispuestos a *renunciar a todo* con tal de poseer a Cristo, procurar *limitarse a lo necesario* en la austeridad de la pobreza, *comunicar en los bienes materiales*, etc., siendo sin duda ideales evangélicos comunes a todos los bautizados, van caracterizando ya solamente la vida de los monjes.

Vida ejemplar de los religiosos

Así las cosas, *monjes y religiosos* vienen a ser *los modelos de la vida cristiana perfecta, que los laicos deben imitar*. Deben imitar, por supuesto, en la versión propia de su vocación secular. Esto es obvio. Dios manda a todos los cristianos *imitar a Cristo y a los apóstoles* –y ésta es clave esencial para toda vida cristiana perfecta, laical o no (Jn 13,15; 1Pe 5,3; 1Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 1Tes 1,6; 2Tes 3,7.9)–, y nadie entiende con ello que Dios mande así a los laicos que sean todos célibes y que abandonen sus trabajos y profesiones, sus familias y casas, sus barcas y sus redes. La imitación a la que Dios llama no ha de ser servil, sino profunda y espiritual; y no referida tanto a los aspectos accidentales, como a las actitudes substanciales (*Cto.-M* 57-61).

Como hemos visto en las citas precedentes, San Pedro y San Pablo estiman que los pastores han de ser *ejemplos* perfectos para todo el pueblo cristiano. Y los santos fundadores religiosos, como San Francisco y Santa Clara, establecen sus Ordenes no sólo para

la santificación de su miembros, sino como *ejemplo* vivo y continuo para todos los laicos (Cto.-M 81-83ss).

Por su parte, la Liturgia católica continuamente exhorta a los laicos a *imitar a los religiosos y pastores*, pues se les propone como *modelos* supremos de vida cristiana perfecta, ya que ellos son, en efecto, los santos más numerosos del santoral. Muchas oraciones vienen a decir: «Oh Dios, que nos ofrezcas a San N. como modelo de amor a los pobres...», etc.

De este modo, cuando los laicos viven el Evangelio no sólo en lo interior, sino también en lo exterior, se produce una admirable *homogeneidad entre la vida laical y la vida religiosa*, entre el hogar cristiano y el monasterio, entre los célibes y los casados. Y el paso de aquella vida a esta otra, objetivamente más perfecta –paso que se produce con gran frecuencia: hay muchas *vocaciones*–, no supone un cambio traumático, sino un avance en la misma dirección y espíritu (*ib.* 60-61).

La gran trampa permanente

Los laicos más o menos mundanizados han tratado siempre de justificar su alejamiento de la vida perfecta del Evangelio alegando que ellos «no son monjes». Estimán los laicos muy bueno que los religiosos se abstengan de espectáculos nocivos, guarden una gran austeridad en viajes y casas, vestido y comida, posean en común todos sus bienes, sin que tengan nada como propio; y menospreciando el lujo y los vanos pasatiempos mundanos, dediquen sus vidas a la oración, la penitencia y todo género de obras buenas asistenciales y apostólicas. Todo eso está muy bien y les conviene a ellos no tanto por ser cristianos, sino por ser monjes o religiosos: «para eso son religiosos».

Por el contrario, los laicos, por fidelidad incluso a su propia vocación secular, es decir, para encarnarse bien como fermento en el interior de las realidades mundanas que han de salvar, han de frecuentar sin mojigaterías los espectáculos seculares, aunque tantas veces sean indecentes; deben asumir el estilo secular de sus conciudadanos en casa y viajes, comida y vestidos, pasatiempos y lujos posibles; sin olvidar, eso sí, la oración y los sacramentos, la penitencia y las buenas obras de misericordia –que según las premisas anteriores, van a resultar, por supuesto, casi impracticables–. Ellos, en cuanto *laicos seculares*, tienen, por lo visto, una especial gracia de estado que les permite verter habitualmente el vino sagrado del Espíritu en los odres profanos del mundo, y avanzar con rectitud por caminos torcidos, sin gastar fuerzas en tratar de enderezarlos. Y todo ello con excelentes resultados espirituales –que sólo algunos pesimistas ponen en duda–.

Esta gran falacia, al menos como tentación, está permanentemente activa desde el siglo IV (Cto.-M 62). *Los laicos rechazan así importantes valores del Evangelio, alegando que son propios de los religiosos, y ajenos por tanto a la vida laical*, que ellos deben seguir por vocación de Dios. Es decir, que por fidelidad a Dios ellos deben rechazar aspectos preciosos del Evangelio...

Ya los Padres antiguos ven rechazados por el pueblo grandes ideales evangélicos no sólo en la práctica, sino incluso en la teoría. Contra este gran error afirma San Juan Crisóstomo (+407): «si con el matrimonio no es posible hacer todo eso que hacen los monjes, todo está perdido y arruinado, y la virtud se queda en nada» (*In Ep. ad Hebr. hom. VII,4*).

Ante los grandes ideales que el Evangelio propone a todos los cristianos, también a los laicos, dice este santo Obispo, «no profiramos esas miserables y estúpidas palabras: “yo soy un laico, tengo una mujer, estoy cargado de hijos”, “ése no es asunto mío. ¿Acaso he renunciado yo al mundo? [Éste no se enteró, por lo que se ve, de que renunció al mundo en su profesión bautismal]. ¿Va a resultar que yo soy un monje?» (*Hom. in Gen. XXI,6*)... «Mucho te engañas y yerras si piensas que una cosa se exige al seglar y otra al monje... Si Pablo nos manda *imitar* no ya a los monjes, ni a los

discípulos de Cristo, sino *a Cristo mismo*, y amenaza con el máximo castigo a quienes no lo imiten, ¿de dónde sacas tú eso de la mayor o menor altura [de vida de perfección]? La verdad es que *todos los hombres tienen que subir a la misma altura*, y lo que ha trastornado a toda la tierra es pensar que *sólo el monje está obligado a la mayor perfección*, y que los demás pueden vivir a sus anchas. ¡Pues no, no es así! *Todos, dice el Apóstol, estamos obligados a la misma sabiduría*» (*In Act. Ap. hom. XX,3-4; Cto.-M 62*).

Una espiritualidad laical específicamente distinta

La apostasía moderna se ha producido por la suave vía de la mundanización (Cto.-M 150-151). Por eso, sin duda, en los laicos mundanizados la gran falacia abierta en el siglo IV actúa de forma absoluta. Pero hoy también, como veremos, actúa de algún modo en los cristianos más sinceros, que se ven afectados por una concepción excesivamente *diversa* de la espiritualidad laical. Recuerdo aquí este tema muy brevemente, pues ya he tratado de él con mayor amplitud en otros libros recientes, a los que me remito (*Caminos laicales* 5-22; *De Cto.-M, passim*).

–*La vocación de los laicos a la santidad es una doctrina permanente en la historia de la Iglesia.* Baste recordar que una cuarta parte de los santos canonizados en varios siglos de la Edad Media son laicos, proporción que en los primeros siglos es aún mayor.

En nuestro tiempo esta doctrina se ha acentuado considerablemente, como puede comprobarse en la Acción Católica, los Institutos seculares, diversas obras y movimientos de gran envergadura, así como en los autores espirituales y, especialmente, en el Concilio Vaticano II (Cto.-M 89-90, 162, 175).

–*La espiritualidad laical ha seguido a veces en nuestro siglo una orientación específica, acusando sus perfiles propios.* En efecto, ya unos decenios antes del Vaticano II se hace un gran esfuerzo por establecer una *espiritualidad seglar específica*, con una fisonomía peculiar. Esto trajo consecuencias positivas: revalorizó no poco en los laicos la conciencia de su vocación a la santidad, y aumentó el aprecio –aspecto muy importante– de los medios y modos de santificación que les son más peculiares: el trabajo, las pequeñas cosas de cada día, etc. (*ib.* 214-216; *Caminos laicales* 5-22).

–*Una radicalización de ese empeño, sin embargo, vino a empobrecer la espiritualidad laical, por querer diseñarla demasiado diversa* o incluso, lo que es más grave, *contrapuesta* a la espiritualidad de los religiosos y sacerdotes. Por esa vía, muchos planteamientos netamente evangélicos fueron silenciados, o incluso rechazados, alegando que eran propios de una espiritualidad de monjes o de religiosos, impropia para los laicos.

En alguna medida, se alejó así a los laicos de los mejores modelos de la santidad, más aún, se les alergizó en cierto sentido hacia sus ejemplos, pues muchos de ellos, efectivamente, fueron religiosos o sacerdotes: Benito, Francisco, Ignacio, Teresa, el Cura de Ars, Teresita... Aduciendo que la espiritualidad laical se vería desviada de su verdad propia y crónicamente minorizada, mientras quedara bajo la inspiración de los grandes ascetas religiosos, se vino a primar así en la espiritualidad laical *lo adjetivo*, con notables pérdidas en la *substancia* común de la espiritualidad cristiana.

–*Por esos años también, otros hay que reafirman la condición unitaria de todas las espiritualidades cristianas.* Éstos, más conformes a la tradición católica, ponen el acento de las espiritualidades mucho más en lo sustantivo a todas ellas, que es común, que en lo adjetivo, que es peculiar. De este modo, como reacción a la tendencia excesivamente adjetiva y especificadora, que produce una espiritualidad laical empobrecida, elaborada más

bien *por contraste* que *por semejanza* con los religiosos, se produce en autores –como Féret, Bouyer, Huerga, etc.– y en movimientos laicales una superación de esa tentación reduccionista, que, por otra parte, no les lleva a ignorar o menospreciar todos los aspectos propios de la espiritualidad laical providencialmente acentuados en nuestro tiempo (Cto.-M 215-216).

Alergias espirituales específicamente laicales

La concepción excesivamente *distinta* de la vocación laical ocasiona lógicamente un *acrecentamiento de la gran trampa mental* operante desde el siglo IV. En efecto, ciertos valores evangélicos, que los laicos han perdido al paso de los siglos, y que han sido guardados en cambio por los religiosos o sacerdotes, hoy vienen a ser rechazados por no pocos laicos, alegando la fidelidad que deben a su propia vocación. Es éste, como se apreciará, una obstáculo muy grave para la intensificación del utopismo en las comunidades cristianas laicales.

Los laicos afectados por esa orientación deficiente, alegando que su vocación les obliga a gestionar los asuntos seculares, no dedicarán, por ejemplo, a la oración, a la meditación de la Palabra divina o a los sacramentos la atención debida. Convencidos de que su secularidad laical les lleva a una vida normal y ordinaria, evitarán las significaciones exteriores de su interioridad religiosa, y aceptarán modas y costumbres, diversiones y espectáculos mundanos, aunque sean malos o al menos constituyan ocasiones próximas de pecado. Por otra parte, si no quieren reglas de vida, ni Horas litúrgicas, ni votos, ni ciertas formas de pobreza y sobriedad, porque estiman prudentemente que Dios no se lo da, su actitud es correcta; pero si se cierran a esos valores alegando que ellos «son laicos, y que todo eso son cosas de religiosos», están en un grave error. Tienen una idea equivocada de la espiritualidad laical, porque la han configurado por *contraste* diferenciador con la de los religiosos.

Ambiguo elogio de «la normalidad»

Se puede hacer mucho daño a los cristianos laicos cuando se les insiste, sin las matizaciones debidas, en las grandes posibilidades de santificación que hay *viviendo los modos normales seculares*, es decir, llevando una vida perfectamente *normal*.

En realidad, los modos de vida usuales del mundo suelen ser en muchos aspectos altamente embrutecedores y resistentes al Espíritu Santo, y están pidiendo a gritos ser rectificadas cuanto antes, y no sólo en pequeños detalles. Condicionan a las personas muchas veces en forma negativa, cebándolas en lo trivial y haciéndoles olvidar lo fundamental, dificultándoles la oración, la sabiduría profunda, la vida sobria, el verdadero amor al prójimo, la esperanza de la vida eterna (Cto.-M 181).

Dar el calificativo de *normales* a esos usos vigentes en el mundo secular es sin duda un abuso del lenguaje: no son modos conformes a la *norma*, y no son, pues, normales. Serán corrientes, que es otra cosa. Los cristianos laicos son normales en la medida en que conforman los usos de su vida a la norma, que es Cristo, el Evangelio; y son a-normales o sub-normales en el caso contrario.

Énfasis equívoco de «la secularidad»

Enseña el concilio Vaticano II que «*la índole secular es propia y peculiar de los laicos...* A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de

Dios, gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en *las condiciones ordinarias* de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como *desde dentro*, a modo de fermento» (LG 31b).

Esta preciosa doctrina es falsificada cuando se contraponen secularidad y vigorosa ascesis cristiana, es decir, cuando no va unida a otras doctrinas, también preciosas, que la guardan en la verdad plena. En tal caso, falsificada, contradice la enseñanza de Jesús y de los apóstoles, conforma los cristianos al mundo secular (Rm 12,2), pues al eliminar la distinción entre los hijos de la luz y los hijos del siglo (Lc 16,8), potencia en los cristianos la fascinación por las cosas seculares (2Cor 4,18; Col 3,1-3), les hace olvidar o incluso negar su condición de peregrinos y extranjeros en este mundo (1Pe 2,11) y, en fin, viniendo a nuestro tema, corta de raíz en los laicos toda posibilidad de vida utópica.

Es indudable, por ejemplo, que San Luis, rey de Francia, buen esposo, padre de once hijos y excelente gobernante, supo gestionar fielmente sus muchos asuntos temporales, ordenándolos según Dios, al mismo tiempo que se entregaba a una vida ascética muy semejante a la de los más santos religiosos. Y lo mismo hicieron muchos santos príncipes y reyes de la Edad Media (Cto.-M 85-88). No eran excelentes *seculares* a pesar de ser tan *religiosos*, sino precisamente a causa de esto. Lo mismo hay que decir de Gandhi, en el que más arriba veíamos una de las más perfectas síntesis del hombre ascético, utópico y político. En círculos concéntricos, de su ascetismo personal irradiaba el utopismo de su *ashram*, y desde éste se proyectaba en su acción política.

Pues bien, considerando ejemplos como el del rey San Luis o Gandhi, podemos preguntarnos: ¿estos *laicos*, hombres *seglares*, comprometieron su *secularidad* con el género de vida personal y comunitario que llevaron? ¿Reducieron con tantos ascetismos la eficacia de su acción política? ¿Esa vida que llevaron, tan intensamente *religiosa*, les dificultó «gestionar los asuntos temporales, ordenándolos según Dios»?...

Son preguntas que nos muestran hasta qué punto se ha descentrado y enloquecido la problemática propia de la espiritualidad laical cristiana. Sería cosa de conocer mejor qué entienden algunos por *secularidad* y por *espiritualidad específicamente laical*... Sus teorías, y aún más sus silencios, hacen sospechar que la espiritualidad seglar que ellos proponen no tiene mucho que ver con la espiritualidad bíblica y tradicional de los cristianos. ¿Cómo conciben ellos, si es que la conciben, la búsqueda de la perfección espiritual en los laicos?...

Por el contrario, *la plena verdad de la secularidad cristiana de los laicos afirma a un tiempo su condición tónica y utópica*. Así lo hace, por ejemplo, Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Christifideles laici*. Después de citar el texto conciliar arriba traído (LG 31b), explica:

«La condición eclesial de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su *novedad cristiana* y caracterizada por su *índole secular*. Las imágenes evangélicas de la sal, de la luz y de la levadura, aunque se refieren indistintamente a todos los discípulos de Jesús, tienen también una aplicación específica a los fieles laicos. Se trata de imágenes espléndidamente significativas, porque no sólo expresan la plena participación y la *profunda inserción* de los fieles laicos en la tierra, en el mundo, en la comunidad humana, sino también, y *sobre todo*, expresan *la novedad y la originalidad*

de esta inserción y de esta participación, destinados como están a la difusión del Evangelio que salva» (15: 1981).

La santificación por «las pequeñas cosas diarias»

«Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier otra cosa [barrer la casa, preparar un informe en el despacho, arreglar la cerradura de una puerta, llevar los niños a la escuela, prepararle la medicina a un enfermo, recoger los niños del colegio, meter la ropa en la lavadora, esperar una visita que no llega, aguantar una visita que no acaba de irse, llevar un paquete a correos, sacar la ropa de la lavadora, etc.], hacedlo todo para gloria de Dios» (1Cor 10,31). Todo lo que forma el curso de las ocupaciones ordinarias ha de hacerse así una continua ofrenda espiritual, que halla en la Eucaristía su modelo, su impulso permanente y su mérito. Ésta es, sin duda, la trama fundamental de la santificación cristiana de los laicos. Y si éstos no la conocen y practican con abnegación y paciencia, con toda esperanza y caridad, no les valdrán de mucho todos los ejercicios piadosos que puedan realizar, añadidos a sus ocupaciones ordinarias (*Caminos laicales* 8-22).

Esta maravillosa espiritualidad ha sido, sin duda, siempre conocida y vivida, pero halla providencialmente una exposición especialmente clara en grandes maestros espirituales modernos, como San Francisco de Sales (+1622), el jesuita Juan Pedro de Caussade (+1751), la carmelita Santa Teresa del Niño Jesús (+1897), el Beato José María Escrivá de Balaguer (+1975).

El cristiano se santifica, dice San Francisco de Sales, cumpliendo día a día el plan concreto de Dios sobre él, y este plan «hemos de descubrirlo en todos los acontecimientos, es decir, en todo lo que nos sucede: en la enfermedad, en la muerte o en la aflicción, en la consolación, en las cosas adversas o prósperas» (*Entretiens* 15; *Amour de Dieu* 9,1).

En esta santificación por las pequeñas cosas de cada día fue adiestrada Santa Teresita desde muy niña. Según refiere ella misma, cuando a los once años fue preparada por su hermana María a la primera comunión, «ella me indicaba el medio para llegar a ser santa por la fidelidad en las más pequeñas cosas» (*Manuscritos autobiográficos* A33r). Y ya en el Carmelo, igualmente, «me dedicaba especialmente a la práctica de las pequeñas virtudes, por no serme fácil practicar las grandes» (A74v). Esta enseñanza espiritual ha contribuido inmensamente a la perfección evangélica de muchos cristianos de nuestro tiempo, pero ha sido especialmente beneficiosa para la santificación de los laicos, a quienes no suele ser dada la práctica de los grandes medios ascéticos.

Sin embargo, una vez más, como sucede con todas las grandes verdades, también ésta puede ser desvirtuada por una falsificación inconsciente.

Se olvida a veces que Santa Teresita movió Roma con Santiago – Roma al menos – para conseguir entrar cuanto antes en el camino de perfección del Carmelo (A50v; 51r). A la santificación por las pequeñas cosas diarias, ella quería con toda su alma, «temblando» de ansiedad, añadir otros medios de perfección en el amor realmente muy grandes y arduos: los votos, la fidelidad a una Regla de vida tanto en los días en que se tiene ganas como en los que no, la clausura perpetua dentro de los muros del monasterio, la obediencia a la priora, el hábito penitencial, el silencio, los horarios exigentes, la pobreza material, etc. No se olvidaba, no, Teresita de la palabra de Cristo: «si quieres ser perfecto, déjalo todo y sígueme». Y aunque ella no se ejercitaba en especiales penitencias corporales –no se lo permitían ni su salud, ni sus superiores, ni sentía inclinación de gracia hacia ellas–, añadía a su muy austera vida del Carmelo otras grandísimas penitencias espirituales, como, por ejemplo, la de pedir a Dios «no hallar alegría fuera de Él» (!): «con frecuencia repetía en mis comuniones las palabras de la *Imitación*: “¡Oh Jesús, dulzura inefable! Cámbiame en amargura todas las consolacio-

nes de la tierra”» (A36r-v).

En resumen; «el caminito» de la santificación diaria por las pequeñas cosas, cuando por él de verdad se pretende alcanzar la santidad, implica en sí mismo con relativa frecuencia, también en los laicos –y en cierto sentido, más en ellos–, ejercitarse en actos heroicos; y no excluye en modo alguno, tampoco en los laicos, las grandes prácticas ascéticas, en la medida, se entiende, en que Dios quiera darlas a cada uno.

Sin estas aclaraciones –que en los mejores autores espirituales, como en los que he citado, están, por supuesto, muy presentes–, el pequeño camino espiritual puede *minimizar* y *secularizar* el camino laical de la perfección cristiana, en primer lugar, dejándolo en formas sumamente tópicas y mediocres, que vendrían a ser sublimadas por la falsificación de esta altísima doctrina espiritual, y en segundo lugar, suprimiendo todo empeño utópico por rectificar los caminos torcidos de la vida diaria secular, en cuanto ello sea posible (*Caminos laicales* 16-17).

Dios quiere producir por su gracia la renovación interior y también exterior no solamente de los religiosos, sino también de los laicos. A unos y a otros, sin duda, con efectos diferentes, eso sí, les manda-concede: «Al vino nuevo, odres nuevos» (Mt 9,17).

7. Laicos santos y religiosos santos

Semejanza entre los laicos perfectos y los religiosos perfectos

«Sed perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). El cumplimiento de este grandioso mandato es intentado, sin duda, por los religiosos, que procuran alcanzar una vida evangélica utópica, perfecta en lo interior y en lo exterior, en lo personal y en su forma comunitaria. En algunos aspectos, más dudoso resulta el intento en los laicos, como es lógico, pues en una familia seglar no se reúnen solamente, como en una comunidad religiosa, aquellos bautizados que buscan la perfección de la santidad.

En todo caso, conviene dejar claro desde el principio que aquellos laicos cristianos que aspiran a ser santos –según dicen–, pero sin dejar de ser normales, llevando en todo la vida ordinaria, limitándose a la santificación por las pequeñas cosas de cada día, no llegarán muy lejos por el camino de la perfección evangélica. Y en todo caso no podrá contarse con ellos para ninguna utopía cristiana, pues ésta pretende en los cristianos una perfección no sólo personal e interior, sino también comunitaria y exterior.

La vida laical santa necesariamente ha de ser *semejante* a la vida santa de los religiosos, pues una y otra son expresiones del Evangelio de Cristo. La perfección de los laicos ha de producir formas de vida no iguales, pero sí *homogéneas* al estilo de vida de los religiosos. Y no es que los laicos hayan de llegar necesariamente a la perfección imitando a los religiosos. Ésta es, sin duda, una referencia importante y tradicional. Pero también los laicos primeros llegaban a la santidad sin que todavía existiera el ejemplo y estímulo de los religiosos. No. Es simplemente que si A y B imitan a C, es seguro que A y B se asemejan. Si laicos y religiosos imitan de verdad a Jesucristo, laicos y religiosos tienen que asemejarse mucho necesariamente entre sí.

Por otra parte, todos los cristianos, sean laicos, religiosos o sacerdotes, deben estar *abiertos incondicionalmente a la acción del Espíritu Santo*, que al producir, conforme a su voluntad, en cada uno de los fieles ciertos modos de vida interior y exterior, no tiene por qué ajustarse a las espiritualidades *específicas*, tal como nosotros las podemos entender. Puede haber, sin duda, modalidades de la vida espiritual que son inconciliables con una vocación determinada: no puede estar de Dios, por ejemplo, que un padre de familia se retire sin más a orar en el desierto. Pero dentro de las formas generales de la vida secular, los laicos no deben tener ningún miedo a dejarse llevar por Dios en determinadas cuestiones por caminos que se asemejen mucho a los de los religiosos. ¿Por qué no se habrían de asemejar, si unos y otros tienen una misma naturaleza humana, y están tratando de vivir un mismo Evangelio, bajo la acción de un mismo Espíritu divino?

Como esta cuestión es absolutamente fundamental para nuestro tema de la utopía evangélica, vamos a detenernos a considerar esta verdad realizada en varios temas.

La vida de oración

Nuestro Señor Jesucristo, frecuentemente, sobre todo de noche, «se retiraba a lugares solitarios para entregarse a la oración» (Lc 5,16). Y sus discípulos, los cristianos, deben también *retirarse* a orar en el templo o a solas en la casa «con la puerta cerrada» (Mt 6,6), o reuniéndose en familia o en comunidad eclesial. Los primeros cristianos, en efecto, «perseveraban en la oración» (Hch 2,42; +Rm 12,12), y «estaban de continuo en el templo, bendiciendo a Dios» (Lc 24,53). Se debe, pues, «orar asiduamente» (1Tes 5,17), no alguna vez de tarde en tarde, sino «clamando a Dios día y noche» (Lc 18,7). Esta es la norma de Cristo: «orad en todo tiempo» (Lc 18,1; 21,36).

El cristiano tiene una especial vocación a la oración porque desde el bautismo es sacerdote en Cristo, y está por tanto obligado a un ministerio de alabanza de Dios y de intercesión por el mundo (1Pe 2,9; 1Tim 2,1-2). Así lo entendieron y vivieron unánimemente los santos, también los santos laicos, y a ese ministerio de oración exhortaron siempre los Padres desde el principio (*Traditio apostólica*, Clemente de Alejandría, el Crisóstomo, etc.).

Pues bien, *los religiosos* toman tan en serio este sagrado destino a la oración, que a ella se obligan en las Horas litúrgicas y en ciertos tiempos amplios prescritos por su Regla de vida –además, por supuesto, de la oración continua de todas las horas–.

De modo semejante, la vida de oración debe ser en *los laicos* amplia y asidua, según el don de Dios en cada uno. Ha de ser un empeño personal, pero también ha de

procurarse en la misma vida de la familia: las Horas, el Angelus, el Rosario, la bendición de la mesa y otras devociones, las oraciones del comienzo y final del día, la oración por los difuntos, etc. En la familia cristiana, en la distribución normal de sus horarios, *ha de haber lugar y tiempo* para la oración personal y la comunitaria. Los hijos, concretamente, han de *ver* que sus padres suelen dedicar tiempos diarios a la oración, y que en enseñarles a orar ponen tanto más interés que en enseñarles a hablar, a andar o a leer. En un hogar cristiano fiel, decir «está rezando», para excusar a un familiar de una cierta acción, debe ser tan normal como decir «está en la siesta», «se está duchando», etc.

Cuando así no es, puede decirse que la oración no está realmente integrada en la *forma común* de la vida familiar. Y una vez más, estaríamos en el caso de unos laicos *interiormente* cristianos, pero *exteriormente* paganos: «vino nuevo en odres viejos». Esto sería una gran deficiencia en la realización comunitaria de una vida laical. ¿En qué sentido es cristiano un *mundo* familiar que, como el mundo tópicamente, dificulta gravemente la vida de oración? ¿Responde eso a la dignidad altísima del sacramento del matrimonio? ¿Se realiza así fielmente el plan de Dios? ¿O es que en ese hogar cristiano se piensa que la oración asidua es algo bueno, pero para sacerdotes y religiosos, mientras que a los seglares les basta con algunas jaculatorias y algún ratito reducido de oración, obtenido quién sabe cuándo con el permiso de todos? Es claro que si los laicos entienden en un sentido falso y reductivo que lo propio de ellos es «gestionar los asuntos temporales y ordenarlos según Dios», tomarán la oración en dosis mínimas, homeopáticas, ya que ella, por decirlo de alguna manera, *saca* del mundo secular por un rato.

La oración asidua, personal y familiar, ha sido el ejemplo que nos han legado las más santas generaciones pasadas. En no pocas casas cristianas había incluso oratorio, o al menos, como es común en el Oriente cristiano, algún *rincón sagrado* donde orar ante la cruz y los iconos. Es de ese modo como el hogar cristiano viene a asemejarse felizmente al monasterio y al convento. El hogar entonces, por la gracia de Dios, se hace un templo doméstico, en el que arde sin apagarse la llama de la oración: «mi casa será llamada Casa de Oración» (Mt 21,13).

La liturgia de las Horas

El Oficio Divino ha sido durante muchos siglos, como es sabido, *la oración de todo el pueblo de Dios*: sacerdotes y laicos primero, y más tarde, cuando nacieron, monjes y religiosos. También es sabido que, muy entrada la Edad Media, por diversas causas, los cristianos laicos se fueron alejando del rezo de las Horas, y se aplicaron a otras formas devocionales de oración no litúrgica, muy valiosas a veces, como el Rosario. Tiene, pues, una importancia histórica de primer orden para los laicos la recuperación reciente de las Horas. En efecto, el concilio Vaticano II «recomienda que los laicos recen el Oficio divino», especialmente las Horas principales (SC 100). Muchos son los fieles y las asociaciones cristianas seglares que han atendido con gozo esa recomendación. Y han entrado así nada menos que a *participar* diariamente de la oración litúrgica de la santa Madre Iglesia, es decir, de «la oración de Cristo con su Cuerpo al Padre» (84).

Pero también aquí se ha disparado en algunos el resorte de la gran falacia: «nosotros somos laicos, y el rezo de las Horas es cosa de sacerdotes, religiosos y monjas»... Es cierto que no estando mandado por la Iglesia el rezo de las Horas, éste no es obligatorio para los laicos, y ellos deben rezarla sólo si estiman que Dios se lo quiere conceder. Pero el rechazo de las Horas por la razón señalada no es aceptable, ya que es una razón falsa.

Cuando San Pablo exhorta a todos los cristianos a «recitar salmos, himnos y cánticos espirituales [los elementos de las Horas], cantando y salmodiando de todo corazón para el Señor» (Ef 5,19), es seguro que no creía que

los laicos que siguieran su consejo iban con ello a perder *laicidad*. Tampoco tenían este temor los Padres antiguos que refieren la oración *horaria* de los fieles y exhortan a ella, como Clemente Romano (+96), Clemente de Alejandría (+215), Tertuliano (+220), Hipólito (+235), Cipriano (+258), etc., aunque ello se debería, por lo visto, a que todavía no tenían idea clara de la vocación laical.

San Basilio (+379), respondiendo a ciertas reticencias de algunos clérigos de Neocesarea, habla con inmensa satisfacción de tantos «hombres y mujeres que perseveran día y noche en las oraciones asistiendo al Señor», ya que en este punto «las costumbres actualmente vigentes en todas las Iglesias de Dios son acordes y unánimes»:

«El pueblo se levanta durante la noche [cuando se celebran *vigilias*], y va a la casa de oración, y en el dolor y aflicción, conteniendo las lágrimas, confiesan a Dios [sus pecados], y finalmente, terminadas las oraciones, se levantan y pasan a la salmodia. Entonces, divididos en dos coros, se alternan en el canto de los salmos, al tiempo que se dan con más fuerza a la meditación de las Escrituras y centran así la atención y estabilidad del corazón. Después, se encomienda a uno comenzar el canto y los otros le responden. Y así pasan la noche en la variedad de la salmodia mientras oran. Y al amanecer todos juntos, como con una sola voz y un solo corazón, elevan hacia el Señor el salmo de la confesión [Sal 50], y cada uno hace suyas las palabras del arrepentimiento.

«Pues bien, si por esto os apartáis de nosotros [con vuestras críticas], os apartaréis de los egipcios, os apartaréis de las dos Libias, de los tebanos, los palestinos, los árabes, los fenicios, los sirios y los que habitan junto al Eufrates y, en una palabra, de todos aquellos que estiman grandemente las vigilias, las oraciones y las salmodias en común» (*Epist.* 207,2-3; + Nicetas de Remesiana, +420?: *De psalmodiæ bono*).

El concilio Vaticano II no estima tampoco que el rezo de las Horas sea inconveniente para los laicos, pues, como hemos visto, se lo recomienda (*SC* 100). Y Pablo VI, que en la *Marialis cultus* hace un canto bellísimo del Rosario, añade:

«De acuerdo con las directrices conciliares, la *Liturgia de las Horas* incluye justamente el núcleo familiar entre los grupos a que se adapta mejor la celebración en común del Oficio divino: “conviene... finalmente que la familia, en cuanto sagrario doméstico de la Iglesia, no sólo eleve preces comunes a Dios, sino también recite oportunamente algunas partes de la Liturgia de las Horas, con el fin de unirse más estrechamente a la Iglesia” (*Ordenación Gral. Litg. Horas* 27: 1970). No debe quedar sin intentar nada para que esta clara indicación halle en las familias cristianas una creciente y gozosa aplicación (53). Después de la celebración de la Liturgia de las Horas –cumbre a la que puede llegar la oración doméstica–, no cabe duda de que el Rosario a la Santísima Virgen debe ser considerado como una de las más excelentes y eficaces oraciones comunes que la familia cristiana está invitada a rezar» (54).

La comunidad de bienes materiales

Fieles al ejemplo de Cristo y de los Apóstoles, y poniendo en práctica sus enseñanzas, los cristianos pensaron desde un principio que quienes comulgan en los mismos bienes espirituales deben comunicar también de algún modo en los bienes materiales. Ésa fue, como vimos, la práctica primitiva iniciada por los santos Apóstoles en Jerusalén, e imitada luego con gran veneración por las demás Iglesias.

Pues bien, desde hace siglos esa *koinonía* apostólica ha ido quedando relegada a los monasterios y conventos. Allí sí, todos los hermanos lo poseen todo en común, y nadie llama propia cosa alguna. Allí se ponen igualmente los bienes al servicio de los que tienen origen rico, que de los que proceden de familia pobre, pues a cada uno se le atiende según su necesidad. He ahí, pues, un pequeño *mundo* verdaderamente evangélico, en el que

no hay pobres, pues es un mundo cristiano en lo interior y en lo exterior. Es un ambiente que *dificulta* el deseo y más aún la posesión de las riquezas, y que *facilita* positivamente el espíritu evangélico de pobreza. Es, pues, un ambiente cristiano.

Y en seguida surge la pregunta: ¿ese efecto de la caridad cristiana y del amor a la pobreza evangélica no puede, en una u otra forma, realizarse en comunidades de familias cristianas?...

«No, se apresurarán a responder algunos: eso es propio de monjes y religiosos, y nosotros somos laicos. Y los laicos, por nuestra vocación secular, debemos “incorporarnos profunda y *ardorosamente* en la realidad misma del orden temporal” (*AA* 29g), animando “desde dentro” la transformación del mundo (*GS* 15g). Ahora bien, como todos saben [esto es bien cierto], el mundo en que vivimos se basa, como en su pilar fundamental, en la propiedad privada, que, como enseña León XIII, se ha consagrado “con la práctica de los siglos como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la paz y tranquilidad de la convivencia” (*Rerum novarum* 8:1891)».

Según esto, la *koinonía* apostólica de Jerusalén fue una anécdota no significativa, o si se quiere, digamos, un pequeño exceso del Espíritu Santo, que todavía no conocía bien la especificidad de la espiritualidad laical secular... Esta broma irrespetuosa viene a ser justamente lo que un profesor de teología dijo en un encuentro académico. Él afirmó –al paso, y sin pensarlo mucho, es verdad– que la comunidad de bienes de Jerusalén fue un idealismo frustrado, pues empobreció de tal modo la comunidad, que hizo necesaria una gran colecta para venir en su ayuda. Esta hipótesis es, sin duda falsa, pues los Padres siempre consideraron la primera comunidad apostólica como un ideal admirable, y no como un ideal frustrado. Por lo demás, San Pablo da cuenta de la colecta en la *2 Corintios*, y San Lucas presenta con admiración esta *koinonía* en el libro de los *Hechos*, escrito diez años después o quizá más tarde, lo que no hubiera hecho de haber sido un fracaso la *koinonía* de Jerusalén.

En la anécdota referida, el argumento aducido es asunto secundario. Lo principal es que un profesor de teología de fines del siglo XX, de acuerdo con la mayoría de sus colegas, rechaza frontalmente el ideal primero de la *vita apostólica*. Eso es lo singular e impresionante. Y lo que aquí señalo especialmente con esa anécdota es la actitud antiutópica de no pocos cristianos cultos y sinceros –admirables bajo tantos conceptos–, cerrados, sin embargo, por completo a que la vida de los laicos pueda adoptar formas sociales netamente distintas a las del mundo. Esto sería a su entender contrario a la *secularidad* que aquéllos deben mantener, es decir, a su inserción en el mundo. De otro modo, siendo utópicos serían ucrónicos, esto es, se marginarían de la historia, serían infieles a su vocación laical. Ésa es la cuestión de fondo.

Pero todo eso es falso. Mientras no haya también en la posesión de los bienes materiales una mayor *homogeneidad* entre religiosos y laicos, éstos permanecerán atrapados en las mallas condicionantes de un mundo tópico que, como siempre, da culto al dinero. Se verá entonces, por ejemplo, como algo normal que una familia cristiana cambie de ciudad, cuando ello significa una promoción económica considerable; mientras que se estimará una locura que se haga eso mismo por motivos ascéticos o apostólicos. Se considerará normal que dos mayores solteros vivan solos en un piso de 200 metros cuadrados, mientras una sobrina de ellos tenga que vivir con cinco hijos en un piso de 80 metros cuadrados. La mentalidad que se expresa en estos planteamientos tan duros, tan poco cristianos, parece normal a unos y a otros. Así vienen a conducirse todos.

Estamos en lo de siempre: un interior cristiano, a veces muy sinceramente cristiano, que malvive en una exterioridad familiar y comunitaria de estilo pagano. «Vino nuevo en odres viejos».

La pobreza evangélica

Nuestro Salvador Jesucristo avisa con insistencia de los grandes peligros de las riquezas, y aconseja que cada uno, según la vocación y el don de Dios, reduzca lo más posible sus posesiones materiales, y limite sus necesidades y consumos, buscando la pobreza evangélica más conforme a su estado (*Síntesis* 478-491). En efecto, «los que buscan enriquecerse caen en tentaciones, lazos y en muchas codicias locas y perniciosas, que hundan a los hombres en la perdición y en la ruina, porque la raíz de todos los males es la avaricia, y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe y a sí mismos se atormentan con muchos dolores» (1Tim 6,9-10). Ésa es la enseñanza, también insistente, de los Padres, especialmente la de lo más antiguos (+Sierra Bravo).

Los religiosos, atentos a esta Palabra divina, hacen voto de pobreza, renuncian a toda propiedad personal, y se esmeran por reducir al mínimo sus consumos en comida y vestido, habitación y viajes, libros y utensilios, llegando así a formas diversas de la pobreza evangélica, según estén llamados a una vida contemplativa, apostólica o asistencial.

¿Y los laicos? Pienso en este escrito, como siempre, en los *buenos* cristianos. ¿Cómo entienden y viven la pobreza? Quizá sea en esta cuestión donde se dé mayor incoherencia entre el interior cristiano y el exterior mundano personal y ambiental. La gran mayoría de los buenos laicos acepta, sin especiales problemas de conciencia y sin mayores reducciones, los niveles de consumo habituales en su mundo tópico, el de su familia y clase social. Es decir, se deja llevar por la corriente de un mundo claramente orientado hacia la riqueza, e insaciablemente ávido de los bienes del mundo visible. Será cosa de recordar lo que con José Rivera escribí hace unos años:

«El espíritu de la pobreza ha penetrado poco en los cristianos. Da pena reconocerlo, pero es la verdad. Los mismos buenos cristianos que en otras materias, como la castidad, tienen una conciencia sumamente delicada y dócil a la doctrina de la Iglesia, en cuestiones de riqueza y de pobreza piensan y obran a su antojo, y no se hacen problema de conciencia en seguir unas costumbres económicas que, consideradas a la luz del Evangelio, bien pueden ser consideradas como criminales.

«Padres de familia, por ejemplo, que en la moral conyugal son “conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que”...[etc., GS 29c], en cuestiones de riqueza y de pobreza ignoran ampliamente el Magisterio eclesial, y orientan sus vidas y las de sus hijos según el mundo, en patente contradicción con el Evangelio» (*Síntesis* 493).

El contraste, la *heterogeneidad*, que en materias de pobreza se da entre los buenos religiosos y los buenos laicos es simplemente clamoroso. Es tal que, sin duda, o unos u otros están equivocados, pues, aunque sea en modalidades diversas, ambos están llamados a vivir el Evangelio. Y son obviamente los laicos los que con gran frecuencia están perdidos en esta materia.

Es cierto que así como, por ejemplo, la castidad puede vivirse según decisiones personales relativamente libres, la realización de la pobreza, en cambio, suele verse grandemente condicionada por los otros miembros de la familia, de tal modo que en esta materia la caridad y la prudencia obligan al buen cristiano a conducirse como buenamente le sea posible. También es cierto que sin llegar al ideal de la comunicación de bienes, hay muchos modos de vivir la pobreza, sobre todo a través de la limosna –adopciones, becas, etc.– y de la familia numerosa. Tener un buen número de *hijos* es sentar cada día a la propia mesa a un buen número de *pobres*...

Pero con todo, la heterogeneidad excesiva en materias de pobreza entre religiosos y laicos resulta completamente escandalosa. No parece que unos y otros, según la propia vocación, imiten en esto al mismo Maestro.

Por el contrario, cuando el Evangelio es tomado en serio por laicos y por religiosos, se produce una homogeneidad grande entre la sobria elegancia de monasterios y conventos y la hermosa austeridad de los hogares cristianos.

Por el contrario, ciertas revistas femeninas de filiación católica invitan en casi todas sus numerosas páginas a una verdadera orgía del más refinado consumismo. Podríamos decir, en algún sentido, que son revistas *pornográficas*, no en lo referente al sexo –aunque también a veces desafinan en ello–, sino en cuanto al afán de riqueza. Encienden con el mayor entusiasmo en sus lectoras, como si estuvieran sirviendo una causa noble, la avidez más indecente por objetos inútiles, vestidos innumerables, adornos y tratamientos de belleza, cremas y perfumes, platos de cocina caros y complicados, viajes, festivales, pasatiempos tontos, vacaciones carísimas... ¡Qué lejos están de Cristo pobre y qué olvidadas de los pobres de Cristo!

Quiero recordar que *la pobreza está en «el comienzo» del camino cristiano de la perfección*. «No es posible servir a Dios y a las riquezas» (Mt 6,24). Por eso, dice Jesús, «si quieres ser perfecto, déjalo todo y sígueme» (+19,21). Es, pues, un *primer paso*, que poquísimos laicos dan, para buscar en serio la perfecta santidad. Es, podría decirse, *algo previo y elemental*; pero es, con toda gravedad, *una condición absolutamente necesaria*: quienes desean competir en una carrera, lo primero que tienen que hacer es descargarse de sus mochilas y dejar a un lado toda carga innecesaria. Si no se deciden a ello, no tienen nada que hacer. Eso deben conocerlo desde el principio. Ya sabemos que la perfección cristiana está en la caridad y en cosas mucho más altas; pero los laicos que no comienzan por liberarse plenamente del servicio a las riquezas, por mucho que lo intenten, no lograrán liberarse totalmente para poder servir a Dios.

Los caminos de perfección no cristianos ignoran mil valores evangélicos que la Revelación descubre; pero, sin embargo, casi todos ellos –ya desde los cínicos, estoicos y demás– conocen bien la necesidad del espíritu de pobreza para poder vivir libre y honradamente. Ya se ve, pues, que la pobreza es un valor fundamental, asequible incluso a la mera razón natural. Obras recientes, ajenas a planteamientos religiosos, como la de Arribalaga-Wagman, *Vivir mejor con menos*, o la de Koki Nakano, *Felicidad de la pobreza noble; vivir con modestia, pensar con grandeza*, nos muestran –y en formas, por cierto, bastante convincentes– que una enérgica reducción de la avidez consumista es imprescindible para una vida humana sana y digna. Y esto nos hace ver, con otra perspectiva, hasta qué punto llevan plomo en las alas los laicos que pretenden levantar el vuelo de la santidad sin liberarse apenas de la adicción excesiva a los bienes de este mundo. ¡Cuántos esfuerzos espirituales irán a dar en fracasos!

Los votos y las reglas de vida

Practicados en la Biblia y en todas las religiones, los *votos* públicos o privados ocupan en la tradición católica un lugar privilegiado, como puertas que dan acceso a los más altos caminos de la perfección evangélica (LG 44a). Son, en efecto, actos valiosísimos de la virtud de la religión, actos-raíces, profundos, sumamente libres e intensos, fecundos en buenos frutos, que facilitan mucho la realización de ciertas obras buenas, afirmando en ellas la frágil voluntad del cristiano, y aumentando al mismo tiempo su mérito ante Dios (Santo Tomás, *STh* II-II,88,6; *Caminos laicales* 44-54).

Algo semejante hay que decir de *las Reglas de vida*. Ellas abren para quienes las profesan *caminos de perfección*, que facilitan grandemente la perseverancia en los buenos propósitos, favorecen el éxodo personal y comunitario del mundo-cárcel, al mismo tiempo que dan ocasión a muchas ayudas mutuas y, de este modo, estimulan diariamente el crecimiento de la caridad (*Caminos laicales* 29-43).

Los religiosos, y también los miembros de otras asociaciones bendecidas por la Iglesia, reconociendo con toda humildad la debilidad humana, cuando se deciden a pretender con toda su alma la santidad, profesan una *Regla* de vida, liberando así su vida de la gana cambiante de los días, e incluso se comprometen con *votos* o con otros vínculos religiosos semejantes a vivirla con fidelidad.

¿No habrán de hacer algo semejante los laicos cristianos que de verdad pretendan la perfección evangélica? ¿No habrán de asumir algún plan de vida, personal o comunitario, y comprometerse de algún modo a seguirlo?... Cuando así se hace, entre laicos y religiosos se produce de nuevo una homogeneidad muy valiosa: unos y otros, con toda humildad y en las modalidades adecuadas a sus vocaciones propias, asumen caminos de vida bien trazados y determinados compromisos temporales o estables, para mejor adelantar hacia la perfección evangélica.

Reglas de vida y votos no son, por supuesto, necesarios para la perfección. Son prácticas en principio aconsejables, pero que no a todos los cristianos las concede Dios (*Caminos laicales* 21-22, 42-43, 53-54). Lo que no es admisible es que se rechacen votos y reglas de vida en nombre de la *laicidad* y de la *secularidad*: «nosotros no hacemos votos, ni ajustamos nuestra vida a normas, porque somos laicos, y eso es propio de los religiosos»...

Signos externos de religiosidad.

La tradición cristiana da un continuo culto a las sagradas imágenes de Dios, de la Virgen, de los ángeles y santos, y muy especialmente a la Cruz de Cristo. Ellas de algún modo *hacen visible* las realidades sobrenaturales, y siendo objetos *exteriores*, fomentan sin embargo muchos actos *interiores* sumamente gratos a Dios y buenos para el hombre.

En el 787 declara el II Concilio de Nicea: «Definimos con toda exactitud y cuidado que, de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz, han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y cuadros, en las casas y caminos, las de nuestro Señor y Dios y Salvador Jesucristo, de la Inmaculada Señora nuestra la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y venerables. Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales, y a tributarles el saludo y adoración de honor [...] como fue piadosa costumbre de los antiguos» (*Dz* 302/600).

Los religiosos procuran crear en sus monasterios y conventos un pequeño mundo visible que llame continuamente al recuerdo y al amor del mundo invisible de la gracia: en el comedor, en los dormitorios, en los corredores... por todas partes la sagrada Cruz, las imágenes de la Virgen y de los santos, están despertando la fe y la oración, la devoción y el amor de los que en tales casas viven.

¿Y los laicos?... «Nosotros no somos religiosos, ni nuestra casa es un monasterio». La fría secularidad mundana que van reflejando las casas de los buenos cristianos causa pena y perplejidad: un cuadro de la Virgen y el Niño, que más parece, «una maternidad» y poco más. Cada vez menos el crucifijo... No fue ésta «la piadosa costumbre de los antiguos». No es ésta la costumbre entre los cristianos orientales, en cuyas casas es común el sagrado *rincón de los iconos*.

Santa Teresa siempre tuvo devoción a las imágenes, y por ellas recibió muchas gracias. Ella cuenta que, ya a los comienzos de su vida religiosa, era «amiga de hacer pintar su imagen [del Señor] en

muchas partes, y de tener oratorio, y procurar en él cosas que hiciesen devoción» (*Vida* 7,2).

La tradición de los sagrados hogares cristianos incluye crucifijos e imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos, reliquias, *via-crucis* y rosarios... Todo ello crea, como debe ser, un ambiente religioso, una homogeneidad entre los conventos y las casas seculares. Los laicos no han de tener *miedo* alguno a crear un mundo doméstico *exterior* que sea a un tiempo expresión y estímulo de su interioridad cristiana. No han de tener ningún miedo a santiguarse en público, o a trazar una pequeña cruz junto a la fecha de las cartas, o a colgarse al cuello un crucifijo o una medalla de la Virgen, o a colocar en la puerta de su casa una cruz o un Sagrado Corazón de Jesús. ¿Por qué han de abandonar en estas cosas la tradición antigua? ¿Hay alguna ventaja en ello? ¿Lo hacen por la secularización creciente del mundo?... Cuanto más secularizado esté el mundo, mayor se hace la necesidad de significar dentro de él lo religioso. ¿O es que ellos son creyentes más intelectuales que los antiguos, y no necesitan de estas ayudas sensibles? Los religiosos las siguen empleando ¿y ellos no?...

Al hablar de la *significación* exterior de lo cristiano, por supuesto, no me refiero sólo a las imágenes sagradas: considero aún más si en la casa de los buenos laicos de hoy se da suficiente *expresión* hablada de Dios, de la fe, de la esperanza de la vida eterna, y muy especialmente de la oración, o si todo eso, por imperativos del mundo tópico sin fe, va quedando cada vez más oculto en el sótano de la intimidad de cada uno. No olvidemos que Cristo ha encendido en sus discípulos la luz de la fe «para que alumbre a cuantos están en la casa» (Mt 5,15).

Camino de perfección, en lo interior y en lo exterior, es el hogar cristiano que *se asemeja* a un convento o a un monasterio. Atrevámonos a pensar y a hablar así, y a obrar en consecuencia.

El vestido

El vestido es el *exterior* que más continuamente expresa y significa el *interior* de cada persona. Por eso San Pedro dice a las mujeres cristianas: «vuestro adorno no ha de ser el exterior, de peinados complicados, aderezos de oro o el de la variedad de los vestidos, sino el oculto del corazón, que consiste en la incorrupción de un espíritu apacible y sereno; ésa es la hermosura en la presencia de Dios. Así es como en otro tiempo se adornaban las santas mujeres que esperaban en Dios» (1Pe 3,3-5). Y San Pablo: «en cuanto a las mujeres, que vayan decentemente arregladas, con pudor y modestia, que no lleven cabellos rizados, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino que se adornen con buenas obras, como conviene a mujeres que hacen profesión de religiosidad» (1Tim 2,9).

Estas mismas normas apostólicas fueron inculcadas por los Padres de la Iglesia, que trataron del tema con frecuencia. Clemente de Alejandría (+215), por ejemplo, en *El Pedagogo*, va considerando a la luz de la fe todos los aspectos concretos de la vida cristiana ordinaria: comida, bebida, muebles, sueño, baños privados y públicos, cómo emplear el tiempo, etc., y dedica al vestido y al adorno personal varios capítulos (*II p.*: VIII, Xbis, XI, XII; *III p.*: I-III, V). El hábito exterior cristiano ha de ser digno y pobre, de modo que venga a ser una expresión visible de la gracia invisible, lejos, por tanto, de todo lujo, vanidad o impudor.

San Juan Crisóstomo (+407), en sus *Catequesis bautismales*, hacia el 390, comenta largamente las normas apostólicas ya citadas: «arráncate todo adorno, y deposítalo en las manos de Cristo por medio de los pobres» (I,4). Y a la mujer inmodesta le dice: «vas acrecentando enormemente el fuego contra ti misma, pues excitas las miradas de los jóvenes, te llevas los ojos de los licenciosos y

creas perfectos adúlteros, con lo que te haces responsables de la ruina de todos ellos» (V,37; +34-38;). En efecto, «el que fija su mirada en una mujer para deseársela, ya adulteró en su corazón» (Mt 5,28).

Las religiosas, sin duda, son dóciles al Espíritu de Jesús en todos los aspectos de su arreglo personal, al que no dedican más atención que la estrictamente necesaria. Sus hábitos reúnen las tres cualidades precisas: expresan *el pudor* absoluto, *la pobreza* conveniente y *la dignidad* propia de los miembros de Cristo. Son, pues, plenamente gratos a Cristo Esposo. Pues bien, esas mismas cualidades, aunque en modalidades diferentes, han de darse en el vestido de las cristianas laicas. Hay ciertos atuendos que, aunque guarden pobreza y pudor, no son convenientes, pues les falta la dignidad propia del estilo cristiano de vestir. Y del mismo modo, una belleza en el vestir, que no guarde la pobreza conveniente y el absoluto pudor debido, carece de la dignidad propia de la mujer cristiana.

Con frecuencia, sin embargo, *las seglares cristianas*, no se preocupan demasiado por ninguno de los tres valores: gastan en vestidos demasiado dinero y demasiado tiempo; aceptan modas muy triviales, que ocultan la dignidad del ser humano; y tantas veces, hasta las mejores, se autorizan a seguir, aunque un pasito detrás, las modas mundanas, también aquellas que no guardan suficientemente el pudor: «somos laicas, no religiosas». Al vestir con *menos indecencia* que la usual en las mujeres mundanas, ya piensan que visten *con decencia*. Una vez más, «lo bueno es enemigo de lo mejor». Llevarán, por ejemplo, traje completo de baño cuando la mayoría de las mujeres vista *bikini*; y si un día la mayoría femenina fuera en *top-less*, ellas llevarían *bikini*, etc. Así, siguiendo la moda mundana, que acrecienta cada año más y más el impudor, aunque algo detrás, se quedan tranquilas porque «no escandalizan»; como si esto fuera siempre del todo cierto, y como si el ideal de los laicos en este mundo consistiera en «no escandalizar». Por lo demás, no les hace problema de conciencia asistir asiduamente con su *decente* atuendo a playas y piscinas que *no son decentes*. Y éstas son las que, fieles a su vocación laical, insertándose en las realidades seculares, van a ir transformándose según el plan de Dios...

Ni los mejores cristianos laicos conocen con frecuencia la santidad, la perfección evangélica, la luminosidad interior y exterior a que Dios les llama con tanto amor: «vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14). No tienen ni *idea* de la grandeza de la vocación laical. El Señor quiere hacer en ellos maravillas, pero ellos no se lo creen. ¡Claro que el camino laical es un camino de perfección cristiana!; pero lo es cuando se avanza por el camino utópico del Evangelio, no si en tantas cosas se anda por el camino tópico del mundo, aunque un pasito detrás.

Estas buenas mujeres, por ejemplo, parecen ignorar que con su atuendo no han de limitarse a no escandalizar –que, por lo demás, también escandalizan lo suyo–, sino que han de intentar de todo corazón agradar totalmente a Cristo Esposo, al que se entregaron sin condiciones en el bautismo; han de pretender dejarle a Jesús manifestarse plenamente en ellas, también en su apariencia exterior; han de expresar del modo más inteligible su condición *celestial*, como miembros de Cristo y templos de su Espíritu; han de «aparecer, en medio de esta generación mala y perversa, como antorchas en el mundo, que llevan en alto la Palabra de vida» (Flp 2,15-16); deben pretender, en fin, «abstenerse hasta de la apariencia del mal» (1Tes 5,22).

Si recordamos la historia, por lo demás, comprobaremos que el vestir de las religiosas y el de las mujeres seglares, con las diferencias convenientes, ha guardado *homogeneidad* durante muchos siglos. Por eso, cuando uno y otro modo se hacen clamorosamente *heterogéneos*, eso indica que se ha descristianizado en gran medida el arreglo personal de las mujeres laicas.

Los espectáculos

«Huye, hijo mío, de todo mal, y hasta de lo que tenga apariencia del mal» (*Dídaque* 3,1). Ya recordamos en otra ocasión lo que Gustave Bardy, buen conocedor del cristianismo primero, escribe: «los paganos no se llaman a engaño: la primera señal por la que reconocen a un nuevo cristiano es que *ya no asiste a los espectáculos*; si vuelve a ellos, es un desertor» (*Cto.-M* 41-42).

En las antiguas fórmulas litúrgicas de la *renuncia bautismal* el nuevo cristiano profesa su intención de apartarse del demonio, de sus obras, «de toda su vanidad y de todo extravío secular» (Teodoro de Mopsuestia +428: *Homilias catequéticas* XIII, introd.: *Daniélou* 47). Esa renuncia «al mundo, a sus obras y a las seducciones de Satanás (*pompa diaboli*)» implica, pues, el apartamiento de las escandalosas diversiones normales del mundo.

San Cirilo de Jerusalén (+386): «la pompa de Satanás es la pasión del teatro, son las carreras de caballos en el hipódromo, los juegos circenses y toda vanidad semejante» (*Catequesis* XXXIII, 1071 A). San Juan Crisóstomo (+407) a los catecúmenos ya próximos al bautismo: «no hagas caso alguno ya de las carreras de caballos, ni del inicu espectáculo del teatro, pues también eso enardece la lascivia [...] Os lo suplico: ¡no seáis tan despreocupados al decidir sobre vuestra propia salvación! Piensa en tu dignidad, y siente respeto [...] Mira que no es una sola dignidad, sino dos: dentro de muy poco vas a revestirte de Cristo, y conviene que obres y decidas en todo pensando que Él está contigo en todas partes» (*Catequesis bautismales* V,43-44; +X,1.14-16).

Teodoro de Mopsuestia: «llamamos seducciones de Satanás al teatro, el circo, el estadio, las luchas de atletas, los cantos, los órganos hidráulicos, las danzas, que el diablo siembra en el mundo para, so pretexto de diversión, procurar la perdición de las almas. De todo ello debe apartarse quien participa en el sacramento de la Nueva Ley» (*Homil. cat.* XIII,12: *Daniélou* 50).

Cuando estos Padres enseñan así a los catecúmenos, ya por entonces había monjes. Pero ellos no reducen a los monjes esas exigencias evangélicas, sino que las proponen como necesarias a cualquier discípulo de Cristo. Para renunciar al uso de las diversiones mundanas *vanas o malas*, o para limitarlas austeramente, no hace falta ser religioso; basta con buscar sinceramente la perfección evangélica; es decir, basta con ser cristiano.

Y si estaba muy podrido el mundo pagano antiguo, quizá el mundo apóstata de hoy esté peor. Está muy mal la televisión, está peor el cine, y al lado de la pornografía dura de ciertas revistas especializadas, muchas otras revistas, semanarios y aún diarios de curso común, incluyen con harta frecuencia pornografía blanda, que al ser menos indecente, se considera decente, y es admitida en cualquier hogar cristiano.

Pues bien, así las cosas, la Iglesia manda hoy a los religiosos, para que de verdad puedan ir adelante por el camino de la perfección evangélica, aquello que con más severidad exigían los Padres a *todos* los cristianos, también a los laicos:

«debe observarse la necesaria discreción en el uso de los medios de comunicación, y se evitará lo que pueda ser nocivo para la propia vocación o peligroso para la castidad de una persona consagrada» (*Código Dº Can.* 666).

Pero los laicos también son «personas consagradas» por el bautismo, por la confirmación, por la eucaristía, por el sacramento del matrimonio, por la inhabitación de la Santísima Trinidad, por la comunión de gracia con los santos y los ángeles. ¿Cómo deberán usar *ellos* de los espectáculos y medios de comunicación si de verdad quieren ser santos?

Santa Teresa refiere, de cuando era una joven seglar en el hogar familiar, el daño que le hicieron los libros de caballería, a los que su buena madre era aficionada: «yo comencé a quedarme en costum-

bre de leerlos, y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos [de perfección] y comenzar a faltar en lo demás. Y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio» (*Vida* 2,1). Mucho más daño que los libros de caballería hacen hoy las revistas, los espectáculos, piscinas y playas, el cine y la televisión.

Superación inicial de anteriores alergias laicales

Hemos visto con varios ejemplos, que se podrían extender a otras áreas de la vida, la normal homogeneidad cristiana que debe haber entre laicos y religiosos tanto en lo interior como en lo exterior. Y al mismo tiempo he tratado de mostrar a cuántos bienes evangélicos se cierran los laicos cuando tratan con empeño de mantenerse alejados de los modelos de vida perfecta ofrecidos por los religiosos.

Conviene, sin embargo, advertir que en los últimos años parece ir superándose en las asociaciones laicales de uno y otro tipo esa alergia señalada. Cada vez son más frecuentes ciertas comunidades *mixtas*, en las que sacerdotes, laicos contemplativos, célibes y casados, consagrados con votos, etc., buscan todos juntamente la perfección evangélica, asemejándose entre sí en muchos aspectos, y ayudándose mutuamente en todos. Puede esto considerarse como un gran progreso espiritual, y una puerta abierta a nuevas comunidades utópicas cristianas.

En esas comunidades mixtas, o en otras solamente seglares, vemos, por ejemplo, laicos que rezan las Horas, que todo lo poseen en común, que ajustan su vida a una regla de vida, y que aunque tienen las cosas seculares como primera ocupación, no sienten ningún recelo a dedicarse ampliamente a la oración o a la penitencia, ni consideran impropio tener oratorios en sus casas, por reducidos que sean. Van bien por ahí. Como siempre han ido bien, por ese mismo camino, las Órdenes Terceras seglares y similares. En ellas se vive en una profunda comunión espiritual con la Orden Primera masculina y la Orden Segunda femenina. Las *Fraternidades Monásticas de Jerusalén*, por ejemplo, iniciadas en Francia en 1974, cuentan así con monjes, monjas y laicos (+*Un camino monástico en la ciudad*).

Repito que hay para los cristianos muchos modos posibles verdaderamente evangélicos de conducirse en el campo de concentración del mundo tóxico. Pero afirmo aquí que *éste* es, sin duda, un camino –no digo *el* camino– perfectamente cristiano y conveniente para los laicos. La moderna *Orden de los Laicos Consagrados* nos da, por ejemplo, un testimonio muy significativo, al suscitar los oratorios domésticos, lo que hace unos años sería impensable en los ámbitos vanguardistas de la espiritualidad específicamente laical:

«Para marcar la prioridad de “los asuntos del Padre”, para poner en práctica la morada y la conciencia de esta morada de Dios entre los hombres, empezando por nuestras familias y nuestras casas, para facilitar la vida de oración personal y comunitaria de la familia, se prevé la instalación permanente en la casa:

–bien de un oratorio distinto de las otras habitaciones de la casa, cuando es posible,

–bien de un rincón de oración en el lugar más apropiado de la casa.

El oratorio acondicionado de esta forma representa la importancia dada a Dios en la casa, en el centro de la vida diaria, personal y familiar. Jesús tiene su lugar en medio de nosotros. Entonces toda nuestra vida cambia, se transforma por él, con él y en él hasta el punto de convertirse en “un eterno ofrecimiento a su gloria”» (Angot 133-134; +*El misterio del Amor viviente*).

8. Laicos y utopía

El esplendor de la vida nueva en Cristo

Adán era pecador y terreno, y así lo es su descendencia. Pero Cristo, el segundo Adán, es santo y celestial, y de Él procede *un pueblo de hombres santos* y «*celestiales*», *los cristianos* (1Cor 15,45-46). Nosotros, en efecto, animados por el Espíritu Santo que Cristo nos ha dado desde el Padre, somos realmente «hombres nuevos» (Ef 2,15), «nacidos de Dios, de lo alto, del Espíritu» (Jn 1,13; 3,3-8). No somos, pues, los cristianos «deudores a la carne de vivir según la carne» (Rom 8,12-13); ni tampoco somos deudores al mundo de vivir según el mundo (12,2), sino que, habiendo recibido el Espíritu Santo, que renueva la faz de la tierra, hemos de vivir «una vida nueva» personal y comunitaria (6,4).

«No viváis ya como viven los gentiles, en la vanidad de sus pensamientos, oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su ignorancia y por la ceguera de su corazón. Embrutecidos, se entregan a la lascivia, derramándose ávidamente con todo género de impureza. No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si es que le habéis oído y habéis sido instruídos en la verdad de Jesús. Cristo os ha enseñado a abandonar el anterior modo de vivir, el hombre viejo corrompido por los deseos de placer, y a renovaros en la mente y en el espíritu. Dejad que el Espíritu renueve vuestra mentalidad, y vestíos de la nueva condición humana, creada a imagen de Dios, en justicia y santidad verdaderas» (Ef 4,17-24).

Está clarísimo: *el mundo* es lo viejo, *la Iglesia* es lo nuevo; «lo antiguo ha desaparecido, una nueva criatura se ha hecho presente» (2Cor 5,17). Los cristianos, pues, conscientes de nuestra gloriosa vocación, en modo alguno podemos permitirnos vivir «según los elementos del mundo y no según Cristo» (Col 2,8). *Antes* sí, antes «vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo» (Gál 4,3; +Col 2,20); pero también *antes* estábamos muertos, y *ahora* estamos vivos (Ef 2,1.5). Ahora el Padre celeste ha hecho de nosotros un *pueblo elegido, santo, sacerdotal*, llamado a «pasar de las tinieblas a su luz admirable» (1Pe 2,9). Y por eso nosotros, encendidos en el Evangelio, «en medio de esta generación mala y perversa, aparecemos *como antorchas en el mundo*, llevando en alto la Palabra de vida» (Flp 2,15).

Esta profundísima conciencia de *novedad*, que vibra continuamente en las páginas del Nuevo Testamento, sigue vibrando en los escritos de los antiguos Padres de la Iglesia, especialmente en sus enseñanzas a los catecúmenos que se preparan a su segundo nacimiento. Sirva como ejemplo este precioso texto de San Gregorio de Nisa (+394):

«Ha comenzado el reino de la vida y se ha disuelto el imperio de la muerte. Han aparecido otra generación, otra vida, otro modo de vivir, *la transformación de nuestra misma naturaleza*. ¿Qué generación? La que «no procede de la sangre, ni del amor carnal, ni del amor humano, sino de Dios». Así pues, «éste es el día en que actuó el Señor», día totalmente distinto de aquellos otros del comienzo de

los siglos. Este día [el de la resurrección de Cristo] es *el principio de una nueva creación*, porque en este día Dios ha creado «un cielo nuevo y una nueva tierra». ¿Qué cielo? El firmamento de la fe en Cristo. ¿Qué tierra? El corazón bueno que, como dijo el Señor, es semejante a aquella tierra que se impregna con la lluvia que desciende sobre ella, y produce abundantes espigas. En este día es creado *el verdadero hombre*, aquél que fue hecho a imagen y semejanza de Dios. ¿No es, pues, *un nuevo mundo* el que empieza para ti en «este día en que actuó el Señor?» (MG 46,603-606, 626-627).

La vida nueva y sobreambiente (Jn 10,10) que nos comunica nuestro Señor Jesucristo produce no únicamente *hombres* nuevos, sino que da lugar a *comunidades* nuevas, es decir, a nuevas formas de vida comunitaria. Y a su vez, sin la matriz de unas comunidades eclesiales realmente nuevas, es muy difícil que puedan formarse hombres perfectamente nuevos, es decir, santos.

Vida nueva, continua y totalmente buena

Los cristianos podemos y debemos aspirar a una vida nueva, toda ella buena, en lo interior y en lo exterior, personal y comunitaria. Si lo pretendemos y procuramos, estamos secundando la acción del Espíritu Santo, porque eso es precisamente lo que Él quiere hacer en nosotros. Dios lo concede a las comunidades religiosas, y también quiere concederlo a las comunidades laicales de perfección.

Tienen los cristianos laicos *derecho* a esperar de la gracia de Dios no sólo la renovación de sus vidas personales, sino la formación de ambientes familiares y comunitarios santos y santificantes, libres de las mentiras y maldades del mundo tópico. Tienen derecho a aspirar a *una vida comunitaria bien distinta a la del mundo, toda ella continua y totalmente buena*, como la que se logra en monasterios y conventos, aunque en formas distintas. Como ya escribí en otro lugar:

«Ha de intentar el laico una vida cristiana secular integralmente sana –digo intentar–. Pero eso está pidiendo a gritos “odres nuevos”. No es bastante, pues, que los laicos lleven en tantas cosas una vida secular mundana, al menos en sus formas exteriores, considerándola como un tributo inevitable o incluso conveniente a la condición secular, y que luego, semanal o mensualmente, traten de sanearse con una misa, un retiro o una convivencia.

«Al hombre, por ejemplo, que se abandona a su gusto en el comer, y que está peligrosamente grueso, en lugar de comer habitualmente con exceso y realizar luego *curas de adelgazamiento* periódicas, más le valdría sin duda llevar una dieta *continuamente sana*.

«De modo semejante, lo que los laicos debe pretender con sus retiros periódicos, convivencias y otras prácticas tan convenientes, es ir logrando *una vida interior y exterior continuamente evangélica*, sana y vigorizante en todo y para todos los miembros de la comunidad familiar, libre de cuanto pueda intoxicar la mente, el corazón o el cuerpo» (*Caminos laicales* 17).

Pájaros enjaulados

Aviones que no vuelan. *Resulta patético ver laicos cristianos tan buenos que, por más que lo intentan, no van adelante en el camino de la perfección.* Son como aviones que discurren por la pista con una velocidad admirable..., ¡pero que nunca acaban de levantar el vuelo! Siendo aviones, y habiendo sido contruidos para volar, funcionan hace ya muchos años como autobuses. Y ya incluso muchos de ellos ni piensan siquiera en levantar un día el vuelo. Creen que ya así van bien. ¡Qué error tan grande!

Pájaros atados. Otros hay, sin embargo, que no lo creen así, y que, como pájaros enlazados, siguen procurando el vuelo de la santidad. Pero resulta también patético ver los esfuerzos tan grandes que éstos hacen un día y otro por levantar el vuelo, con qué empeño aletean, y cómo

un día y otro, un año y otro, fracasan, pues no reconocen la necesidad de cortar el lazo que los tiene sujetos al estilo de vida del mundo.

Y aún más patético, en fin, es comprobar algunas veces que, después de tan larga sucesión de fracasos, llega un momento en que ya ni siquiera aletean con fuerza, ya no intentan la santidad, y han dejado el empeño por imposible: lo dejan para los religiosos. Para ellos mismos, seculares, piensan –aunque no lo dicen– es imposible. ¿Para qué intentarlo? ¿Para qué atormentarse pretendiendo metas imposibles?

Pájaros enjaulados. Pájaros que no vuelan, porque permanecen enjaulados en las formas de vida mundanas. El Salvador, que ha vencido al mundo, les ha abierto la puerta; pero ellos no salen a volar, y permanecen en la jaula, alegando que *no es posible* salir, y que además, conforme a su vocación secular, *ni siquiera es conveniente*.

Patético, por ejemplo, que una religiosa, crecida en una buena familia cristiana, nos diga: «en tres años de convento he adelantado espiritualmente más que en treinta con mi familia. Es como si en mi camino, al dejar la vida secular, me hubiera quitado de encima una mochila pesadísima. Ahora avanzo ligera, más rápida, ¡y con mucho menos esfuerzo!»...

¿Cómo es posible esto? ¿Cómo ha llegado a configurarse la vida cristiana en las familias, incluso en las mejores? ¿Es tolerable que entre el hogar cristiano y el convento haya un grado de virtualidad santificante tan distinto? ¿Es esto conforme a la mejor tradición de la Iglesia? Pero demos ya un paso más: ¿*de verdad creemos que los laicos están llamados a la santidad o es ésta una mera expresión verbal, hoy de moda?* ¿Cómo concebimos realmente el camino de perfección laical? ¿Hasta qué punto hemos aceptado como inevitable que la vida personal y comunitaria de los laicos se configure en lo exterior según el mundo?...

Y como en tantas otras cosas, lo que los cristianos puedan pensar o no pensar en este asunto no cambia la realidad de las cosas. El hecho de que unas personas *no conozcan ni reconozcan* esos lazos mundanos que las tienen sujetas, podrá a lo más, en alguna medida, limitar sus responsabilidades morales. Pero lo que está claro es que, mientras no rompan esos lazos, siguen atadas, es decir, permanecen *objetivamente* sujetas, no pueden volar. Que vean o dejen de ver la realidad de esos lazos, que los reconozcan, que los ignoren, que los nieguen, en cuanto a los efectos viene a dar igual: en un caso y otro, mientras no se libren de esos lazos, no podrán volar.

Pájaros enjaulados, aviones que no vuelan.

Virtudes que hacen posible la utopía

Es fácil *hablar* de una vida libre del mundo tópico, hacer su elogio y encarecer su necesidad. Pero nadie puede *salir* de la cárcel del mundo, y menos puede *edificar* la casa espiritual de una vida nueva sin mucha oración, abnegación, espíritu de pobreza, prudencia y discernimiento, etc.: en una palabra, sin una inmensa docilidad al Espíritu Santo.

La vida comunitaria del utopismo evangélico –toda ella sana, en lo interior y en lo exterior, en lo personal y lo familiar o comunitario– no podrán conseguirla los laicos llevados de un idealismo romántico o movidos de un voluntarismo estéril. Para poder vivirla son necesarias virtudes de gran precio. Veamos al menos las principales.

Oración

Sin oración suficiente, cae el cristiano inevitablemente en la topicidad mental y conductual de «los hijos del si-

glo». Así tiene que ser, y así lo vemos por la experiencia. Sólo por la oración puede el cristiano alcanzar a ver el horror de la vida mundana, que en buena parte está viviendo, al menos en lo exterior –horror que, como ya he dicho, apenas es visible–. Sólo por la oración puede sacar la cabeza por encima de los pensamientos y caminos de los hombres, para conocer «los pensamientos y caminos de Dios» (Is 55,8), los únicos que conducen a la Tierra Prometida. Únicamente por la oración puede conseguir de Dios la gracia inmensa de poder realizar solo, y más con otros compañeros, ese Exodo que hace pasar del mundo tópico al Evangelio utópico.

Caridad

«Sólo la caridad edifica» (1Cor 8,1). Únicamente la fuerza del amor al Señor, el ansia por entregarle la vida totalmente, el deseo vivísimo de estar siempre unidos con Él en todos los aspectos de la vida, es capaz de sacar a los hombres de su vida tópica, y de hacerles producir un micro-mundo utópico de tal calidad evangélica, que sea de verdad un Templo para Dios: «así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, para que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen al Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16).

Sólo el amor al prójimo –a los niños, a los matrimonios, a los ancianos–, continuamente maleados y espiritualmente frenados y desviados por el mundo, puede dar con la gracia de Dios fuerza e ingenio para hacer un micro-mundo nuevo.

La cosa es clara: «sólo la caridad edifica» una comunidad utópica cristiana. Y en esto tengamos en cuenta que así como «el Espíritu de la verdad nos guía hacia la verdad completa» (Jn 16,13) en temas dogmático doctrinales, también el Espíritu va llevando al pueblo cristiano, al paso de los siglos, hacia desarrollos de la caridad fraterna que, objetivamente, cada vez son más plenos. No significa esto que la caridad de un cristiano de hoy haya de ser mayor que la de un cristiano de los primeros siglos. Pero sí es verdad que, por ejemplo, formas objetivas de relaciones sociales que incluían ciertas modalidades de servidumbre o esclavitud, hoy no son viables: no pueden conciliarse con la caridad fraterna. Entonces sí, ahora no. Es éste, sin duda, un progreso considerable en las formas objetivas de la caridad fraterna.

Pues bien, al pensar en nuevas comunidades cristianas, cuyos planteamientos objetivos sean cada vez más perfectos, es cosa de recordar aquella preciosa intuición de Pablo VI:

«La caridad se encuentra todavía contraída y encerrada en unos límites [tópicos] de costumbres, de intereses, de egoísmos, que tendrán que ser ampliados. “Extiéndanse los límites de la caridad”, exclamaba San Agustín» (11-IV-1968).

Pobreza

«Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y ven y sígueme» (Mt 19,21). Como ya vimos –pero conviene insistir en ello–, no está en la pobreza el culmen de la perfección cristiana, no. Ella está justamente *en el comienzo* del camino de perfección evangélica, en los umbrales. Y por eso es imposible que unos cristianos avancen seriamente hacia la santidad –y concretamente hacia la vida utópica– si están más o menos apegados a su casa, su coche, su nivel de vida, su barrio confortable, su trabajo, su malla de relaciones y circunstancias, *el decoro* conveniente a su situación social, tal

como el mundo lo entiende, etc. Si en ésas están, es imposible que pretendan la perfección, y mucho menos en formas de vida comunitarias. «No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24). Quien desee hacerse con el tesoro que ha encontrado escondido en el campo, no podrá adquirirlo –se quedará sin él–, si no «va, y lleno de alegría vende cuanto tiene, y compra aquel campo» (13,46).

Por el contrario, la gracia de la pobreza espiritual da a los laicos una inmensa libertad para dejarle al Espíritu Santo configurar en ellos una vida completamente nueva, en lo interior y lo exterior, muy distinta a la del mundo: abierta a la oración, al prójimo, a los valores espirituales; libre de mil miserias mundanas (+*Sínt. EspCat* 476-495).

«Es que tengo que guardar mi decoro», le objetaban al Crisóstomo cuando éste exhortaba a la pobreza; y él respondía que «la única indecencia es poseer muchas cosas, y ésa sí que es realmente una gran indecencia» (*De la vanagloria y de la educación de los hijos* 14). Indecorosamente vivió el Bautista e indecorosamente nació Jesús, en un portal de animales, y en forma pobre vivió de mayor: «las raposas tienen cuevas y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Lc 9,58).

Cruz, martirio

A la gloria de la Resurrección sólo puede llegarse por el sufrimiento de la Cruz. No hay otro camino. No es posible liberar la vida nueva evangélica sin destruir en nosotros implacablemente la vida vieja mundana. Si uno trata de *conservar* avaramente su vida, la perderá. Sólo *perdiendo* la propia vida, es como podemos realizarla plenamente. Esta lógica firmísima del Evangelio puede ser ilustrada con algunos ejemplos.

En un barrio de ricos, donde todos los muchachos tienen formidables motos poderosas, en cuyas ancas montan sus amigas, un muchacho cristiano que, en conciencia, no quiera permitirse ese lujo necio y peligroso, y tenga solamente una humilde y cristiana bicicleta, se encontrará como un joven medieval o renacentista que entre toda su cuadrilla de amigos, montados en briosos corceles, sólo dispone para montar un burro: es posible que, antes de sufrir ese contraste humillante, prefiera quedarse en casa. Y también tendrá que quedarse en casa tantas veces aquel joven que no está dispuesto a hacer suyos los embrutecedores fines de semana de sus compañeros de clase o de barrio.

Está claro: sin cruz, sin martirio, nadie puede vivir la utopía evangélica, y tendrá que resignarse a la miserable vida tópica del mundo. Pero también está claro lo contrario: la cruz martirial, y sólo ella, da acceso infalible a una vida nueva, mil veces más verdadera y digna, alegre, armoniosa y fecunda que la miserable y falsa vida vieja del mundo. No hay utopismo sin martirio. Por eso hay tan poco utopismo.

Un sermón de San Juan de Avila (+ 1569) nos hace muy gráfico todo esto, cuando se refiere a los cristianos «temerosos, los que dicen “qué dirán de mí”. Decimos a las mujeres:

–«Tenéis vos diez sayas y vuestra hermana no tiene una, tenéis vos seis mantos y vuestra hermana no tiene uno con que ir a misa. No es ésa buena hermandad: no tenéis creído que está Jesucristo en el pobre. Vended esa saya, contentaos con una o dos, y con [cuando estén] ésas rotas, comprareis otras.

–«Mas ¿qué dirán de mí? Bien veo que eso es bueno; pero ¿qué queréis, que parezca yo moza de las otras? Si las otras hiciesen así, yo lo haría.

–«¡Oh loco! ¿Cómo vives, con el mundo o con Dios? [...] Apenas hallaréis quien quiera ir solo. Aquel va solo que va por donde fue Jesucristo. No por pompas ni dijes ni brocados, aunque vayan por ahí muchos reyes. ¿No te atreverás ir mano a mano por donde

fue Jesucristo? El que tiene cuenta con el mundo, es imposible la tenga con Dios: “nadie puede servir a dos señores” [Mt 6,24]. El que es amigo de este mundo, por el mismo caso se hace enemigo de Dios [Sant 4,4] [...] Determinado has de buscar a Dios, venga lo que viniere. Córtenme la cabeza, que no por eso lo tengo de dejar» (*Sermón II de Epifanía* 215-236: *Obras II*, 117-118).

¡Qué pocos hombres son capaces de hacer *aquel bien que nadie hace* –no son capaces ni de pensarlo siquiera–, o de evitar *los males en que todos incurren!* Y, sin embargo, la salvación de muchos viene siempre por *unos pocos* que, capaces de *quedarse solos con Cristo* en ciertas cosas –en oración, pudor, pobreza, en todo–, abren camino a sus hermanos, para que puedan vivir esos valores evangélicos. Así es siempre. El martirio de unos pocos hace posible la santidad de muchos. Sólo quienes están perfectamente libres del mundo pueden ayudar a sus hermanos a *salir* de Egipto. Éste es el camino evangélico hacia la utopía.

Por eso, está muy bien decirles a los jóvenes que esperamos de ellos que *transformen el mundo*; pero sería conveniente avisarles, al mismo tiempo, que si no están dispuestos a estos pequeños martirios cotidianos, ellos, tan llenos de idealismo, y tan presuntamente generosos, vendrán a ser en su día, si se descuidan, unos burgueses sin chispa como sus padres, o peores.

Sin Cruz, sin abnegación total de las cosas exteriores y aún de sí mismo, es imposible que el cristiano pueda *perder la vida para hallarla*, es imposible viva libre de *la moda*, que no confunda *historia* con naturaleza, que sufra pasar por *raro*, que aguante *quedarse solo*, que no busque *agradar a los hombres*, que pueda superar incluso los lazos *familiares* adversos. Es imposible. Pero con la Cruz todo eso es perfectamente posible y aún indeciblemente alegre (+*Sínt. EspCat* 351-355).

Bendita sea la sagrada Cruz salvadora de nuestro Señor Jesucristo. Ella es la llave única que abre la puerta de acceso a la vida nueva del Resucitado. No hay otra. Es por aquí, y por ningún otro camino, por donde se avanza hacia la transformación del mundo.

Prudencia

La prudencia es una virtud altísima, pues gobierna el ejercicio de todas las otras, incluida la caridad. Y es utilísima, pues nos da la ciencia práctica para conocer lo que debemos querer y hacer, y lo que debemos evitar; así nos facilita elegir los medios más idóneos para lograr el fin verdadero (*STh II-II,47*). Es virtud que perfecciona divinamente su ejercicio por el maravilloso don del Espíritu Santo, llamado de *consejo* (52,1-3).

Para aventurarse por los poco andados caminos de la utopía evangélica, fácilmente se comprende la necesidad absoluta de la virtud de la prudencia y del don de consejo. La prudencia, inseparablemente unida a la fortaleza –no sería, si no, prudente–, permite a los cristianos «*rechazar lo que es indigno de este nombre y cumplir cuanto en él se significa*» (*Or. dom.* XV).

La utopía cristiana laical, además de adentrarse por caminos insólitos, exige para su realización *equilibrios* sumamente delicados, sin los cuales no puede subsistir.

Equilibrio entre un rechazo excesivo del mundo, y una aceptación cómplice. Equilibrio entre privacidad y comunitariedad, entre distancia del mundo y proximidad, entre diversidad excesiva y distinción conveniente. Equilibrio entre legalismo excesivo y anomía improvisadora, entre individualismo insano y afiliación social asfixiante, equilibrio en una evitación excesiva del mal en la vida comunitaria, ignorando que una cierta permisividad del mismo puede ser ocasión de grandes bienes, etc.

Y en esto la utopía halla un problema no pequeño. Los cristianos mayores, los más prudentes, suelen carecer

de ánimo para ella, sujetos a su situación acostumbrada. Y los más jóvenes, que fácilmente se animan a las aventuras espirituales, pues aún tienen su vida sin hacer, no suelen estar todavía maduros en la virtud de la prudencia. Difícil solución...

Santo Tomás, sin embargo, señala una distinción por donde surge en esto la esperanza: «La prudencia *adquirida* es causada por la repetición de actos; de ahí que para su adquisición sea necesaria la experiencia y el tiempo; y por eso no puede darse en los jóvenes ni en acto ni en hábito. Pero la prudencia que va acompañada de la gracia es *infundida* por Dios, por lo que ya se da como hábito en los niños bautizados, que no han llegado al uso de razón, no en cuanto al acto» (*STh II-II,47*, 14 *ad3m*). Eso permite a niños, adolescentes y jóvenes ser prudentes: guiándose por la oración de súplica y de consulta a Dios, por la obediencia a los mayores, y por la petición de consejo a quienes saben.

Sabiduría

«Perece mi pueblo por falta de conocimiento» (Os 4,6). Los *buenos* cristianos deberían *pensar* un poco más en la forma que pueden y deben dar a su vida. Se mueven tanto y hacen tantas cosas que están *atontados*. La utopía no es nada fácil, y no bastan en ella los esfuerzos de la voluntad: exige mucho pensamiento creativo, libre del mundo. «No os conforméis a este siglo, sino *transformáos por la renovación de la mente*, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta» (Rm 12,2). Hay que leer, hay que meditar, hay que orar, hay que pensar más, y conversar y consultar con otros, para salir así del atontamiento tópico del mundo, que tanta satisfacción causa al Padre de la Mentira. Él sabe bien que los hombres, mientras no piensan, mientras dejan su vida a merced de las inercias mundanas, están más o menos bajo su influjo. Mientras ellos no piensan, él está tranquilo.

En un artículo Julián Marías señalaba este fenómeno, que también actualmente afecta a los buenos: «Las facilidades, el exceso de información, la acumulación de noticias, datos, presiones, impactos que golpean nuestra mente, todo eso acaba por producir una especie de *paralización*. No queda holgura para reaccionar, no se elaboran interpretaciones, o se insertan las que se reciben ya, también prefabricadas y listas para el uso. En suma, no se ejercita la imaginación» (12-III-1972).

Y así los hombres van pasando sus años casi sin darse cuenta: finalmente, «se rompe el hilo de su vida, y mueren privados de sabiduría» (Job 4,21).

Conocimiento del mal del mundo

Ya veíamos en la introducción del libro cómo el mal del mundo es en cierto modo *invisible*. Cómo eficacísimos mecanismos mentales nos obligan a pensar que el grado de maldad del mundo tópico es *tolerable*, y que, por tanto, no exige la posición de remedios extremos. Para construir un *Arca* y embarcarse en ella, dejando la propia casa, hace falta ser bien consciente de que un Diluvio formidable amenaza ahogar a todos. Igualmente, para «arrancarse el ojo, o cortarse la mano o el pie», hay que estar muy convencidos de que sin eso se va a perder el cuerpo entero (Mt 5,29-30).

Algunos *buenos* cristianos, aunque experimentan dificultades insuperables para la oración, para la pobreza, para la perfecta castidad, para la educación de los hijos, para el apostolado, y para tantas otras dimensiones del Evangelio, no acaban de *entender* que todo eso es en alguna medida inevitable mientras sigan viviendo en el exterior en modos excesivamente mundanos.

Por lo demás, recientemente he tratado en otros escritos de los males actuales del mundo y de la Iglesia (+*Cau-*

sas de la escasez de vocaciones; De Cristo o del mundo). Ahora, sin insistir sobre el tema, remito a estos *buenos* cristianos directamente al Espíritu Santo. Él les muestre «que el mundo todo está bajo el Maligno» (1Jn 5,19), y les haga *ver*—aprovechando algún rato en que no estén embebidos en la televisión, o precisamente entonces— cómo «la Gran Ramera corrompe la tierra con su fornicación» (Ap 19,2).

De otro modo la causa de la utopía está perdida ya en su inicio. ¿Cómo podrán los cristianos abandonar *su propia casa* espiritual, si no acaban de darse cuenta de que está incendiada? Si tantos hombres arriesgan su vida, y la pierden a veces, por no separarse de su casa en llamas y por tratar de salvar sus posesiones más queridas, ¿cómo los cristianos *saldrán* de sus casas tópicas, si no alcanzan a conocer la gravedad del incendio que las amenaza?

Conocimiento del ideal evangélico

Es indudable que a la hora de realizar el ideal, nos falla *la voluntad* —«el espíritu está pronto, pero la carne es flaca» (Mc 14,38)—; pero mucho antes y más nos falla *la mente*, es decir, la fe: ni siquiera *conocemos* el ideal evangélico que debemos pretender con esperanza y con todo empeño, convencidos de que Dios nos lo quiere conceder. No acabamos de conocer los cristianos las maravillas de gracia y renovación que Dios quiere obrar en nosotros.

¿Cómo se explica esa ceguera?... *La voluntad influye en el juicio*, y cuando aquélla está apegada a algo, no le deja pensar al juicio nada que le obligue a ella a dejar las cosas de su apego. ¿Cómo, si no, es posible que los *buenos* cristianos ignoren tanto el ideal de una vida cristiana total, en lo interior y en lo exterior, personal y comunitaria, al que deberían tender con esperanza y con todo empeño? Son *ideales evidentes*: son ideales claramente enseñados por Cristo y por los Apóstoles; tenemos de ellos ejemplos formidables en la vida de los santos y en las generaciones cristianas más fieles; son ejemplos sumamente persuasivos y atrayentes, que nos muestran posible la utopía evangélica: ella crea un mundo luminoso, santo y santificante, alegre, bello y todo él bueno, en todas sus partes. Y sin embargo...

¿Cómo justificar al antiutopismo de los *buenos* cristianos? Viendo, sobre todo, los terribles destrozos que el mundo tópico produce en la mente y en la conducta de sus hijos, ¿cómo no se deciden a intentar, solos o acompañados, la necesaria *fuga mundi* evangélica, y la consiguiente creación de un micro-mundo nuevo?

Por otra parte, consideran algunos, como una de las objeciones fundamentales contra la utopía, que *nunca la idea debe preceder a la realización cristiana*. En efecto, dicen, si hacemos un plan de vida comunitaria, con la intención de rellenarlo *posteriormente* de vida, estamos comenzando la casa por el tejado; estamos poniendo el carro delante del caballo; estamos cavando un cauce sin tener aún el agua. Más aún, a poco que nos descuidemos, estamos organizando una resistencia al Espíritu Santo, a quien deberíamos *dejarlos* incondicionalmente, sin pretender que Él nos ayude a realizar *nuestro planes*.

La objeción suena bien, pero una vez más es falsa. Es falsa, al menos, en muchas ocasiones. En primer lugar, no pocas veces a la comunidad utópica se llega sin pretenderlo, sin tener un plan preconcebido: lo vimos, por ejemplo, en el origen de la Comunidad de las Bienaventuranzas. Y en segundo lugar, otras veces Dios infunde *primero* su idea en ciertos hombres, y sólo *posteriormente* —quizá muchos años más tarde— les da su gracia para que la realicen. Es verdad que ha habido, por ejemplo, fundadores que primero han logrado una comunidad viva, y después se han preocupado de diseñar en leyes el ideal que ya estaban viviendo. Pero no necesari-

amente es siempre ése el proceso. También ha habido fundadores, como San Pablo de la Cruz (1694-1775), fundador de los Pasionistas, que a los veintiséis años, siendo todavía seglar, en un largo retiro que hizo a solas (1720), concibe ya a la luz de Dios la Regla de vida —incluido el hábito y el *escudo* pasionista— que años más tarde vivirá con muchos otros hermanos. «En el principio era el Verbo» (Jn 1,1).

Por lo demás, todos los conocimientos son pocos para la utopía. Construir una vida nueva, nueva en sus diversas partes y en su planteamiento total, requiere no sólo libertad del mundo tópico, grandes virtudes cristianas, conocimiento teórico del ideal, etc.: necesita también, a la hora de hallar los medios prácticos concretos, muchos conocimientos de diversos órdenes. Cuanto los cristianos deseosos de una vida nueva más sepan de historia y de doctrina cristiana, de liturgia y ascética, de psicología social y de pedagogía infantil y juvenil, de agricultura y de arte, de informática, de métodos naturales para regular la fertilidad, de dietética y de decoración interior, de fontanería, electricidad y de todo lo que sea, más y mejores *medios prácticos* tendrán para levantar comunitariamente el vuelo de la utopía evangélica.

En este sentido, los utopistas *bucólicos*, nostálgicos de una vida rural y sumamente simplificada —Gandhi abominaba de las máquinas industriales, y las consideraba causa principal de la decadencia de Occidente y de la India (Rau 95-97,113-115)—, a la larga, e incluso a la corta, toman un camino sin salida. En esto tenía razón Saint-Simon. Todos los conocimientos y técnicas han de ser integrados al servicio de la utopía.

Elegancia, ingeniería conductual cristiana

Aclaremoslo desde el principio: la *creatividad* cristiana de los laicos en las formas seculares ha de entenderse ante todo como una *docilidad al Espíritu Santo*. A Él le corresponde en primer lugar concebir e impulsar en modos bien concretos toda la renovación interior y exterior de la vida humana. No se trata, pues, tanto de que los cristianos *inventemos* modos y maneras de vivir, en una ingeniería conductual bienintencionada, pero más o menos arbitraria y voluntarista, sino de que, con mucha oración y planteándolo todo en pura fe y caridad, *le dejemos al Espíritu Santo* vivir en nuestras personas sin resistencias, y florecer en nuestras comunidades sin limitaciones.

«En Cristo Jesús sólo tiene valor *la fe* que actúa por *la caridad*» (Gál 5,6). La vida utópica cristiana exige repensar *todas* las prácticas comunitarias, hasta las aparentemente más triviales, a la luz de la fe, para modificarlas según la caridad. *Todas*: los horarios, el uso de la prensa y la televisión, la participación familiar en el Año litúrgico, la posición de los ancianos o de los niños en la familia, los modos de vestir, el régimen dietético, la decoración interior de las casas, la manera de educar a los hijos, el empleo de los tiempos de ocio, la configuración del noviazgo, de las vacaciones, de los lutos... *todo tiene que ser evangelizado*, todo, el conjunto y cada una de sus partes, tiene que ser interior y exteriormente *renovado*, según la vida de la gracia, para que sea «así en la tierra como en el cielo».

«No os conforméis a este mundo, sino *transformáos por la renovación de la mente*, procurando conocer cuál es *la voluntad de Dios* buena, grata y perfecta» (Rm 12,2). *En nada*, por tanto, han de abandonarse los cristianos, sin más, al ambiente familiar o a las costumbres del mundo; por el contrario, deben mantener siempre despierto el fundado prejuicio de que esas vigencias mayoritarias muy probablemente son malas o al menos mediocres, es decir, son maleantes o mediocrizantes, inconciliables, pues, con la búsqueda sincera de la santidad

perfecta, ya que «todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, codicia de los ojos y ostentación de riqueza. Y todo esto no viene del Padre, sino que procede del mundo» (1Jn 2,16).

Un ejemplo mínimo: hasta *los muebles de la casa* han de ser evangelizados, para que respondan lo más posible al espíritu cristiano. Hay, sin duda, diversos estilos *cristianos* de configurar los muebles, y unos serán más indicados que otros según las circunstancias de una familia o de un país. Pero lo que está claro es que hay estilos que *no son* cristianos, que son una exterioridad adversa a la interioridad cristiana. Por ejemplo, un sofá enorme –como un camión metido en la habitación–, lujoso, sumamente blando, en el que las personas más que sentarse, se tumban y se hunden, no es un mueble *cristiano*, sino hindú, islámico o lo que sea.

Y es que *todo, hasta los menores detalles, contribuye a crear una atmósfera*, y ésta a su vez influye en el pensamiento y en la conducta de los miembros de la casa. *No entender esto sería no entender el utopismo, que procura continuamente una coherencia creciente entre lo interior y lo exterior*: «vino nuevo en odres nuevos».

Por eso, viviendo dentro de un mundo descristianizado, es absolutamente necesario que la familia y las comunidades cristianas practiquen una adecuada ingeniería conductual, que se ocupe sin cesar de ir logrando la mejor coherencia posible entre el espíritu interior cristiano y las formas comunitarias de la vida exterior. Y recuerdo aquí el importante principio ya expuesto más arriba: que *no es posible el cambio de las partes, si no se cambia el todo, y que es imposible cambiar el todo, si no se cambian las partes*, pues todas y cada una de las cosas se condicionan y exigen entre sí.

Los religiosos han entendido esto desde el principio. Ha habido Órdenes religiosos, por ejemplo, que se han hecho cuestión importante de ir descalzos o calzados, de comer carne o no. Y a cuestiones semejantes los mismos santos Fundadores prestaron gran atención, eligiendo determinadas opciones y ordenándolas con sumo empeño. Santa Teresa, por ejemplo, que tan altísimas visiones tuvo de la Trinidad y de Cristo, cuando traza en sus *Constituciones* un camino que lleva ciertamente a perfección, no se eleva a sublimes descripciones de *la meta* contemplativa que ha de pretenderse, sino que se ocupa con toda atención en determinar *los medios* del camino, en detalles a veces muy pequeños. Manda, por ejemplo, que las carmelitas lleven el pelo cortado «por no gastar tiempo en peinarle», y que no tengan espejo. Da normas detalladas sobre la tela y la forma del hábito, y dispone que en vestido o cama «jamás haya cosa de color» (cp. III). Sus monjas, normalmente, no usan sillas, sino que se sientan en el suelo...

¿Estos detalles normativos en un camino de perfección son trivialidades y bagatelas?... No; *son cosas pequeñas y bajas por las que se expresan y fomentan cosas muy grandes y altas*. Pero *los laicos*, lamentablemente, no parecen haberse enterado mucho de todo esto, y no queriendo dar importancia grande a las cosas pequeñas, se remiten normalmente en éstas, en cada una y en su conjunto, a los usos del mundo, con efectos sumamente negativos para su espíritu. O quizá piensan –peor aún– que su *secularidad* les obliga en conciencia a proceder así... Pues bien, por ese camino podrán ser, con el favor de Dios, *buenos cristianos*, pero normalmente no llegarán a ser *santos*.

En efecto, a todos los cristianos les ha sido mandado que «no se configuren al mundo, sino que se renueven conociendo y realizando la voluntad de Dios». Y esa exhortación no es meramente un consejo, es un *mandato*. Por tanto, si no se cumple, es porque se está resistiendo un impulso poderoso y benéfico del Espíritu Santo. Dicho de otro modo: «dejarlo todo», es decir, cambiar esto, lo otro y también aquello, en cuanto sea preciso para mejor «seguir a Cristo», es norma única para todos aquellos, religiosos o laicos, que quieran ser perfectos como el Padre celestial es perfecto.

Todo esto lo digo, por supuesto, de los laicos que, *pudiendo modificar las formas de su vida, no las cambian según el Evangelio*. Por el contrario –y este supuesto se da sin duda con mucha frecuencia– cuando por exigencias de las circunstancias o del cónyuge o de quien sea, no le es posible a un laico modificación alguna en una cosa o en casi todas –a no ser en aquello que sea intrínsecamente malo, para lo cual siempre le asistirá la gracia–, entonces, ciertamente, Dios le ayudará para que pueda *caminar rectamente por caminos torcidos*, como en otro lugar he afirmado con absoluto convencimiento. Es otro modo maravilloso, igualmente admirable, que la gracia de Dios tiene para hacer su obra de santificación perfecta (*Caminos laicales* 14-16).

Pedagogía

La pedagogía es la llave que abre la puerta de la utopía. No hay posible utopía cristiana que no se fundamente en una pedagogía cristiana. Esto lo entendió Clemente de Alejandría en su libro *El Pedagogo*, lo entendió Moro en su *Utopía* y es convicción común entre los pensadores de tendencia utópica, como Gandhi.

Por otra parte el *eros paedagogicus* ha de inspirar en la utopía no solamente a los educadores, profesores y catequistas, especialmente preparados para la función educativa, sino a todos los cristianos adultos, ante todo los padres y hermanos mayores. Una de las razones que hacen más urgente la utopía es *ir a dar en un nuevo régimen de vida que favorezca continuamente la dedicación pedagógica de los mayores sobre los niños y jóvenes*. La pedagogía es *ars artium*, el arte de las artes, porque se dedica a cultivar personas humanas.

¿Hasta cuándo los cristianos *padecerán* sin lucha una situación tópica en la que se ven tan ocupados en otras cosas, que apenas tienen tiempo y ánimo para cultivar a sus hijos? Ya ni saben hacerlo. Y con ello los hijos quedan a merced de la Bestia mundana, y por mil medios convergentes «reciben su sello en la frente y en la mano» (Ap 14,9), en su mentalidad y en sus costumbres. El Crisóstomo, en su precioso opúsculo *De la vanagloria y de la educación de los hijos*, describe minuciosamente, y con admirable perspicacia, cómo el niño cristiano es abandonado a una mundanización sistemática de su mente y de su corazón, y exhorta con fuerza a la maravillosa función educativa: «*muéstrele otras bellezas*» (59). Ésa es la clave.

Una comunidad utópica sólo puede formarse y perseverar si está integrada por cristianos *apasionados por la educación de sus hijos*, cristianos decididos a ayudarles día a día a marcar su mente y su corazón con el sello de Cristo, el Salvador del mundo, y comprometidos en la ardua y gozosa tarea de crearles un cuadro exterior de vida favorable a la interioridad evangélica. Esto exige un empeño precioso, continuo, formidable: tutoría de estudios, de juegos, de lecturas, adiestramiento en oficios manuales, suscitación de aficiones positivas, etc., guía de exploraciones por el mundo de la naturaleza, de la pobreza, de la enfermedad, de la literatura y de la música, de la santidad, de la belleza litúrgica, acompañamiento directivo en viajes, peregrinaciones, campamentos, dosificación cuidadosa de experiencias intensas temporales, vacunaciones programadas contra todas y cada una de las epidemias espirituales de la época, así como catequesis, e incluso dirección espiritual, que también los laicos, en su modo y medida, deben impartirla.

Todo esto, que exige *mucha atención, mucho amor y muchas horas* de entrega personal a otros, hijos propios o ajenos, ha de estar integrado, como una orientación principal, en la *forma vitae* de la familia y de la comunidad cristiana. De no ser así, ¿para qué tener hijos?... ¿Para echarlos al mundo tópico, y proporcionarles todos los condicionamientos precisos para que éste haga de ellos unos pequeños monstruos vacíos y desorientados, frágiles y egocéntricos, dedicados a «pasarlos bien en la vida», y ya amargados y desencantados de ésta, antes casi de haber comenzado a vivir?

Pasar la vida haciendo el bien

Jesucristo, nuestro Maestro, «pasó haciendo el bien» (Hch 10,38). El único modo de *salir* de la maldad o maldad de la vida tópica es organizar la propia vida en forma tal que siempre esté ocupada en hacer *el bien*. Nada libera tanto de la vanidad o maldad del mundo como esta *operosidad* benéfica, siempre activa. En este sentido *la ocupación benéfica del tiempo libre* es algo de suma importancia para producir la atmósfera nueva de una vida utópica. El tiempo de trabajo tiene ya muchas veces de suyo una forma fija necesaria. Pero el tiempo libre, cada vez más amplio en los países desarrollados, puede configurarse como libremente se elija. Éste es, pues, uno de los campos más importantes para el ejercicio creativo del utopismo cristiano.

Recordemos la importancia que se daba en las *Reducciones guaraníes* al empleo del tiempo libre. Modelos más recientes de esto tenemos, por ejemplo, en las actividades de formación, de aprendizajes, de juegos y deportes, que organizaban antes las *Congregaciones Marianas*, o que llevan ahora adelante diversos centros, como los de los *Salesianos*, el *Opus Dei* o la *Milicia de Santa María*.

Esta organización cuidadosa del tiempo libre es asunto personal, pero también es familiar y comunitario. Los mayores necesitan a veces encontrar en esto estímulos, iniciativas y medios. Y aún más lo necesitan los chicos y los jóvenes. Cuando se consigue, por ejemplo, con la colaboración de los mayores, que el tiempo libre de los muchachos esté lleno de juegos, reuniones de oración y formación, deportes y excursiones, visitas habituales a enfermos solitarios, campamentos y peregrinaciones, cursos prematrimoniales, aprendizajes de lenguas, artesanías, etc., ésa es la manera de *superar* con facilidad otros modos mundanos, pasivos y empobrecedores, o incluso peligrosos, de perder el tiempo. Ocupadas las personas en *actividades positivas*, no se acuerdan siquiera de *pasividades negativas*, como tantas veces lo son la televisión, las playas, etc. No tienen tiempo para eso.

«No te dejes vencer por el mal, exhorta el Apóstol, sino *vence el mal con el bien*» (Rm 12,21). Es de este modo como «se detesta el mal, adhiriéndose al bien» (12,9). Por eso, «hermanos, no os canséis de hacer el bien» (2Tes 3,13). Está claro: el único modo eficaz de no estar en esta vida para «pasarla bien», es organizarla para «pasarla haciendo el bien». *Nuestra vida está cristianamente organizada cuando siempre hay en ella cosas buenas por hacer que nos están reclamando*. Sólo así, en una afirmación continua del bien, podremos evitar el mal, la vanidad, el vacío, la inversión miserable de la atención, de la energía, del tiempo y del dinero. Y si es verdad que los malos tienen «inventiva para lo malo» (Rm 1,30), seamos los buenos, en igual o mayor medida, «*ingeniosos para el bien e inocentes para el mal*» (16,19).

Sobre todo a los niños y adolescentes les cuesta mucho, por ejemplo, no hacer nada malo en un domingo, si no saben qué bien hacer: «No podemos hacer esto, ni ir a tal sitio, ni estar con aquellos... ¿Pues qué podemos hacer?». Andan, los pobres, «*sin saber qué hacer*». Pero también sucede esto con frecuencia entre los mayores, jubilados y ancianos. Las *horas muertas* pasadas en el bar, hojeando diarios o revistas, aburridos ante el televisor, van *matando* a las personas.

Fortaleza

Para que los laicos puedan, como los religiosos, aunque a su modo, vivir interior y exteriormente la utopía evangélica necesitan en forma muy especial *la virtud de la fortaleza*, la asistencia poderosa del Espíritu Santo,

pues han de negarse a continuas atracciones muy fuertes y han de resistir muchas contradicciones y hostilidades. Indico muy brevemente algunos de los obstáculos principales contra la utopía.

—*El demonio*. Sin género de dudas, el obstáculo principal de la utopía es la acción diabólica. Lo que entendemos por vida utópica *libera* enérgicamente a los cristianos de la vida del mundo tópico. Y esto el Príncipe de este mundo no lo puede tolerar. Viene a ser una sublevación, y además comunitaria. Todo el considerable influjo que él ejerce sobre los *buenos* cristianos tópicos, impidiéndoles levantar el vuelo a la perfección, se ve puesto en peligro gravemente. Por eso el Diablo dará toda la guerra posible contra todo utopismo cristiano, sirviéndose de la debilidad de la carne, de la dulce afiliación social al mundo tal cual es, y si es preciso, acudirá a hostilizaciones suyas directas.

Se servirá del engaño, meterá cizaña entre los cristianos que intentan la aventura utópica, les exagerará las dificultades, mixtificará el proyecto, suscitará resistencias en los familiares y, si es preciso, en las mismas autoridades concretas civiles o eclesiásticas... Normal. Todo eso lo intentará por la cuenta que le trae.

—*El mundo*. Cuando los *buenos* cristianos asimilan más o menos sus pautas mentales y conductuales, el mundo descansa tranquilo en su mentira y su maldad. Pero cuando ve que los discípulos de Cristo se alzan y amenazan romper con él, tratando de escapar de la malla férrea, aunque invisible, de sus condicionamientos apesantes, se ve entonces abiertamente denunciado, y despierta entonces su persecución.

—*Los familiares*. La hostilización del mundo más dura contra los laicos que pretendan vivir con perfección el Evangelio, tanto en lo interior como en lo exterior, viene normalmente de la propia familia, según lo avisó Jesucristo: «los enemigos del hombre serán los de su casa» (Mt 10,36). Lo que piensen o murmuren los vecinos del segundo izquierda nos trae sin cuidado; pero lo que una y otra vez nos digan los familiares, las personas que más queremos y que más nos estiman y conocen, eso sí que nos hace mella. Y si la familia es de *buenos* cristianos, la tentación se hace tanto más insidiosa. Cuando procede de malos cristianos, puede dar lugar a sufrimientos, pero no a engaños.

Pues bien, para echar a andar hacia la utopía hace falta atreverse a escuchar lo que el Señor le dijo a Abraham y sigue diciendo ahora: «Salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre. Y ve a la tierra que yo te mostraré. Yo te haré un gran pueblo» (Gén 12,1-2).

Una de las principales ventajas de los religiosos en su búsqueda del utopismo evangélico, es que, habiendo dejado «casa, hermanos o hermanas, madre o padre, hijos o campos, por amor» a Jesús y a su Reino (Mc 10,29), poco pueden todos éstos influir sobre los modos nuevos de sus vidas. La familia suele dejar en paz a sus hijos o hermanos religiosos: los da por imposibles. Pero, en cambio, el utopismo laical muchas veces se verá *incesantemente* hostilizado... A los familiares no les inquietan los cambios puramente *interiores* de sus miembros, pero se alarman no poco cuando esos cambios interiores amenazan hacerse también *exteriores*, y aún más si implican ciertas modificaciones económicas. Será, pues, preciso resistirles de modo inquebrantable, evitando toda concesión engañosamente caritativa, hasta que quienes se cansen sean ellos.

«Deja a los muertos sepultar a sus muertos, y tú vete y anuncia el reino de Dios» (Lc 9,60). «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aún su propia vida, no puede ser mi discípulo. El que no toma su cruz y viene detrás de mí, no puede ser mi discípulo» (14,26-27). «Mi madre y mis hermanos son éstos, los que oyen la palabra de Dios y la ponen por obra» (8,21). La Virgen Madre nos exhorta con toda fortaleza: «haced todo lo que Él os diga» (Jn 2,5).

–*La carne*. La utopía implica, hay que reconocerlo, un buen conjunto de riesgos. Y da miedo entrar por sus caminos, tan poco transitados. Todos los adagios populares son tremendamente antiutópicos: «más vale malo conocido que bueno por conocer», «lo mejor es enemigo de lo bueno», «más vale pájaro en mano que ciento volando», «el que a sus padres parece, honra merece», etc.

Es la prudencia de la carne. Es el miedo a arriesgar nada por el Reino de Cristo. «Que vayan otros». «Si son por lo menos veinte los que van, voy yo también. Si son menos, que no cuenten conmigo». «¿Y quién nos asegura que el Señor nos guiará y nos asistirá con su fuerte brazo en este Éxodo tan dudosamente necesario?». «Si un cambio tan arriesgado, incluso de domicilio, viniera exigido por razones económicas –conservar, por ejemplo, el empleo en el Banco, o ascender profesionalmente, etc.–, entonces sí. Pero un cambio tal por presuntas ventajas ascéticas en orden al Reino de Dios, perdóneme, pero eso es una locura».

Para salir del mundo tópico a la utopía evangélica hace falta – como decía Santa Teresa para llegar a la fuente sagrada de la oración–, «una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabaje lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue yo allá, siquiera me muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» (*Camino Perfecc.*, Escorial 35,2). Sin esta determinación, será mejor quedarse en casa en zapatillas, lamentar cómo los hijos van perdiendo la fe, y encender el televisor.

La llamada «radicalidad»

Ya en otro lugar expuse que no parece conveniente caracterizar la vida religiosa por la «radicalidad» con que en ella se vive el Evangelio (*Cto.-M* 220-224). Es mucho más conveniente definirla al modo tradicional, según la teología de los consejos evangélicos. Por un lado, el concepto de *radicalidad* es de sí bastante ambiguo, y por otro, el adscribirlo como nota característica de los religiosos fácilmente lleva consigo una devaluación de la vida evangélica de los laicos.

¿Cómo un laico, en medio de un mundo tan ajeno al espíritu cristiano, podrá vivir la oración, la pobreza, la confianza en la Providencia, la castidad, la necesaria disconformidad con el mundo secular, sin mantener *una radicalidad evangélica continua*, contra viento y marea, viéndose permanentemente probado y perseguido, con una persecución a veces mucho más dura que la que ha de resistir un religioso, que al menos en su comunidad vive en un ambiente más favorable? ¿Cómo podrá un laico salir de Egipto, y realizar su éxodo personal y familiar, si no afirma constantemente *una audacia radical* en los principios y en los medios?

Los que caracterizan a los religiosos por su *radicalismo* cristiano ¿qué idea se hacen de la vida de los laicos, llamados verdaderamente por Dios a la perfección evangélica?... *El radicalismo que necesitan los laicos en el mundo para vivir plenamente el Evangelio es tan grande como el que precisan los religiosos para dejar el mundo y seguir a Jesucristo*. Y esto es verdad sobre todo si los laicos quieren configurar sus vidas en el Evangelio no sólo en lo interior, sino también en lo exterior. Todas las virtudes cristianas, entonces, habrán de ejercitarse intensamente en el empeño: la caridad, la abnegación, la prudencia, la fortaleza. Y la esperanza, por supuesto.

Esperanza

«Nada hay imposible para Dios» (Lc 1,37). Recorde-

mos aquello que en el prólogo afirmé como el punto de partida principal en la aventura de este libro: *lo imposible se hace posible en Cristo*. Ahí está la maravilla de la vida cristiana, que es una vida sobre-natural. Según eso, *el éxodo de los laicos en la utopía sólo puede ir adelante impulsado poderosamente por la virtud teologal de la esperanza*. Y la esperanza ha de ponerse en Dios, en su bondad, en el amor que tiene a sus hijos, en su compasión cuando los ve encarcelados en el mundo, en sus promesas, en su voluntad providente de sacarlos a una vida nueva, nueva en lo interior y en lo exterior. Él es el único que de verdad puede *renovar la vida* de los hombres en el mundo.

«La esperanza cristiana, cuyo fundamento real histórico emerge de la obra redentiva de Cristo, es una vivencia anticipada de la eternidad y de los bienes prometidos, a los cuales se abre el cristiano mediante la expectativa y el deseo –*spes et desiderium*– y los previve por la caridad y la gracia» (Folgado Flórez 479).

En este sentido, como el Vaticano II subrayó, el escatologismo de la esperanza, lejos de desinteresar a los cristianos de las realizaciones históricas presentes, les impulsa a ellas poderosamente, pues considera toda perfección humana en el tiempo presente como una anticipación del «tiempo de la restauración de todas las cosas, cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, sea perfectamente renovado en Cristo» (LG 48a;+48 entero).

Sencillamente, *el utopismo cristiano nace directamente de la esperanza teologal*. El utopismo esperanzado tiene como íntima substancia *un deseo confiado*: un *deseo* de una vida comunitaria más perfecta; y un *deseo* que está *confiado* a la misericordia del «Padre de las luces, de quien procede todo lo que es bueno y perfecto» (Sant 1,17).

Circunstancias actuales favorables a la utopía

Sabemos que *la historia de la salvación* es acción divina que actúa continuamente en *la historia del mundo*. Ahora bien, si se consideran las actuales circunstancias históricas que se dan en los países más o menos desarrollados, dentro de sus ambigüedades alarmantes y de sus abismales contrastes, pueden apreciarse, sin embargo, *importantes elementos favorables a la utopía*.

1.– *El desarrollo cultural y económico*. Los pueblos muy ignorantes apenas pueden imaginar siquiera formas de vida comunitaria diversas a las que viven. Y si son muy pobres, no centran su atención en mejorar su régimen de vida, sino en sobrevivir.

La utopía puede darse en los países que han alcanzado un grado considerable de desarrollo cultural y económico.

Este punto tiene una validez dudosa, es sólo parcialmente verdadero. La utopía es antes que nada una luz de conocimiento, y Dios da a los pequeños la sabiduría que esconde a los cultos y entendidos (+Lc 10,31). De hecho, en países pobres se esbozan intentos utópicos esperanzadores: cuesta menos *salir* de la situación tópica cuando ésta es pobre. Y por lo demás, la riqueza lleva al consumismo y a la soberbia, los padres de la imbecilidad. De ahí no sale utopía alguna.

2.– *La gran heterogeneidad*. Ésta sí es una condición muy favorable para el utopismo. En gran parte de las naciones, quedó ya atrás el tiempo primitivo en el que la sociedad tenía una forma única homogénea, y en que cualquier diversidad se interpretaba como una agresión. Hoy se ha universalizado, sobre todo en las grandes ciudades, un pluralismo de formas que a veces llega a ser

caótico, que disgrega la cohesión social y que disuelve en gran medida aquella identidad nacional, que sólo era posible en una sociedad mucho más homogénea.

En una misma casa de vecinos pueden coincidir hoy cristianos y judíos, agnósticos, astrólogos y mahometanos, que hacen en la terraza sus oraciones, vegetarianos y aficionados al yoga, familias numerosas y matrimonios que no quieren tener hijos, idólatras del cuerpo y gente dada a las drogas, unos que visten como hindúes y otros con claras tendencias nudistas... Especialmente en las grandes ciudades *cabe todo*, sin que entre tanta diversidad surjan especiales tensiones. El ideal supremo de unos y otros viene a ser «dejar vivir a los demás, y que me dejen vivir a mí en paz».

Pues bien, este pluralismo tan heterogéneo hoy se da en un grado históricamente nuevo, y ofrece al utopismo comunitario posibilidades también históricamente nuevas. En una tribu muy primitiva, absolutamente homogénea, donde las casas son cónicas y todos llevan la cabeza rapada, es muy probable que apedreen a quien se deje trenzas o que incendien la choza que se construya cuadrada. La sociedad no tolera estas provocaciones.

3.- *El horror del mundo actual*. Esta condición es quizá la más decisiva. La gente se resiste a dejar sus casas hasta el último momento, hasta que las llamas del incendio están ya tocándoles... Los cristianos no dejan su vida tópica hasta que se convencen de que ésta ha llegado a niveles tan inconciliables con el Evangelio, que se hace ya forzoso elegir entre ser *de Cristo o del mundo*. Lo que G. Kateb dice en clave profana y puramente sociológica expresa bien lo que va a ser con frecuencia creciente el pensamiento de los cristianos de hoy:

«Se verá con el paso del tiempo cada vez más claro que las opciones se van reduciendo a dos: *cielo o infierno*. Por eso algunos quisieran hacer ver que la única doctrina conveniente a la realidad moderna es, bastante paradójicamente, el utopismo» (270).

9. Utopía y política

El número de los necios es infinito

Resulta duro decirlo, pero es la verdad: «*el número de los necios es infinito*» (Ecl 1,15). Hoy, quizá por soberbia de especie humana, por democratismo o por lo que sea, esta verdad suele mantenerse silenciada. Sin embargo, no por eso deja de ser verdadera. La descubre fácilmente la razón natural; pero además es Palabra divina: «ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran» (Mt 7,13).

Los autores espirituales, como Kempis, lo han dicho siempre: «son muchos los que oyen al mundo con más gusto que a Dios; y siguen con más facilidad sus inclinaciones carnales que la voluntad de Dios» (*Imitación* III,3,3). Y el mismo Santo Tomás, tan bondadoso y sereno, señala la condición defectuosa del género humano como algo excepcional dentro de la armonía general del cosmos:

«Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente (*in solum autem hominibus malum videtur esse ut*

in pluribus); porque si recordamos que el bien del hombre, en cuanto tal, no es el bien del *sentido*, sino el bien de la *razón*, hemos de reconocer también que la mayoría de los hombres se guía por los sentidos, y no por la razón» (*STh* I,49, 3 *ad5m*). Ésa es la realidad, y por eso «los vicios se hallan en la mayor parte de los hombres» (I-II,71, 2 *præt.3*).

Todo esto, claro está, tiene *consecuencias nefastas para la vida política de la sociedad humana*, pues «la sensualidad (*fomes*) no inclina al bien común, sino al bien particular» (I-II,91, 6 *præt.3*). Y si la verdadera prudencia es la única capaz de conducir al bien común, reconozcamos que «son muchos los hombres en quienes domina la prudencia de la carne» (I-II,93, 6 *præt.2*).

Los hombres *muy buenos*, así como los *muy malos*, son muy pocos; lo que en uno u otro grado abunda y sobreabunda es la *mediocridad*. La misma palabra nos hace ver que corresponde al nivel *medio* de los conjuntos humanos. Y hay que precisar aquí que se trata de una *mediocridad mala*, maligna, cuya expresión política, por ejemplo, en un régimen democrático, está muy lejos de llevar a la perfección.

Hago notar, de paso, que *hablar mal del hombre* está permitido, e incluso recomendado, en el cine y la literatura, en filosofía y psicoanálisis, en pintura o teatro; es incluso una nota progresista. Queda prohibido, por el contrario, a la teología cristiana, que por esa vía queda descalificada. Es decir, todos pueden hablar mal del hombre menos los teólogos. Y es que la teología ve la defectuosidad tremenda del ser humano en términos de pecado y de posible castigo eterno. Y eso es inadmisiblemente para el pensamiento mundano. También es cierto que la teología ve la miseria del hombre fundida en la misericordia divina. Pero el mundo tampoco quiere saber nada de una salvación por gracia, por don gratuito de Dios.

Incapacidad política para la perfección

Se equivocan profundamente los hombres idealistas cuando ponen su esperanza de perfección en la política; y se ven necesariamente defraudados. *La política no puede conducir a la perfección humana comunitaria*. No puede conseguir esto una acción política apoyada, de un modo u otro, en una mayoría en la que predomina la sensualidad y la imprudencia. Los políticos democráticos, concretamente, saben bien que el pueblo es ignorante y egoísta, como suelen serlo ellos mismos; pero le hablan como si fuera esclarecido, infalible y noblemente altruísta. Todos ellos se sumergen para conseguir el poder o sus propios intereses en el baño de una mayoría que saben mediocre, y que tratan de manipular por todos los medios. Todos saben que el pueblo, convenientemente manipulado, preferirá a Barrabás antes que a Cristo, y reclamará la muerte del justo «a grandes voces» (Mt 27,23).

Cuando Platón explica por qué los sabios se abstienen de los negocios públicos, acude a este símil. Un sabio observa cómo en la calle la multitud se empapa bajo una tremenda lluvia. Por un momento piensa en salir de casa para persuadir a la gente de que se ponga a cubierto. Pero renuncia al intento, considerando que si la multitud aguanta bajo la lluvia, ello indica su estupidez, y que esa insensatez hace prever que rechazarán el consejo razonable. Decide, pues, no ir a mojarse con ellos inútilmente, y se queda en casa (*República* VI,496). Viene a ser la actitud de Tomás Moro en la *Utopía*.

Algunos han pensado que *un fuerte principio aristocrático*, unas pocas personas, un líder carismático, un partido mesiánico, podría llevar a la perfección social. Hoy, sin embargo, después sobre todo de las experiencias sufridas en el siglo XX, casi nadie cree en las posibilidades perfectivas de *la política utópica*. Sus programas de acción, para poder ir adelante, implican una dosis terrible de coacción social, una restricción intolerable de la libertad cívica de los individuos. Y los cambios socia-

les y culturales que por esa vía se obtienen desaparecen rápidamente en cuanto cesa la coacción violenta; como si se hubiera escrito con el dedo en el agua. *Nihil violentum durabile*. Sólomente la comunicación de un espíritu nuevo puede renovar las personas y traer consigo comunidades e incluso sociedades realmente nuevas.

No. La perfección, al menos en términos relativos, puede ser pretendida con esperanza en el empeño personal ascético y en el intento comunitario utópico; pero en la tarea social política, fuera de coyunturas históricas excepcionales, y aún entonces, no puede aspirarse a la perfección, sino a reducir el mal y a acrecentar el bien lo más posible, y a crear un orden de convivencia estable, en el que, eso sí, puedan florecer libremente las perfecciones personales y comunitarias.

La nobilísima actividad política

El cristianismo ha considerado siempre que, entre todas las actividades seculares, la función política es una de las más altas, pues es la más directamente dedicada al bien común de los hombres. Y concretamente, el concilio Vaticano II ha exhortado a los cristianos con gran insistencia para que trabajen «por la inspiración cristiana del orden temporal» (+LG 31b; 36c; AA 2b, 4e, 5, 7de, 19a, 29g, 31d; AG 15g, etc.). En la encíclica *Populorum progressio* hace Pablo VI una llamada urgente:

«Nos conjuramos en primer lugar a todos nuestros hijos. En los países en vías de desarrollo, no menos que en los otros, los seglares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal [...] Los cambios son necesarios; las reformas profundas, indispensables: deben emplearse resueltamente en infundirles el espíritu evangélico. A nuestros hijos católicos de los países más favorecidos, Nos pedimos que aporten su competencia y su activa participación en las organizaciones oficiales o privadas, civiles o religiosas, dedicadas a superar las dificultades de los países en vías de desarrollo» (81: 1967).

En todo caso, tres condiciones principales son necesarias a los cristianos para poder dedicarse a la actividad política concreta:

1.– *Vocación*. Todos los cristianos, sin duda, deben colaborar políticamente al bien común, cada uno en su trabajo y profesión, y en cuantos modos les sean posibles en cuanto ciudadanos activos y responsables. Pero es también indudable que para dedicarse más en concreto a la labor política, el cristiano requiere una vocación especial:

«No basta decir –escribe Maritain– que la misión temporal del cristiano es de suyo asunto de los laicos. Es preciso decir también que no es asunto de todos los laicos cristianos, ¡ni mucho menos!, sino sólomente de aquéllos que, en razón de las circunstancias, sienten a este respecto eso que se llama una *vocación próxima*. Y no será necesario añadir todavía que esa llamada próxima no es bastante: que se requiere también una sólida preparación interior» (*Le paysan* 70).

2.– *Virtud*. Efectivamente, una sólida preparación interior. Por muchas razones evidentes «el que gobierna debe poseer las virtudes morales en grado perfecto» (Santo Tomás, *Política* I,10, 7). Quien se dedica a la vida política necesita, para no causar grandes daños, tener de modo eminente virtudes como abnegación, caridad, sabiduría, veracidad, fortaleza, justicia, prudencia, etc. Necesita de todas estas y de otras virtudes porque en la función gubernativa representa activamente al Señor; porque de sus actos se siguen con frecuencia muy importantes consecuencias para todo el pueblo; y porque en el desempeño de su alta misión ha de resistir tentaciones especialmente graves –de soberbia, falsedad oportunista, enriquecimiento injusto, etc.–.

En las consideraciones que siguen –y pido excusas por ello– hablo con cierta dureza acerca de los políticos cristianos. Pero no se vea en ello más que un impulso retórico, ocasionado por la argumentación. En el fondo los políticos cristianos han de ser vistos con mucha compasión. Sirven muchas veces un oficio que les viene grande. Han asumido un ministerio para el que no han sido ni siquiera rudimentariamente preparados –también hay culpas de omisión en quienes no les han dado la doctrina católica sobre su altísimo ministerio–. Y les falta virtud, virtudes personales. Es posible que un zapatero, aunque no sea muy virtuoso, desempeñe su oficio dignamente. Pero un político cristiano, si no es muy virtuoso, ciertamente cumple su oficio de un modo indigno.

Algo semejante le ocurre al sacerdote, cuyo ministerio es tan alto que si no se cumple muy bien, probablemente se cumple muy mal, al menos en algunos aspectos. Lo mismo dice San Juan de la Cruz cuando se refiere al director espiritual: «el que temerariamente yerra, estando obligado a acertar, como cada uno lo está en su oficio, no pasará sin castigo, según el daño que hizo» (*Llama* 3,56). Por eso él aconseja que no ejerza el ministerio de la dirección quien por una u otra razón –no necesariamente culpable– no es idóneo para servirlo dignamente. Todo esto ha de aplicarse al político cristiano.

3.– *Conocimientos*. Para ser un buen político no bastan las virtudes morales, sino que se requieren una serie de conocimientos históricos y jurídicos, sociales y económicos, así como otras habilidades prácticas, que no pueden darse por supuestos. Aunque muchas veces en la vida política se estime otra cosa, no vale en ella aquella norma de que «la falta de armas se suplirá con valor».

He dicho antes que el político necesita tener en alto grado las virtudes; pero no se olvide aquí que la posesión de un hábito virtuoso no implica necesariamente la facilidad para ejercitarlo, ya que pueden darse factores extrínsecos que impiden ese ejercicio o pueden faltar aquéllos que son necesarios (*STh* I-II,65, 3). Por muy virtuoso que sea un cristiano, mal podrá servir la acción política si no sabe expresarse bien, si le falla la salud, o sobre todo si carece de la formación suficiente en temas jurídicos, económicos, administrativos, etc. Necesita poseer un nivel suficiente de conocimientos y cualidades personales.

4.– *Posibilidad histórica*. Para que el cristiano pueda servir en el nobilísimo oficio de político necesita, pues, *vocación y virtud*; pero necesita también *posibilidad histórica concreta*. En los primeros siglos de la Iglesia, por ejemplo, apenas era posible que los cristianos, estando proscritos por la ley, pudieran servir en la política al bien común. Se dieron en esto algunas excepciones, pero en niveles políticos modestos y en zonas periféricas del Imperio. Y actualmente estamos en condiciones bastante semejantes.

Doctrina política de la Iglesia

Los políticos cristianos, por otra parte, si han de servir realmente al bien común de la sociedad, impregnándola cuanto sea posible de Evangelio, necesitan *conocer y ser fieles a la doctrina política de la Iglesia* (+Luis M^a Sandoval).

Y antes de recordar sus principios fundamentales, es preciso recordar que existe una doctrina política de la Iglesia, y que es de altísima calidad, aunque en los últimos decenios venga siendo silenciada e ignorada. En efecto, si consultamos, por ejemplo, los *Documentos políticos* de la Doctrina Pontificia publicados por la Biblioteca de Autores Cristianos (1958, n^o 174), vemos que en un período de unos cien años, entre 1846 y 1955, es decir, entre Pío IX y Pío XII, esta antología, que incluye un buen número de encíclicas, recoge nada menos que 59 documentos. Por el contrario, en la segunda mitad del siglo XX, aunque hay una gran abundancia de *documen-*

tos sociales, apenas se han producido documentos políticos. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en la antología de documentos ofrecida por la misma Editorial en la amplia obra *El Magisterio Pontificio contemporáneo* (I-II, 1991).

Se han hecho, eso sí, en nuestra época muchas llamadas al compromiso político de los cristianos, especialmente en el concilio Vaticano II. Pero aparte de algún discurso ocasional —en la ONU, por ejemplo, y aún en esos casos—, se ha propuesto muy escasamente la doctrina política cristiana. En términos generales, puede decirse que en la segunda mitad del siglo XX el Magisterio apostólico no ha producido ningún documento importante sobre doctrina política. Algunos temas se tocan, por ejemplo, en la encíclica *Centesimus Annus* (1991: 44-48). Y quizá una de las enseñanzas más notables de la doctrina política de la Iglesia se haya dado, de forma ocasional, en la encíclica *Evangelium vitae* (1995: p. ej., 20-24, 69-77), en donde Juan Pablo II recuerda con enérgica claridad unos cuantos principios doctrinales y prácticos en materia de política, hoy muy olvidados entre los cristianos, lógicamente, ya que «la fe es por la predicación» (Rm 10,17).

Principios fundamentales de doctrina política cristiana

Recordemos, pues, algunos de los rasgos principales de la doctrina de la Iglesia en materias políticas. Ello nos ayudará a apreciar las posibilidades concretas que los cristianos tienen hoy para introducirse y actuar en el campo de la política.

—La autoridad política viene de Dios, sea constituida por herencia dinástica, votación mayoritaria, acuerdo entre clanes o de otros modos lícitos. No hay autoridad que no provenga de Dios, pues cuantas existen por Dios han sido establecidas. Por tanto, deben ser obedecidas «en conciencia» (Rm 13,1-7; 1Pe 2,13-17).

El liberalismo y todos sus derivados —socialismo, comunismo, nazismo, etc.— niegan frontalmente esa verdad. La soberanía del poder político se fundamenta solamente en el hombre, por encima de la soberanía de Dios y, si llega el caso, contra ella. Es, pues, un ateísmo práctico, con el que hoy la mayoría de los políticos cristianos de Occidente están prácticamente de acuerdo, y algunos, al parecer, teóricamente también. Según el liberalismo vigente, «la razón humana, sin tener para nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma; y bastan sus fuerzas naturales para procurar el bien de los hombres y de los pueblos» (Pío IX, *Syllabus* 3: 1864; +Cto.-M 132-137).

Toda alusión a Dios, por consiguiente, debe ser evitada en la vida política, pues es contraria a la unidad y la paz entre los ciudadanos, y causa previsible de separación y enfrentamientos. El bien común político ha de ser, pues, buscado «como si Dios no existiera». Y la fe personal que puedan tener los políticos cristianos debe quedar silenciada y relegada a su vida privada.

Innumerables documentos de la Iglesia, especialmente entre 1850 y 1950, como he dicho, rechazan esa doctrina y anuncian las nefastas consecuencias que con toda seguridad traerá consigo su aplicación práctica. Y también el Vaticano II afirma que es completamente falsa «una autonomía de lo temporal que signifique que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia a Dios» (GS 36d). En efecto, hay que «rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión» (LG 36d). En ésas estamos, sin embargo. Sin duda es en esa hipótesis, convertida muchas veces en tesis, como ejercen su actividad de hecho la gran mayoría de los políticos cristianos de Occidente.

El testimonio de Gandhi ofrece en esto un llamativo contraste. La religiosidad era la raíz permanente de su política, y hacía referencias a ella con toda libertad. En diciembre de 1916, por ejemplo, a los dos años de su regreso a la India, en una conferencia a la *Economics Society* de Allahabad, resumía su programa político y económico diciendo con toda firmeza: «no se puede servir a Dios

y al dinero: he aquí una verdad económica de indudable valor. Tenemos que elegir uno de los miembros de este dilema. Los pueblos europeos gimen aplastados por un dios monstruoso, el materialismo. Su crecimiento moral se ha estancado, y miden su progreso en libras, chelines y peniques». Y terminaba diciendo: «dejadnos buscar primero el reino de Dios y su justicia, y tened la seguridad de que el resto se nos dará por añadidura. He aquí la verdadera ciencia económica» (Rau 114-115).

—Las leyes civiles tienen su fundamento en un orden moral objetivo, instaurado por Dios, Creador y Señor de toda la creación, también de la sociedad humana. De otro modo, se cae en el positivismo jurídico, propio del liberalismo, que conduce a la degradación de las leyes, a la disgregación de los pueblos en trozos contrapuestos, y al bien ganado menosprecio de los gobernantes y de sus leyes. No parecen los políticos pararse mucho a pensar que en no pocas encuestas figuran como los profesionales menos apreciados de todos los gremios.

Juan Pablo II, en la *Evangelium vitae*, denuncia que «en la cultura democrática de nuestro tiempo se ha difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría y, por tanto, basarse sólo sobre lo que la mayoría misma reconoce y vive como normal», sea ello lo que fuere. «De este modo, la responsabilidad de la persona se delega en la ley civil, abdicando de la propia conciencia moral, al menos en el ámbito de la acción pública» (69). La raíz de este proceso está en el relativismo ético, que algunos consideran «como una condición de la democracia, ya que sólo él garantiza la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría; mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia» (70). «De este modo [por la vía del relativismo absoluto] la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental» (20). «En efecto, en los mismos regímenes participativos la regulación de los intereses se produce con frecuencia en beneficio de los más fuertes, que tienen mayor capacidad para maniobrar no sólo las palancas del poder, sino incluso la formación del consenso. En una situación así, la democracia se convierte fácilmente en una palabra vacía» (70).

Por eso, «para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia, urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir, sino que deben sólo reconocer, respetar y promover» (71).

—El principio de la tolerancia. No siempre, sin embargo, es posible lograr una coincidencia entre el orden moral y el orden legal de la ciudad secular. «Ciertamente, el cometido de la ley civil es diverso y de ámbito más limitado que el de la ley moral [...]; consiste en garantizar una ordenada convivencia social en la verdadera justicia, para que todos “podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad” (1Tim 2,2)» (*Evangelium vitae* 71).

Ante esta realidad inevitable, entre el profetismo extremo, que rechaza hacerse cómplice de cualquier ley imperfecta, y el empeño absoluto de cristianizar la democracia, logrando un conjunto de leyes perfectas, es conveniente una tercera vía, un «sano realismo», como decía Pío XII (*Radiomensaje Navidad* 1956), que aplique con prudencia el principio de la tolerancia, tal como lo formulaba ya León XIII: «aun concediendo derechos sólo y exclusivamente a la verdad y a la virtud, no se opone la Iglesia, sin embargo, a la tolerancia por parte de los poderes públicos de algunas situaciones contrarias a la verdad y a la justicia para evitar un mal mayor o para adquirir o conservar un mayor bien» (*Libertas* 23: 1888).

Hasta ahí los cristianos liberales —círculos cuadrados— no encuentran dificultad en la lectura del texto pontificio. Pero éste continúa: «Cuanto mayor es el mal que a la fuerza debe ser tolerado por un Estado, tanto mayor es la distancia que separa a este Estado del mejor régimen político. De la misma manera, al ser la tolerancia del

mal un postulado propio de la prudencia política, debe quedar estrictamente circunscrita a los límites requeridos por la razón de esa tolerancia, esto es, el bien público. Por este motivo, si la tolerancia daña al bien público o causa al Estado mayores males, la consecuencia es su ilicitud, porque en tales circunstancias la tolerancia deja de ser un bien [...]

«En lo tocante a la tolerancia, es sorprendente cuán lejos están de la prudencia y de la justicia de la Iglesia los seguidores del liberalismo. Porque al conceder al ciudadano en todas las materias una libertad ilimitada [leyes, por ejemplo, que *legalizan* el divorcio, el aborto, las parejas homosexuales, la eutanasia], pierden por completo toda norma y llegan a colocar en un mismo plano de igualdad jurídica la verdad y la virtud con el error y el vicio» (23).

La cuestión, como se ve, está en distinguir entre el *sano realismo* y el verdaderamente *insano*; entre la ley *imperfecta*, y la ley realmente *inicua*, que «deja de ser ley, y se convierte en un acto de violencia» (STh I-II,95, 2; +*Evangelium vitae* 72). Las leyes buenas son caminos que ayudan al pueblo a caminar hacia el bien. Las inicuas son caminos que llevan a la perdición. Pues bien, muchas de las leyes de los Estados que se mueven en los planteamientos del liberalismo son leyes inicuas, son caminos de perdición para el pueblo, y están totalmente privadas de auténtica validez jurídica.

–*Los gobernantes y sus leyes deben ser resistidos cuando actúan contra Dios*, contra su verdad y su ley, pues en ese momento se desconecta de la fuente de su autoridad. «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29). La Iglesia primitiva ofrece en su historia un ejemplo impresionante tanto de obediencia cívica, en cuanto ella era debida, como de *resistencia pasiva* hasta la muerte en el caso de los mártires, cuando la obediencia se hacía iniquidad (Hugo Rahner, *L'Église et l'État*).

En efecto, son innumerables los ejemplos de los mártires cristianos, que resistieron heroicamente las leyes injustas, arrojando la cárcel, el destierro, el despojamiento de sus bienes o la muerte. De modo semejante en nuestro tiempo, Gandhi protagonizó, encabezando a veces multitudes, casos semejantes de *resistencia pasiva* – ayunos, huelgas pacíficas, boicots, etc. – o de *desobediencia cívica activa* – por ejemplo, contra el monopolio gubernativo sobre la sal –, y fue por ello varias veces condenado a la cárcel, en la que pasó años. No es frecuente hoy que los políticos cristianos vayan a la cárcel por causas análogas.

También a veces los cristianos han de presentar una *resistencia activa* a los gobiernos perversos. Esta actitud viene hoy proscrita por un pacifismo a ultranza, pero es cristiana y enseñada ciertamente por la doctrina de la Iglesia. Así, por ejemplo, Pío XI, en la encíclica *Firmissimam constantiam* del año 1937, enseña que «cuando se atacan las libertades originarias del orden religioso y civil, no lo pueden soportar pasivamente los ciudadanos católicos». Las condiciones requeridas para una lícita resistencia activa son muy estrictas y han de ser cuidadosamente consideradas (Denz 2278/3775-3376).

Pueden darse y se han dado circunstancias históricas en las que el pueblo cristiano debe en conciencia levantarse en armas y «echarse al monte», como los Macabeos, arriesgando con ello sus vidas y sus bienes materiales por la causa de Dios y por la salvación de los hombres.

–*La Iglesia es neutral en cuanto a la forma de los regímenes políticos*. En esta doctrina se fundamenta el legítimo *pluralismo* político entre los cristianos (Vaticano II: GS 43c, 74f, 75e). Es ésta la doctrina tradicional que expone, por ejemplo, Santo Tomás. En todos los regímenes políticos se dan, en una u otra forma, los tres principios: *monarquía* –uno–, *aristocracia* –algunos–, y *democracia* –todos–. Y los tres pueden degenerar, respectivamente, en *tiranía*, *oligarquía* o *demagogia*. Normalmente el régimen ideal es mixto:

«Tal es, en efecto, la óptima política, aquélla en la que se combinan armoniosamente la *monarquía*, en la que uno preside, la *aristocracia*, en cuanto que muchos mandan según la virtud, y la *democracia*, o poder del pueblo, ya que los gobernantes pueden ser elegidos en el pueblo y por el pueblo» (STh I-II,105, 1).

En este sentido, como enseña Pío XI, «la Iglesia católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones políticas, sean monárquicas o republicanas, aristocráticas o democráticas» (*Dilectissima Nobis* 6: 1933).

Por eso es grave error sacralizar la monarquía y satanizar la república, o adorar la democracia y considerar ilícita cualquier otra forma de gobierno. Es error que produce enormes daños a la vida de la Iglesia y de los pueblos. Y ese grave error suele implicar otro error también muy grave: juzgar principalmente el gobierno concreto de un país por *las formas* de su constitución y ejercicio, y no por *los contenidos* y resultados efectivos del mismo. Este error ha llevado, lleva y llevará a condenar gobiernos honrados y a aprobar gobiernos inicuos, con gravísimas consecuencias para la vida del pueblo cristiano. Otra cosa muy distinta es que en unas concretas circunstancias históricas los cristianos, por ejemplo, apoyen la monarquía y combatan la república, si la primera defiende los valores de la fe y la segunda los combate. Opciones históricas como ésa se dan entonces, como debe ser, no por prejuicio favorable a ciertas *formas* de gobierno –aunque algo de este prejuicio pueda mezclarse a veces–, sino por afirmación o negación de ciertos *contenidos* de la vida política nacional.

Es, pues, urgente recuperar en esta cuestión la doctrina política tradicional de la Iglesia. Nos la recuerda Desqueyrat:

«La Iglesia nunca ha condenado las *formas* jurídicas del Estado: nunca ha condenado la monarquía –absoluta o moderada–, nunca ha condenado la aristocracia –estricta o amplia–, nunca ha condenado la democracia –monárquica o republicana–. Sin embargo, ha condenado todos los regímenes que se fundamentan en una *filosofía errónea*» (I,191).

Posibilidades actuales de la política cristiana

A la hora de aplicar la doctrina católica recordada a la situación histórica presente, pueden sacarse muchas y muy diversas conclusiones. Yo indicaré sólo algunas, que ya no serán, por supuesto, doctrina de la Iglesia, sino apreciaciones prudenciales mías.

Siempre o casi siempre será hoy posible y conveniente que los cristianos colaboren abnegada y audazmente en la pequeña política de alcaldías, juntas de vecinos, asambleas de padres en las escuelas, ateneos y fundaciones, etc. Vuelvo en seguida sobre esto. Pero *son, en cambio, actualmente muy escasas para los cristianos las posibilidades de actuar cristianamente en la gran política*, al menos en el Occidente descristianizado. Por dos razones sobre todo:

Primera.– *Porque no existen grandes partidos políticos de inspiración realmente cristiana*. Y sin ellos, no es fácil el acceso a la alta política. Al menos en Occidente todos los grandes partidos están más o menos enfermos de liberalismo –herejía tantas veces condenada por la Iglesia (Cto.-M 132-134)–. Y sus dirigentes, también más o menos, son cómplices activos o pasivos de innumerables leyes inicuas, que han causado y causan enormes daños al pueblo. Para integrarse en tales partidos, al menos en cargos de responsabilidad, un cristiano debe aceptar el acuerdo tácito de que jamás pronunciará el nombre

de Dios en sus actividades políticas; jamás argumentaré apoyándome en las verdades objetivas de la naturaleza – nunca, por ejemplo, cometeré el horror de afirmar que el matrimonio es lo natural y que la pareja homosexual va contra la naturaleza–; y sobre todo que jamás incordiaré con obstinadas campañas para suprimir las leyes inicuas ya vigentes –divorcio, aborto, homosexualidad, asfixia de la enseñanza católica, etc.–, o bien para reducir en todo lo posible su maldad. El cristiano que esté dispuesto a pagar este *peaje*, que entre en la autopista de un gran partido con gobierno o con esperanza real de conseguirlo.

Segunda.– *Porque el liberalismo que impera en Occidente ha creado una vida política enteramente cerrada a la acción cristiana de los políticos*, tan cerrada o más que lo estuvo el Imperio romano en los tres primeros siglos de la Iglesia. La orientación política implacable hacia el enriquecimiento acelerado, así revienten los países pobres; la dedicación al placer y la evitación del sufrimiento por el medio que fuere, y otras orientaciones anexas semejantes, alzan *ídolos* que exigen absolutamente el culto de los grandes partidos del Occidente apóstata. Todos los políticos son conscientes de que se quedan sin votos si no pretenden esos objetivos. Todos los políticos saben perfectamente que sin aceptar «el sello [de la Bestia del liberalismo] en la mano derecha y en la frente, nadie puede comprar o vender» nada en ese mundo (Ap 13,16-17).

Hay valores cristianos, es cierto, como los referentes a una mejor *justicia distributiva entre los ciudadanos* –no tanto en referencia a los pueblos pobres– que sí pueden hoy afirmarse en una labor política realmente cristiana, pues los grandes partidos se comprometen en esa causa de uno u otro modo, por la cuenta que les trae. Sin embargo, es tan fuerte y universal la tendencia hacia los bienes materiales, que la ausencia de los cristianos en los grandes partidos de poder no parece que vaya a comprometer seriamente los adelantos que los más desfavorecidos hagan en esa vía de la justicia distributiva.

Que las posibilidades cristianas de la política son hoy muy escasas en el Occidente descristianizado puede afirmarse también no por una tercera razón, sino más bien por un dato de experiencia histórica:

Tercero.– *De hecho, el empeño de los políticos cristianos de nuestro tiempo ha dado frutos muy escasos y muy amargos*. Cuando se ve que políticos cristianos a veces honestos, con buena formación doctrinal y con no poca habilidad y dedicación –que también los hay–, han prestado tan escasísimos servicios al Reino de Cristo, la piedad más benigna nos lleva a pensar: «es que no será posible».

He recordado en otro escrito el caso de la democracia cristiana en Italia que, en medio siglo de gobierno no ha hallado nunca coyuntura política oportuna, por ejemplo, para conseguir –para intentar siquiera con todo empeño– leyes que hagan viable *el derecho a la enseñanza privada*. No es éste un valor *confesional*, que resulte comprometido propugnar: es un derecho *natural* evidente de los padres de familia. ¿Cómo es posible que en medio siglo un gran partido cristiano no haya podido afirmar en la vida política ese derecho?... «Será que realmente no es posible». El presidente italiano Scalfaro, por ejemplo, un católico que se confiesa públicamente como tal con toda firmeza, fue varios años ministro democristiano de educación, sin intentar ni conseguir el derecho aludido. Insisto: lo más benigno será pensar: «es que hoy no es posible»... (Cto.-M 162-163).

En otro lugar he señalado que «llevamos medio siglo elaborando *la teología de las realidades temporales*, hablando del ineludible *compromiso político* de los laicos, llamando a éstos a *impregnar de Evangelio todas las realidades del mundo secular*. Y sin embargo, nunca en la historia de la Iglesia el Evangelio ha tenido menos in-

flujo que hoy en la vida del arte y de la cultura, de las leyes y de las instituciones, de la educación, la familia y los medios de comunicación social» (Cto.-M 163). ¿Será, pues, que no es posible?

El éxodo cristiano a partidos de oposición y a servicios políticos privados

Como hemos visto, *las posibilidades cristianas son hoy muy escasas en los partidos empeñados en alcanzar o conservar el gobierno político*. No significa eso, sin embargo, que los cristianos especialmente llamados por Dios al servicio del bien común deban alejarse de las actividades políticas.

1.– *Los cristianos pueden hoy realizar un gran servicio político en pequeños partidos de oposición*. Se dirá en seguida que son muy ineficaces estos partidos meramente *testimoniales*. Pero conviene despojar a esta palabra –que significa partidos *martiriales*– de toda significación peyorativa. Sirven así honradamente a Cristo Rey, Señor del universo, del único modo que por el momento les es posible. No contribuyen a la confusión mental y a la degradación moral del pueblo. E incluso es posible, cuando ninguno de los grandes partidos tiene mayoría absoluta, que su aportación minoritaria, pero decisiva, para la formación de un gobierno, les permita influir benéficamente en la vida pública en medidas desproporcionadas a su volumen cuantitativo. Pensemos en los casos que se han dado, por ejemplo, en Alemania o Israel, donde pequeños partidos han determinado a veces orientaciones importantes de la política nacional.

Habrà que decir, por lo demás, parafraseando a Thoreau, que cuando el bien común del pueblo es duramente agredido por numerosas leyes inicuas y la orientación política general se hace perversa, el lugar de los políticos honestos es la cárcel, o al menos la oposición.

El Vaticano II quiere que «los laicos [sobre todo los políticos, es de creer] coordinen sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando éstos inciten al pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes» (LG 36c). Pues bien, la orientación general de la vida política de los Estados liberales no sólo no favorece la virtud del pueblo, sino que es la causa principal de su degradación moral.

Podrá alegarse que si los políticos cristianos, manteniéndose en la verdad y la justicia, se ven marginados de las opciones de gobierno, *el poder quedará en manos de los enemigos de la Iglesia, y el resultado será peor para el pueblo cristiano*. Pero esta última suposición no parecerse confirmada por la experiencia histórica. Si mirando nuestro siglo, pensamos en casos como Polonia o México, y consideramos la suerte de otros pueblos contemporáneos de su entorno, podemos concluir que la vida espiritual de los ciudadanos sufre agresiones mucho más insidiosas y eficaces bajo regímenes específicamente liberales –colaborados tantas veces por políticos cristianos– que bajo otros regímenes derivados del liberalismo, como los marxistas o socialistas, más explícitamente antirreligiosos.

Tal como está el mundo apóstata del Occidente, si los políticos cristianos se obstinan en ofrecer programas que tengan posibilidades próximas de poder gubernativo, es decir, de un apoyo mayoritario, tendrán que abjurar del santo nombre de Dios en la vida pública, de toda referencia al orden natural, de la defensa a ultranza del derecho a la vida y de muchos otros valores fundamentales. Y el cáncer de este silencio ominoso acabará extendiéndose, como una metástasis, a todo el pueblo cristiano, pasto-

res y fieles. Es hora, pues, de recordar las palabras de Cristo: «¿de qué le sirve al hombre *ganar el mundo* entero, si *pierde su alma*?» (Mc 8,36).

Una vez más recuerdo en esto el caso significativo de Mahatma Gandhi. Estando en Sudáfrica, formula en 1907 la *satyagraha* como la síntesis de su vida personal y de su acción política. Esa palabra significa en sánscrito «atenerse a la verdad y a la justicia». En 1920, ya en la India, es elegido presidente del partido del Congreso, formado bajo su guía. Y en 1934, cuando ya no le es posible «atenerse a la verdad y a la justicia» dentro de su partido, abandona la dirección del mismo y deja de pertenecer a él ni siquiera como miembro. En adelante, sigue trabajando con todas sus fuerzas y de muchos modos por el bien de su pueblo, hasta que en 1948 es asesinado por un fanático hindú.

2.– *Fuera de los partidos políticos, las posibilidades cristianas de trabajar por el bien común del pueblo son muy grandes.* El mundo de los diarios y revistas, de las escuelas y universidades, de los ateneos y fundaciones privadas, de las campañas públicas, de las asociaciones u organizaciones no gubernamentales existentes o posibles, ofrece un campo muy amplio para procurar cristianamente el bien común de los conciudadanos. Ahí es donde, sin cortapisa alguna, los políticos cristianos han de organizar campañas acérrimas en favor de la vida o de la enseñanza católica, y contra el aborto y todo otro modo de perversión social pública. Ahí es donde podrán actuar sin ningún temor a perder votos o a ser marginados en el partido. Ahí, por el camino evangélico único, es decir, «perdiendo la propia vida», es como de verdad podrán «ganarla» para sí y para sus conciudadanos (+Lc 9,24). Ahí es donde los cristianos han de recuperar hoy la posibilidad de invocar en la vida pública el santo nombre de Dios, imprescindible para el verdadero bien del pueblo.

La exclusión semipelagiana del martirio

En el Occidente de antigua tradición cristiana, *la des-cristianización ha tenido una de sus raíces principales en el semipelagianismo que durante siglos se ha generalizado entre los católicos.* Durante los primeros siglos de la Iglesia y en el milenio medieval prevalece, en cambio, la doctrina católica de la gracia: *sólo Cristo puede salvar al mundo, y para ello Él prefiere usar medios pobres y crucificados* (Cto.-M 136-137).

La ignorancia o el olvido de esta doctrina de la fe es quizá la explicación principal de que los políticos cristianos *excluyan el martirio*, y por tanto el testimonio de la verdad, en cualquiera de sus planteamientos. Y es que hacen sus cuentas, y concluyen: «si propugnáramos tal causa verdadera, quedaríamos descalificados y perderíamos el poder político o la esperanza de conseguirlo. Y esto no puede quererlo Dios, ya que entonces no podríamos servirle eficazmente en el campo de la política. Por tanto, en conciencia, debemos callarnos en ese asunto y mirar hacia otro lado». Esta *piadosa exclusión semipelagiana del martirio*, que provoca la ruina espiritual del Occidente cristiano, ha sido ya analizada por mí en otro lugar:

«El cristianismo semipelagiano entiende que la introducción del Reino en el mundo se hace *en parte* por la fuerza de Dios y *en parte* por la fuerza del hombre. Y así estima que los cristianos, lógicamente, habrán de evitar por todos los medios aquellas actitudes ante el mundo que pudieran debilitar o suprimir su *parte* humana activa –marginación o desprestigio social, cárcel o muerte–. Y por este camino tan *razonable* se va llegando poco a poco, casi insensiblemente, a silencios y complicidades con el mundo cada vez mayores, de tal modo que cesa por completo la evangelización de las personas y de los pueblos, de las instituciones y de la cultura. ¡Y así actúan quienes decían estar empeñados en *impregnar de Evangelio todas las realidades temporales!*» (Cto.-M 137).

La acción política cristiana que, en un mundo hostil a Dios y a su Cristo, rehuye en forma sistemática todo enfrentamiento martirial con el mundo –concretamente, todo aquello que pueda implicar una seria pérdida de votos–, cesa de ser acción política cristiana y queda necesariamente sin fruto alguno. ¿Dónde el cristianismo, en el área de la política o en cualquier otra, ha dado frutos históricos abundantes apartando a un lado la Cruz de Cristo, que tan completamente destruye *la parte humana* de la obra salvadora del mundo?

Recuperar la posibilidad de pensar y decir la verdad

Mientras los políticos cristianos, en el gobierno o en la oposición, no recuperen un *discurso* libre del mundo, libre del secularismo inmanentista, en el que puedan afirmar a Dios y a los valores morales como fundamentos indispensables para el bien común del pueblo, será mejor que renuncien al calificativo de cristianos. Aunque, generalmente, ya lo han hecho.

Más arriba he recordado que los políticos, para poder gobernar dignamente, necesitan poseer en alto grado las virtudes morales. Pues bien, en el supuesto de que contemos con laicos cristianos realmente virtuosos, competentes, y concretamente llamados a la política, ¿qué atractivo tendrá para ellos aquel partido de presunta «inspiración cristiana» que obliga a silenciar sistemáticamente en la acción pública el nombre de Dios y la afirmación de los valores morales naturales? Si se parte de esta premisa abominable, ¿qué posibilidades tiene la política cristiana de ejercitarse dignamente?

Un ejemplo reciente. Un partido mayoritario, que dice seguir el humanismo cristiano, ante el acoso de aquellos partidos agnósticos o ateos, que reclaman la ampliación de los supuestos legales para el aborto como «un derecho inalienable de la mujer», fundamenta su negativa sólamente en que «no hay para ello demanda social». Increíble. ¿Eso significa que ese partido de presunta inspiración cristiana aceptará el aborto libre y gratuito «cuando haya para ello suficiente demanda social»?... Sencillamente, ese partido no se atreve a decir en el debate público de tan grave cuestión que el aborto *no es* en absoluto un derecho de la mujer, y que el derecho a la vida *sí es* «un derecho inalienable del niño».

Por mucho que ejerciten la tolerancia en un «sano realismo», *los políticos cristianos no tienen razón de existir si prescinden sistemáticamente en el ejercicio de su ministerio público de Dios y del orden natural.* Como diría Trotsky, aunque por otras razones muy distintas, están condenados «al basurero de la historia». Para existir y para tener fuerza en la acción, los políticos cristianos necesitan absolutamente recuperar la posibilidad de *pensar y decir* al pueblo la verdad, la verdad de Dios, la verdad de la naturaleza. Ahora están *atados*. Pues bien, sólo «la verdad les hará *libres*» (Jn 8,32).

Tengamos en cuenta, por otra parte, que *el silenciamiento sistemático de la doctrina política verdadera es una miseria relativamente reciente.* Todavía, por ejemplo, a mediados de nuestro siglo un historiador de la filosofía, como Chevalier, podía expresar la verdad con toda franqueza: «En la aurora de los tiempos modernos, son los dominicos y los jesuitas [Vitoria, Suárez, etc.] de España, vieja tierra de fueros y libertades, los que afirmaron, contra el absolutismo de los príncipes, de sus legistas y de la Reforma, el fundamento verdadero de la sociedad o de la comunidad humana, mostrando que debe ser buscado en una *ley natural* que no es de invención humana, sino que tiene a Dios por autor. Esta idea será puesta en práctica en la edad siguiente por Altusio y por Grocio, pero con un peligroso debilitamiento de la base metafísica o divina, que se procura sustituir por el acuerdo de las voluntades humanas, es decir, por un principio antropocéntrico, contractual, artificial, y, por consiguiente, revocable, que no tardará en perder su carácter objetivo, con Rousseau y sus sucesores, para abocar en un individualismo o en un estatismo igualmente ruinosos, una vez privados de su regla trascendente. Para volver a encontrar el equilibrio

perdido, no hay más que un camino: es necesario retornar a los principios de los grandes doctores de la Edad Media, principios a los que los teólogos españoles de la edad de oro dieron su forma definitiva, echando las bases de la fraternidad de los pueblos y de la paz de la humanidad, fundada en el respeto y el amor al Autor del derecho vivo y de la ley eterna, el Creador Dios» (II,646-647).

Hace unos decenios, en efecto, todavía era posible afirmar en Occidente la *doctrina política de la Iglesia* sin verse obligado a asumir actitudes extremadamente heroicas. Esa doctrina, por otra parte, no puede hoy ser otra que la enseñada por la Biblia y por la tradición católica, especialmente entre mediados del siglo XIX y mediados del XX, reiterada en el Vaticano II y reafirmada en el Catecismo de la Iglesia Católica. Pero por eso, justamente, porque no puede ser *otra*, apenas puede ser hoy propuesta sin ocasionar graves conflictos, que escandalizan a los católicos liberales aún más que a los agnósticos o ateos.

Uno de estos escándalos fue provocado a ciencia y conciencia por Irene Pivetti, presidenta del Parlamento italiano en 1994. Dada la extrema rareza del caso, merece la pena recordarlo:

«Cuando preparé mi discurso de toma de posesión de la presidencia de la Cámara sabía con certeza que una referencia explícita a Dios me iba a acarrear críticas y protestas. No por ello desistí en mi deber de decir la verdad [...] Esa alusión significa también confesar la soberanía de Cristo Rey, al que verdaderamente pertenecen los destinos de todos los Estados y de la historia, como siempre enseñó todo catecismo católico; lo cual no impide, naturalmente, con el permiso del Omnipotente, que estos Estados se den una legislación laica, como nuestro país, o incluso antirreligiosa, como en algunos casos ha ocurrido y todavía ocurre en el mundo» («30 Días» 1994, n° 80, 11).

Ascética, utópica y política

No es infrecuente la sospecha de que *los hombres utópicos, al pretender la perfección comunitaria, aunque sea en una comunidad reducida, se incapacitan para la acción política*, pues ésta se mueve siempre en el campo del bien posible, y llevada de un sano realismo, no tiende hacia lo perfecto. Tal cosa puede darse, en efecto, al menos como tentación.

Podrá darse, pero como un error o como una vocación especial, que un hombre ascético, buscando con empeño su perfección personal, se retraiga de la vida comunitaria y no quiera implicarse en servicios políticos. Como también podrá darse que algunos, dedicados intensamente a conseguir la perfección utópica de una pequeña comunidad, se desinteresen de la vida política, llena de mediocridades, oportunismos y trampas. Todo esto, sin duda, puede darse; pero *no tiene por qué* darse. Las tentaciones existen en todas las situaciones posibles; y aunque es bueno conocerlas bien, para estar alertas, no es necesario caer en ellas.

Esa cuestión, vista en la perspectiva contraria, mucho más realista, es muy simple: ¿qué clase de política hará el hombre sujeto a las pasiones en su vida personal? ¿O cómo buscará el perfeccionamiento de la sociedad aquél que no busca su propia perfección personal? ¿Qué sinceridad tendrán los proyectos políticos para una mayor justicia que no son *anticipados* en la vida concreta del político y de su familia, sin esperar a que se produzcan en la sociedad? ¿Es creíble, por ejemplo, el político que pretende trabajar por una más justa igualdad económica, si en tanto ésta se logra, *se resigna* a vivir como los más ricos?...

El testimonio de la vida de grandes políticos honestos de la historia –como un San Luis de Francia– da respuesta elocuente a esas preguntas. Gandhi, por ejemplo, fue un gran *ascético* –compromiso personal a mantenerse siempre en la verdad, voto de abstinencia conyugal, limitación extrema de sus necesidades, voto de pobreza, exigiéndose vivir con extrema sobriedad, habiendo tantos miserables en su nación–, fue un gran *utópico* –vivió largos años en

el *ashram* por él fundado–, y un gran *político*, que dedicó su vida, primero en un partido y fuera de él después, al bien de su pueblo. La búsqueda de la perfección, en círculos concéntricos, de la persona a la comunidad, y de la comunidad a la sociedad global, se desarrolló siempre en él con perfecta armonía y coherencia, que mantuvo hasta que murió asesinado. ¿Puede guardarse de otro modo la verdad de la persona?... Gabriel García Moreno (1821-1875), eminente político católico del Ecuador, unió también de modo admirable ascetismo y política. Después de dos períodos presidenciales, y elegido para un tercero, fue asesinado por el liberalismo masónico cuando salía de rezar, del modo acostumbrado, en la Catedral de Quito (Iraburu, *Hechos* 550-557).

¿Qué otro modo hay de renovar el mundo secular? Unos novios, por ejemplo, que libres de las costumbres vigentes, se comportan como Dios manda, están transformando «el mundo de las relaciones prematrimoniales». Y cuando estas renovaciones se van realizando en grupos mayores, puede llegar un tiempo –a los treinta años o a los tres siglos– en que afecten al conjunto de la sociedad. ¿Cómo ha de concebirse si no la transformación cristiana de las realidades seculares? (*Cto.-M* 177-178). El Reino de los Cielos «es semejante a un grano de mostaza», que siendo tan pequeño, llega a hacerse un gran arbusto, «y echa ramas tan grandes, que a su sombra pueden abrigarse las aves del cielo» (Mc 4,31-32).

La vida *ascética*, consumada en la mística, puede llevar a la persona a perfección. Y la vida *utópica*, aunque más precariamente, puede alcanzar también en la comunidad una cierta perfección. La vida *política*, en cambio, para ser digna, debe pretender cuanta perfección sea posible en la sociedad; pero hasta que venga el Reino de Cristo en plenitud, ésta se mantiene siempre sumamente imperfecta.

En fin, cualquier hombre de buena voluntad, que no tenga la mente oscurecida por ideologías falsas, comprende fácilmente que *entre ascética, utópica y política no hay contradicción alguna, sino mutua exigencia y potenciación*.

10. Visita a «Juan 2,5», Comunidad Eclesial

Al fin pude visitar la comunidad Juan 2,5, integrada en la Federación de Comunidades Eclesiales. Resumo aquí el diálogo de varias horas que mantuve con uno de sus dirigentes.

–Empecemos por el nombre, «Juan 2,5»...

–Sí. En la *Federación de Comunidades Eclesiales* cada comunidad toma el nombre de un versículo de la Biblia. Por ejemplo, la primera que se fundó, *Hechos 2,42*: «perseveraban unánimes en oír la enseñanza de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración». Otra se llama *Mateo 9,17*: «vino nuevo en odres nuevos». El nombre de la nuestra, *Juan 2,5*, hace especial referencia a la función de la Virgen en el desarrollo de la vida cristiana: «Todo lo que él os diga, hacedlo».

–¿Y el nombre de «Comunidades Eclesiales» no es demasiado genérico? Cualquier asociación cristiana de fieles forma una comunidad eclesial.

–Es cierto. Pero también todos los cristianos somos miembros de la Compañía de Jesús, y todos somos Hijos de la Caridad, Discípulos de Jesús, Hermanitos de los Pobres, etc., aunque no estemos integrados en los institutos que llevan ese nombre. El nombre *Comunidades Eclesiales* se eligió justamente para expresar el planteamiento marcadamente *eclesial* de nuestras comunidades. Nosotros no tenemos en realidad una espiritualidad propia. Lo *específicamente* nuestro es *lo común* de la Iglesia. Aquí puede apreciarse, si es que conviene, nuestra originalidad. Aunque también es verdad que cada comunidad, según sus integrantes, cobra una cierta tonalidad particular, a veces bastante acentuada.

–No acabo de verlo...

–Las asociaciones de laicos, lo mismo que las de religiosos, suelen tener una fisonomía espiritual propia. Y esta atmósfera peculiar se forma en torno a unos ciertos valores cristianos, o en función de un determinado servicio en la Iglesia, o por la adhesión a un santo maestro o a una escuela de espiritualidad. Y esto significa en la Iglesia un enriquecimiento providencial, que facilita a cada uno el andar por el camino más conforme a su vocación. La acentuación de lo peculiar tiene, sin embargo, también sus posibles tentaciones, como fácilmente se comprende. A veces esas asociaciones tienen grandes dificultades para colaborar unas con otras. Pueden coincidir, por ejemplo, en un encuentro masivo con el Papa; pero en el curso de la vida diaria cada asociación suele normalmente contar sólo consigo misma, y la cooperación con otros movimientos suele ser sumamente escasa.

–¿Y ante eso las Comunidades Eclesiales qué pueden hacer?, ¿qué hacen?

–Muy poco. Pero, en principio, el hecho de que nuestra espiritualidad sea simplemente la *eclesial* sí que nos da una cierta facilidad *ecuménica* entre las asociaciones. En todo caso, el empeño fundamental de las Comunidades Eclesiales no es ése en absoluto. Es ayudar a sus miembros a «perseverar en la escucha de la doctrina de los apóstoles», aquello de Hechos 2,42. Ahora bien, conocer y practicar la doctrina de la Iglesia implica la formación bíblica y litúrgica, el conocimiento de la verdadera historia de la Iglesia y de sus grandes santos, el estudio habitual de las encíclicas y de otros documentos del Magisterio apostólico, etc. Ésa es la fuente principal de donde mana la vida de nuestras comunidades.

–Pero se supone que, en una forma u otra, ése es el intento de toda asociación católica...

–Por supuesto. Pero ya le digo que *lo específico* nuestro es *lo común* de la Iglesia. Si usted consulta, por ejemplo, la Regla de vida de nuestras Comunidades Eclesiales podrá ver que es sólo una antología de mandatos o consejos de la Iglesia. Esto es, por un lado, muy común, y por otro, muy original. Si la Iglesia, por ejemplo, recomienda rezar las Horas o el Rosario, nosotros incluimos en la Regla esas prácticas como un consejo. Si la Iglesia enseña que «el domingo sea considerado como el día festivo primordial» y que se considere «la Eucaristía como la fuente y el culmen» de todo, nosotros tratamos de centrar toda la vida de nuestras comunidades en la Eucaristía y en la celebración semanal del Día del Señor. Si la Iglesia establece que los días de la cincuentena de la Pascua «han de ser celebrados con alegría y exultación, como si se tratase de un solo y único día festivo, más

aún, como un *gran domingo*», de ello hace una norma nuestra Regla común. Y lo mismo tratamos de hacer en todos los temas de la doctrina y de la disciplina de la Iglesia, se trate de la ayuda a los pobres, de la regulación de la natalidad o de lo que sea, como el vestir de los sacerdotes. Este *vivir de la Iglesia* es la clave de toda nuestra vida.

–Dicho en otras palabras: son ustedes decididamente conservadores y tradicionales...

–Ya veo que lo dice usted un poco en broma. Pero, mire, nosotros respecto de la Iglesia somos muy tradicionales. Le pongo un par de ejemplos. En la Iglesia han tenido los *diezmos* diecinueve siglos de tradición, y en las Comunidades Eclesiales los diezmos siguen vigentes. También ha sido largamente tradicional en la Iglesia el aprecio por los sacramentales. Antes, por ejemplo, en cualquier casa cristiana veía usted una pequeña pila de *agua bendita*. Por eso hoy se pueden encontrar tantas en las tiendas de antigüedades. Pues bien, en Juan 2,5, siguiendo esta tradición y en conformidad con el aprecio que el Vaticano II muestra por los sacramentales, es un consejo que en cada casa haya una pequeña pila de agua bendita. Sí, en eso y en todo somos gracias a Dios muy tradicionales. Si se llega a decir de nosotros que somos *muy bíblicos* y *muy tradicionales*, ésos son los dos títulos más preciosos que se nos puede dar. El caso es que los merezcamos de verdad.

–¿Y esa condición tradicional no les orienta hacia atrás, cerrándoles a la renovación hacia adelante?

–No, de ninguna forma. Nada puede haber tan fuertemente renovador en la Iglesia como asumir su tradición viva y expresarla en el presente. Nosotros, por lo demás, *no pretendemos renovar la Iglesia, sino dejar que ella, como Madre y Maestra, nos renueve a nosotros*. Los progresistas entran en la Iglesia como caballo en una cacharrería, y tratan de renovarla con el sacerdocio femenino, el matrimonio de los sacerdotes, la modificación de la moral conyugal, las absoluciones colectivas y demás. Soberbia y error. Nosotros llevamos la dirección justamente contraria. Si los progresistas son dóciles al mundo y rebeldes a la Iglesia, nosotros somos dóciles y la Iglesia y rebeldes al mundo. Los progresistas, en efecto, son muy sumisos al mundo secular moderno y muy críticos frente al pasado y el presente de la Iglesia. Por el contrario, las Comunidades Eclesiales tenemos como máxima aspiración asumir todos los impulsos de la tradición y del magisterio apostólico de la Iglesia, al mismo tiempo que mantenemos una actitud sumamente crítica y creativa frente al mundo secular.

–Volveremos sobre el tema. Pero dígame antes, por favor, quiénes integran estas comunidades.

–Cada una de nuestras comunidades incluye o puede incluir todas las vocaciones de la vida cristiana. En las Comunidades Eclesiales hay sacerdotes, diáconos permanentes, casados, célibes, personas que no han determinado todavía su vocación, cristianos casados o célibes inclinados especialmente a la vida de oración o a los servicios asistenciales, viudos, novios, niños, jóvenes, jubilados y ancianos, sanos y enfermos. También caben entre nosotros vocaciones bastante singulares. En Juan 2,5, por ejemplo, hay una mujer soltera que reparte su vida entre el servicio de los enfermos y la vida de oración: una enfermera contemplativa. Nuestro intento es que la docilidad a cualquier obra del Espíritu Santo halle en la comunidad un marco de vida favorable o al menos no adverso. Claro está que cuando una persona se siente llamada a una vocación más específica, como por ejem-

plo la del Carmelo, deja nuestra comunidad para ingresar en el instituto religioso propio.

–¿Qué relación tienen estas comunidades con las parroquias o la Diócesis local?

–La mayor posible, según las fuerzas concretas de cada comunidad y según la condición de cada parroquia. Nuestra Eucaristía, por ejemplo, es normalmente la de la parroquia de cada uno. No solemos celebrar en cada comunidad más que una Eucaristía mensual propia. En nuestro caso, se celebra el primer sábado de cada mes, en honor a la Virgen.

–¿Pero viven ustedes dispersos, sin formar comunidad?

–Vivimos normalmente dispersos, cada uno en su casa, pero formando comunidad. En la comunidad de Jerusalén tampoco vivían todos juntos, pero formaban comunidad. Sólo en alguna comunidad se da el caso de que una parte de sus miembros forma una comunidad convivencial.

–¿Y qué actividades propias tienen las Comunidades Eclesiales?

–Desde luego que en nuestras comunidades lo más importante es justamente lo que vivimos en común con tantas otras asociaciones cristianas laicales. El corazón de nuestra vida es, sin duda, la oración, la conversión, la caridad fraterna, los sacramentos, la dirección espiritual, los retiros y ejercicios, la formación doctrinal, las actividades apostólicas, la vida de la familia, la educación de los hijos, la asistencia a los pobres.

Pero si me pregunta por alguna actividad más *propia* de estas Comunidades Eclesiales, quizá sean los *talleres de costumbres*. El proceso que en ellos se sigue es sencillo. Se elige un tema, la dietética, por ejemplo, una comisión prepara unos estudios previos, y éstos se distribuyen entre los miembros de la comunidad, confiándolos a la oración y a la conversación en las familias. Después, en las sesiones que sean precisas, se reúne el taller, para procurar una modificación de los hábitos en la comida, haciéndolos más sanos y austeros. En principio, los hábitos en la comida, como en todo, suelen estar dejados al gusto y a la costumbre; es decir, que en buena parte son malos, y requieren modificaciones importantes. El gusto y la costumbre, en esto y en todo, deben ser tenidos en cuenta, pero no como criterios principales y determinantes. Y como los hábitos dietéticos, así vamos renovando poco a poco todas las partes de nuestro régimen usual de vida. Con una motivación suficiente de caridad, uno puede acostumbrarse a lo que sea. Y nosotros queremos vivir en todo según Cristo, no según el mundo.

–Me figuro que en los debates siempre habrá quienes sigan una tendencia más rigorista y otros que sean más conciliadores con las costumbres habituales...

–Así es. Y hasta cierto punto así debe ser. Esa conversación familiar previa a los debates, a la que he aludido, tiene mucha importancia. Lo que más interesa en este proceso es que todos los miembros de la comunidad, ya desde niños, adquieran el hábito de pensar y elegir cada una de las partes del conjunto de su vida a la luz de la Revelación, de la tradición cristiana, del ejemplo de los santos, sin abandonarse nunca sin más, en una inercia suicida, a los usos del mundo secular. Es cierto que no pocas veces en un tema concreto no se logra ninguna conclusión precisa. Otras veces, sin embargo, se alcanzan ciertos acuerdos. Cuando éstos son casi unánimes, suelen tomar forma de *norma*. Cuando tienen el apoyo

de dos tercios, se quedan en *consejos*. Y en los demás casos no se toma ninguna determinación, y se deja la cuestión *abierta*. Se queda abierta la cuestión, pero rezada y meditada, estudiada y conversada; es decir, iluminada por el Evangelio. El resultado es, pues, siempre muy positivo, tanto cuando se llega a conclusiones concretas como cuando no se llega.

–De todos modos, me parece que remodelar todas y cada una de las partes del régimen común de vida es una tarea demasiado compleja y laboriosa. ¿No excede muchas veces las posibilidades de una comunidad, en cuanto a tiempo, lo mismo que en cuanto a competencia?

–Sí, por supuesto. Pero unas comunidades nos aprovechamos de los talleres de costumbres de otras. Cuando una comunidad llega en algún tema a conclusiones valiosas, publica una reseña en la revista de la Federación, y las comunidades que se vean interesadas, solicitan el informe completo: estudios previos, resumen del debate y conclusiones. Esto ahorra no poco trabajo a cada taller de costumbres, porque en bastantes temas, al menos en una primera fase, no hacemos sino asimilar lo elaborado en otros talleres. Hay comunidades que, por la composición de sus miembros, tienen una gran capacidad de estudio e iniciativa, o que están especialmente cualificadas para la exploración de unas ciertas áreas, y no en cambio para otras. Y hay otras comunidades, en fin, que tienen capacidad de asimilar las renovaciones, pero no la tienen para concebirlas.

–Es decir, que unas comunidades van copiando a otras.

–Así es. Pero tenga en cuenta que muchas veces en la copia se introducen considerables modificaciones. Lo normal es que cada comunidad, aunque sea en forma abreviada, recorra las diversas fases del proceso renovador; quiero decir, que estudie los informes sobre la cuestión, y que asuma las conclusiones *a su manera*. Le sorprendería a usted quizá comprobar cómo en ocasiones, varias comunidades, partiendo de unos estudios previos comunes, llegan con frecuencia a conclusiones prácticas bastante diferentes.

–En esa variedad veo que hay ventajas indudables, pero supongo que también hay inconvenientes. Si las Comunidades Eclesiales intentan ir reelaborando un mundo de costumbres cristianas, sería conveniente alcanzar una cierta uniformidad entre todas las comunidades. De otro modo, en el mejor de los casos, sólo se conseguirán buenas costumbres locales de una comunidad concreta. Pero esa limitación local quita mucha fuerza a las costumbres.

–Sí, es cierto. El equilibrio entre la orientación común de toda la Federación y la modalidad propia de cada comunidad es inestable, y hay que conseguirlo continuamente; como el equilibrio de un ciclista en su bicicleta. En todo caso, tenga en cuenta que la revista común de la Federación, las asambleas anuales que reúnen a los dirigentes de las comunidades, así como los intercambios frecuentes de unas con otras, crean de hecho una mentalidad, un estilo, bastante común entre todas ellas. Pero la verdad es que se dan también diferencias bastante considerables.

Por otra parte, hay temas que, por sus especiales características, se someten al taller federal de renovación, en el que participan miembros de las diversas comunidades. En la última asamblea anual, por ejemplo, el taller se centró en algunos aspectos de la relación con los fieles difuntos. El tema era bastante amplio: la asistencia al moribundo, la oración familiar por los difuntos, el sufragio ofrecido por ellos en intenciones de misas, el mes de las

benditas almas del purgatorio, las visitas al cementerio, etc. No se alcanzó a estudiar más que la oración por los difuntos. Éste y otros semejantes son temas que interesan a todas las comunidades, y son tan importantes que conviene llegar en ellos a criterios y costumbres comunes.

—¿Y no interesa más dar en un tema la buena doctrina y dejar luego que cada uno la viva según Dios le inspire? Cada persona tiene su gracia peculiar, su circunstancia propia, y cuando se traza una costumbre se hace un camino por el que todos deben caminar.

—Eso es cierto en parte. En la vida de la gracia la peculiaridad de cada persona es inviolable, sin duda. Pero eso no se opone a las costumbres comunitarias. A la mayor parte de los cristianos no nos basta, por ejemplo, que por la predicación se nos inculque la oración por los difuntos. Aunque por esa predicación adquiramos la convicción de que «nuestro deber de caridad hacia los difuntos es grave y maravilloso», esa fe se quedará prácticamente inoperante si no halla soporte alguno de costumbre ni en la familia, ni en la comunidad, ni en la sociedad. La convicción exclusivamente personal sólo prospera y se hace vida en personas espiritualmente excepcionales; es decir, en muy pocas personas. Por eso nosotros, creo que con realismo, queremos recuperar en muchos casos, o crear en algunos, costumbres cristianas que nos ayuden a orar y a ofrecer sufragios en favor de los fieles difuntos. Y como en esto, en tantas otras cuestiones de mayor o de menor importancia.

Por otra parte, cuando ciertas normas conductuales se establecen no sólo en una comunidad, sino que se siguen en todas las comunidades, cobran entonces mayor fuerza, y se hace más fácil su cumplimiento. Es vital, en efecto, que no se interrumpa la tradición de las costumbres del pueblo cristiano. Y todavía estamos a tiempo de evitarlo. Aún viven testigos ancianos de tiempos en que había costumbres cristianas en las familias, en la parroquia, incluso en la sociedad. Hoy no convendrá, por supuesto, hacer las cosas tal cual las hacían en tiempos pasados, ni será posible. Pero sí es importante asumir y desarrollar todas las tradiciones cristianas buenas, modificándolas o complementándolas en lo que convenga: sobre el ayuno, las primeras comuniones, los cumpleaños de los niños, los regalos de Navidad, el modo de celebrar en las casas la cuaresma, las bodas, la muerte de familiares, etc.

—¿Y en el trabajo de cada comunidad, quién dirige todo ese proceso de remodelación de la vida? ¿El sacerdote?

—No. En las Comunidades Eclesiales lo propio del sacerdote es predicar, dar la enseñanza católica en doctrina y espiritualidad, bendecir, celebrar la Eucaristía, perdonar los pecados, dar catequesis a chicos y adultos, proporcionar dirección espiritual a algunos, guardarnos a todos en la unidad de la caridad. En todo lo demás, nos gobernamos por un Presidente y un Consejo.

Y concretamente, en los talleres de costumbres, el sacerdote colabora en la suscitación y en el estudio y presentación de los temas. Cuando éstos son más espirituales —supongamos, la atención a los familiares moribundos—, suele intervenir también en los debates, pues en ellos es más necesaria su contribución y, además, son temas en los que suele haber bastante unanimidad. En cambio, cuando se trata de temas más materiales, como por ejemplo la dietética, a la que antes he aludido, no interviene normalmente en los debates, no sólo porque tiene menos para aportar, sino principalmente porque al

ser temas mucho más discutibles, ocasionan a veces ciertas divisiones, aunque sean pasajeras, y no conviene que él tome partido por una u otra solución.

La misión del sacerdote entre nosotros es precisamente la de guardarnos a todos en la unidad de la fe y de la caridad, de modo que formemos, como la comunidad primera de Jerusalén, «un solo corazón y un alma sola». Por otra parte, él tiene derecho de veto, y puede desaprobar conclusiones que estime inmaduras, o demasiado rigoristas o excesivamente suaves, reclamando que queden abiertas, a la espera de más oración y de nuevos trabajos.

Él procura además que el taller de costumbres, en todas las fases del proceso, una siempre oración y trabajo. No basta sólo el trabajo de los estudios, consultas y debates. Cualquier renovación ha de ser buscada y recibida por nosotros tanto en la oración meditativa de la Palabra divina como, aún más, en la oración suplicante, es decir, en cuanto *don de Dios*. Aquello del apóstol Santiago: «todo lo que es bueno y perfecto es un don de lo alto y descende del Padre de las luces». Es, pues, misión del sacerdote asegurar, junto con todos nosotros, por supuesto, *la religiosidad* del trabajo de renovación, para que éste no derive nunca en un taller meramente conductista. Es Cristo el que en el taller, cuando enfrentamos una cuestión concreta, *nos enseña* lo que nos conviene por su Evangelio, por su Iglesia, por el ejemplo de sus santos, por sus luces interiores; y es Él quien *nos mueve* con su gracia para que podamos hacerlo. Y con Él, la Virgen María, que nos anima siempre: «todo lo que Él os diga, hacedlo».

—Ha aludido usted a la comunidad de Jerusalén, en la que había una cierta comunidad de bienes materiales, y antes también ha hablado de unos diezmos.

—Así es. Cada miembro de la comunidad acuerda con el Consejo *un diezmo*, con el que ayuda a los miembros que sufren escasez, a los gastos de las actividades comunitarias diversas, y también al mantenimiento del Centro. Las Comunidades Eclesiales suelen tener, cada comunidad o varias juntas, un Centro local propio, aunque a veces, a los comienzos, puede ser sólo una sala parroquial o el domicilio de uno de nosotros. La cuantía del diezmo es lógicamente muy variable. Puede ser, por supuesto, bastante más o bastante menos que la décima parte de los ingresos personales. En definitiva, lo que con esto se pretende es, como decía San Pablo, que la abundancia de unos venga en ayuda de la escasez de otros, «de modo que haya una igualdad». No una igualdad cuantitativa, sino cualitativa, establecida, como se dice en los Hechos, «según las necesidades de cada uno».

—Por lo que veo, esa fórmula asegura una cierta justicia distributiva igualitaria, que se atiene más a la caridad que a la justicia. Pero en principio, por sí misma, no asegura entre los miembros de la comunidad la pobreza evangélica conveniente a los laicos, cuando, por ejemplo, la mayor parte de los miembros sean relativamente ricos.

—Entiendo, sí. Pero un diezmo suficientemente grande sí que asegura una pobreza, una austeridad de vida conveniente. Como usted sabe, el diezmo ha tenido en la Iglesia, hasta el siglo pasado, una tradición continua y muy notable. Viene ya de las mismas costumbres del Israel antiguo. La Iglesia lo suprimió en el siglo XIX, cuando la secularización creciente de los Estados hizo que tales donaciones no fueran ya convenientes ni viables. Pero el diezmo guarda toda su virtualidad evangélica, y es una práctica común en todas nuestras Comuni-

dades Eclesiales. Está en la Regla. Conseguimos así que la limosna entre nosotros no quede abandonada a impulsos eventuales, que normalmente la reducen a muy poco, sino que la caridad venga a sujetarla al estímulo continuo de una norma, que se debe cumplir en conciencia.

–¿El cumplimiento del diezmo ocasiona problemas?

–No especialmente. Muchos más problemas surgen, por ejemplo, de los roces personales, malentendidos, diferencias de caracteres, afanes de protagonismo, obstinación en las opiniones propias, tendencias rigoristas o laxistas, matrimonios en los que uno de los cónyuges es miembro entusiasta de las Comunidades, mientras que el otro es miembro reticente, y hace un poco de lastre continuo. Por ahí sí que suelen venir problemas, pero tratamos de superarlos con la oración y la caridad.

Los diezmos, como le digo, suelen pagarse sin mayores problemas, pues cada economía doméstica se ajusta ya habitualmente contando con ello. Y si es preciso cambiar su cuantía, se cambia. Otras veces, cuando se produce algún imprevisto ruinoso, el fondo común de la comunidad acude en ayuda del damnificado.

Pero, volviendo a la relación que usted indicaba entre diezmo y pobreza: tenga en cuenta que, junto al diezmo, hay otro medio importante para vivir la pobreza. Cada comunidad, según sus fuerzas concretas, suele sostener alguna obra de caridad propia –o a veces ajena, de la parroquia, de Cáritas, de Ayuda a la Iglesia Necesitada, etc.–. Esto es muy importante. La ayuda estable a una cierta obra exige en forma habitual de los miembros de la comunidad una limitación de las propias necesidades, una restricción severa de los gastos no necesarios. O se aprietan el cinturón, o no pueden sostener esa obra. Ya conoce usted la relación bíblica y tradicional que existe entre ayuno y limosna. El mecanismo es muy sencillo: el ayuno hace posible la limosna, y la limosna hace posible el ayuno, porque lo exige en caridad. Y es así como con ayuno y limosna podemos abrirnos los laicos al precioso don de la pobreza de Cristo.

–¿Y de qué ayunan más? ¿En qué reducen más sus gastos?

–Éste es uno de los temas más trabajados en los talleres de costumbres. Estudiando posibles ahorros de gastos y modificando cuidadosamente nuestros hábitos, logramos reducir nuestros consumos en proporciones muy considerables. Según estudios publicados hace poco en la revista de la Federación, en nuestro país, las Comunidades Eclesiales que han desarrollado programas sobre estas áreas, logran disminuir, como media, un 40 % los gastos de alimentación, un 30 % los de vestido, etc. Ése es nuestro ayuno, y de ahí salen nuestros diezmos y nuestras ayudas a esa obra de caridad que nos comprometemos en sostener. La limosna sale del ayuno.

–¿Tiene la comunidad Juan 2,5 alguna obra propia de caridad?

–Sí. Tenemos en el Centro una pequeña residencia, en la que una docena de estudiantes, la mayor parte de ellos procedentes de países pobres, son acogidos como huéspedes gratuitamente. Allí reciben una educación completa y gratuita. Del grupo se cuidan varios miembros de la comunidad que viven en el mismo Centro: el sacerdote, un matrimonio mayor, y algunos miembros célibes. Y de cada uno de esos estudiantes se hace cargo un matrimonio o alguna otra persona de la comunidad. Vienen a hacerles de padrinos. Varias de las Comunidades Eclesiales recientes de África y de América hispana han sido formadas por antiguos huéspedes de nuestra comunidad.

–Con todo lo que me ha ido contando, me da la im-

presión de que andarán ustedes muy ocupados. ¿No se complican ustedes mucho la vida para simplificarla?

–No. Quizá dé esa impresión al contar la vida de la comunidad; pero en la realidad es una vida mucho más sencilla y armoniosa que aquella otra que está dejada al estilo del mundo. Yo, contestando a sus preguntas, le he enumerado muchas de las actividades que suelen darse en nuestras comunidades. Pero en cada una de ellas se dan unas pocas, las que buenamente corresponden a sus necesidades y posibilidades.

De todos modos, en los talleres de las comunidades uno de los temas fundamentales suele ser *el ahorro de tiempo perdido*: perdido por salir de compras con cualquier motivo, perdido en los diarios, en la televisión, perdido por complicar excesivamente la vida, por falta de simplificación, de orden, de previsión... Piense usted que ganar una o dos horas así cada día tiene una gran importancia. Es algo que abre posibilidades muy valiosas para la oración, las lecturas, las conversaciones, las visitas, los servicios al prójimo, el apostolado. La gente no suele tener tiempo para nada, sobre todo para lo más valioso, y es que lo pierde de mala manera en cualquier cosa. Un cristiano tiene que aprender a dominar su tiempo, a invertirlo con inteligencia y caridad, y a no perderlo como el agua en un cesto...

En las mismas reuniones de las Comunidades Eclesiales procuramos siempre que los moderadores moderen de verdad los informes y debates; que antes de hablar las personas hayan pensado bien lo que quieren decir, que se eviten las repeticiones inútiles, que no se prolonguen los diálogos excesivamente. También aquí queremos prestar oído al aviso del Señor: «de toda palabra ociosa que hablen los hombres habrán de dar cuenta el día del juicio». Amamos la comunidad y la vida de comunidad, pero no son las reuniones frecuentes e inacabables nuestra pasión dominante. Ya sin ellas nos vemos con frecuencia unos a otros por actividades comunes o familiares.

Sí es cierto que procuramos estar ocupados, y no necesitar cada día de grandes ratos de diversión. Un hombre, siendo niño, tiene mucha capacidad de juego y muy poca de trabajo, y a medida que va creciendo, cada vez tiene más capacidad de trabajo y menos necesidad de juegos y diversiones. A eso tendemos. Santa Teresa manda en las *Constituciones* que sus monjas, en los tiempos de recreación, «tengan todas allí sus ruelas». Y en ese sentido nuestra Regla combate la ociosidad pasiva y empobrecedora, y procura estimular una cristiana actividad laboriosa. Pero eso no nos hace andar sobre-ocupados. Lo que procuramos en el tiempo libre es *tener tiempo* para lo positivo, oración, conversación, lectura, trabajo o lo que sea, y *no tener tiempo* para lo negativo, para lo que es pura pasividad, empleada en cosas vanas o malas. Al menos eso es lo que intentamos.

–¿Y lo consiguen? Ése es un tema que en la vida de los laicos me parece especialmente difícil.

–Y lo es, sin duda. De hecho, uno de los objetivos principales de los talleres y del Consejo de cada comunidad es favorecer el empleo armonioso de los tiempos libres. Como es sabido, cada vez los tiempos libres son más amplios y, en principio, crecen también las posibilidades ofrecidas por la sociedad para ocuparlos de uno u otro modo. Hay personas que, por sí mismas, saben emplear siempre su tiempo libre en formas positivas. Pero son muchas las que necesitan en esto la ayuda de un ambiente comunitario, pues de otro modo se aburren o se dejan ir a una ociosidad empobrecedora.

En este sentido, la comunidad suscita desde el Consejo o apoya iniciativas privadas, según los casos, en muchas direcciones. Y lo hace para los chicos, para los mayores, o para ambos juntos. Se trata, como dice San Pablo, de «vencer el mal con la sobreabundancia del bien». Por supuesto que no se trata de actividades obligatorias para cada uno. Pueden ser obras de formación personal, como charlas, cursillos internos, dirección de lecturas, de audiciones de música, retiros espirituales; pueden ser obras de apostolado o de caridad asistencial, o viajes y peregrinaciones, campamentos juveniles, vacaciones organizadas para grupos de familias, aprendizajes de artesanías, excursiones al monte, deportes... Según las circunstancias y posibilidades de cada comunidad, se desarrollan no todas, por supuesto, pero sí algunas de estas actividades. Hay que combatir el ocio pasivo empobrecedor y procurar entre todos un tiempo libre activo y enriquecedor.

Por otra parte, esas actividades suelen dar ocasión a que bastantes personas –matrimonios, por ejemplo, o amigos de nuestros hijos–, se acerquen a la vida de la comunidad, y participen de ella de alguna manera, o incluso se vinculen a la misma. Cuando se nos objeta que una vida comunitaria intensa puede cerrar demasiado respecto de los ajenos a ella, la objeción tiene algo de verdad, pero muy poco. Yo creo que con ocasión de las actividades de la comunidad, que acabo de decirle, tenemos una amplitud de relaciones sociales mayor de lo normal. Tenga en cuenta que son bastantes los amigos nuestros que participan en mayor o menor grado de nuestra vida comunitaria.

–¿Cómo se realiza la incorporación a la comunidad?

–Nuestras comunidades están integradas por *vinculados* a ellas y por *amigos*. Los amigos, como le digo, participan de muchas de nuestras actividades, también, por ejemplo, de los talleres de costumbres, aunque sin voto, a veces con voz. Algunos se quedan en amigos y colaboradores habituales, sea porque sus circunstancias familiares no les permiten vincularse o por otras razones. Pero otros, llegado un momento, solicitan al Consejo su admisión. Para ello, claro está, han de identificarse suficientemente con la Regla de vida de la comunidad, aceptar sus normas y mostrar una voluntad sincera de seguir en lo posible sus consejos. Y una vez vinculados, contribuyen con sus diezmos a la comunidad y entran de lleno en su vida.

–¿Y la vinculación es sellada por algún compromiso especial?

–Sí, así es. El compromiso no tiene una forma fija, común para toda la Federación, y ni siquiera para cada comunidad. En todo caso, el Consejo ha de aceptarlo para que sea válido. En Juan 2,5, casi todos hemos ido haciendo nuestra vinculación por una fórmula de consagración a la Virgen María, basada en una de las que propone San Luis María Grignon de Montfort.

–¿Y toda esta vida comunitaria, que busca la perfección evangélica laical, no crea la tentación de que se sientan ustedes unos tipos estupendos?

–No se preocupe usted por eso. Buscar la perfección evangélica, personal o comunitariamente, como religiosos o como laicos, no crea ninguna tentación especial. Es justamente al revés: quienes más imperfectos se ven son aquéllos que con más fuerza tienden a la perfección; y, por el contrario, mientras la santidad no es buscada en serio, basta con muy poco, basta con una vida decente, para que un cristiano, comparándose con la mayoría, se sienta un cristiano ejemplar. La cosa es clara: profesar

una alta *Regla de vida* es sin duda una ayuda muy estimulante, pero le aseguro que es también una ocasión privilegiada para la humildad personal, comunitaria e incluso de especie humana.

Por otra parte, como fácilmente se entiende, en cualquier intento comunitario de perfección se revelan en seguida las imperfecciones personales de cada uno, muchas de las cuales, sin ese intento, hubieran quedado ocultas. Uno se muestra obstinado, otro retraído o demasiado entrometido. La imprudencia, la timidez, la precipitación, la superficialidad, el egoísmo, la envidia... todas las manías y defectos se muestran en seguida cuando se intenta realizar una buena obra en común. Pero también se revelan las virtudes y cualidades, la generosidad y la humildad, la abnegación y la servicialidad.

–*De todos modos, enfrentados todos a una Regla común de vida, necesariamente se creará una diferencia: unos serán, como le decía, unos tipos estupendos, que la cumplen con gran fidelidad, y otros aparecerán como gente menos generosa, que con frecuencia no cumple las normas ni sigue los consejos...*

–Tenga usted en cuenta que la vida de los laicos, ya que la mayoría de ellos vive en familia, no permite muchas veces un *cumplimiento* exacto de las normas y consejos de la Regla. La misma caridad y prudencia aconsejará muchas veces esas acomodaciones, exigidas sobre todo en relación a los familiares peor dispuestos. Pues bien, cada uno de nosotros debe ir viviendo normas y consejos como pueda, o más exactamente, *según Dios se lo dé*. Y nosotros no somos nadie para andar juzgándonos unos a otros.

–*Pero al menos como conjunto, en cuanto comunidad, ¿no tienen la tentación de sentirse mejores que el común de los fieles?*

–Bueno, la tentación existe, pero no es inevitable que caigamos en ella. En nuestras comunidades se recuerdan muy bien y a todas horas los muy olvidados cánones del concilio de Orange contra los semipelagianos. Es la gracia de Dios la que nos asiste para pensar, querer y realizar el bien; y «cuantas veces obramos bien, Dios, para que obremos, obra en nosotros y con nosotros».

La primacía de la gracia es así la premisa principal de todo cuanto hacemos en las Comunidades Eclesiales. Partimos de que nuestros males vienen de nosotros, y de que todo lo bueno que hay en nosotros viene de Cristo, por su santa esposa la Iglesia, sin la que Él no hace nada. La Santísima Virgen nos está diciendo siempre: «todo lo que Él os diga, hacedlo». Y en tantas cosas incumplimos ese mandato, que cuando lo cumplimos bien, lo único que se nos ocurre pensar y decir es: «siervos inútiles somos; lo que teníamos que hacer, eso hemos hecho».

–*En alguna de las cosas que usted me ha contado me ha parecido ver reflejados ciertos ideales del libro «Evangelio y utopía».*

–¿Lo conoce usted?

–Un poco.

–Sí, así es. Nos ha dado luz en muchos aspectos. Es un libro excelente.

Final

Hace tantos años que venía yo pensando y trabajando este tema, aunque sea de forma intermitente, sin poder nunca escribirlo, que ya daba este libro por imposible. Pero ahora, inesperadamente, el Señor me ha dado luz, tiempo y fuerzas para elaborarlo. Le quedo, pues, muy agradecido. *Deo gratias!*

Ya he dicho hasta aquí lo que tenía que decir. Pero séame permitido, antes de terminar, repetir algo escrito más arriba:

«¿Cómo ha llegado a configurarse la vida cristiana en las familias, incluso en las mejores? ¿Es tolerable que entre el hogar cristiano y el convento haya un grado de virtualidad santificante tan distinto? ¿Es esto conforme a la mejor tradición de la Iglesia? Pero demos ya un paso más: ¿de verdad creemos que los laicos están llamados a la santidad o es ésta una mera expresión verbal, hoy de moda? ¿Cómo concebimos realmente el camino de perfección laical? ¿Hasta qué punto hemos aceptado como inevitable que la vida personal y comunitaria de los laicos se configure en lo exterior según el mundo?» (56).

Hay muchos caminos, es cierto, para llegar a la Casa del Padre. Cada uno debe andar «según el Señor le dio y según le llamó» (1Cor 7,17). Y para eso ha de proteger celosamente el trazado del sendero propio, ya que es Dios quien se lo ha diseñado. Pero también debe apreciar y respetar los caminos diversos de sus hermanos fieles, pues también son dones de Dios. Y cada uno, además, debe estar siempre abierto a posibles nuevas luces e impulsos del Espíritu Santo.

Esto en la teoría está muy claro;

«sin embargo, en la práctica, con mucha frecuencia, cada uno estima que su propio camino es el más adecuado y mira con recelo, cuando no con abierta hostilidad, el camino de los otros. Quizá sea capaz de estimar aquellas vocaciones que son muy diversas de la suya propia —un laico, por ejemplo, podrá apreciar fácilmente a los monjes contemplativos—; pero cuántas veces no será capaz de apreciar aquella otra vocación que, siendo más próxima a la suya, es sin embargo muy distinta.

«Resulta verdaderamente sorprendente comprobar una y otra vez en cristianos de calidad espiritual el *sobreprecio* que cada uno suele tener por su grupo, su asociación, su propia fórmula de vida, y el *menosprecio* por el que ve, normalmente con gran incompreensión, otras obras y otras síntesis de espiritualidad, aunque estén aprobadas, bendecidas y recomendadas por la Iglesia.

«Es el apego desordenado a las propias ideas, al propio grupo, a los caminos propios, lo que causa esta ceguera tan frecuente. Según ella, los cristianos *colaboracionistas* con el mundo secular serán fácilmente considerados por los cristianos *rupturistas* como cómplices del mundo, oportunistas, cristianos mundanizados, sal desvirtuada, etc. Y a su vez, aquéllos verán a éstos como laicos monásticos, puristas cátaros, alienados de las realidades temporales, o simplemente como chiflados» (37).

Un cierto utopismo es necesario a todo cristiano y a toda asociación cristiana. Eso es evidente. Pero también es legítimo, más aún, necesario que ese utopismo evangélico sea vivido en formas especialmente acentuadas por algunos fieles y por ciertas comunidades cristianas, a quienes el Señor concede esta gracia peculiar.

Así pues, «no apaguéis el Espíritu, no despreciéis las profecías» (1Tes 5,19), no resistáis al Espíritu Santo (+Hch 7,51). Él quiere renovar la faz de la tierra, y la

riqueza de sus gracias —tantas veces ignorada y resistida— es infinita. Permitamos a su desbordante amor misericordioso renovar a los hombres no sólo en lo interior, sino también en lo exterior; no sólo a las personas, sino también a las comunidades; y no sólo a los religiosos, sino a los laicos. Dejémosle, pues, realizar plenamente, también en algunas comunidades cristianas laicales, el deisgnio de Cristo: «a vino nuevo, odres nuevos».

Bibliografía

À la recherche d'une théologie de la violence, AA.VV., Cerf, París 1968.

Abbagnano, N. - Visalbergui, A., *Historia de la pedagogía*, FCE, México 1974.

Abu Nasr al-Farabi, *La Ciudad ideal*, Tecnos, Madrid 1985.

Acharya Vinoba, *La révolution de la non-violence; actes et paroles*, pref. de Lanza del Vasto, Albin Michel, París 1958.

Adriani, M., *L'utopia*, Studium, Roma 1961.

Agazzi, A., *Historia de la filosofía y de la pedagogía*, v.I-III, Marfil, Alcoy 1971-1974.

Alameda, J., *Cómo era la vida de los primeros cristianos*, DDB, Bilbao 1957.

Alphandéry, P., *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, París 1903.

Angelopoulos, A., *Le Tiers-monde face aux Pays riches; perspectives pour l'an 2000*, pref. J.de Castro, PUF, París 1972.

Angot, M-B., *Las casas de adoración* [Orden de los laicos consagrados], Herder, Barcelona 1995.

Antier, J-J., *Marthe Robin*, Perrin 1996.

Anzieu, D.-Martin, J. Y., *La dynamique des groupes restreintes*, PUF, París 1968.

Armani, A., *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El «Estado jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, FCE, México 1982.

Aronson, E., *Introducción a la psicología social*, Alianza, Madrid 1975.

Arrizabalaga, A. - Wagman, D., *Vivir mejor con menos*, Aguilar, Madrid 1997.

Asimov, I., *¡Cambio! 71 visiones del futuro*, Alianza, Madrid 1983.

Audet, J. P., *La Didachè*, Gabalda, París 1958.

Aznar, G., *La creatividad en la empresa*, Oikos-Tan, Barcelona 1974.

Back, K. W., *Beyond Words, the Story of Sensitivity Training and the Encounter Movement*, Russel Sage Foundation, N. York 1972.

Bacon, F., *Nueva Atlántida*: en AA.VV., *Utopías del Renacimiento*, Zero, Madrid 1971.

Baget Bozzo, G., *Chiesa e utopia*, Il Mulino, Bolonia 1971.

Balthasar, H. U. von, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968.

Bardy, G., *millénarisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París 1929, 10, 1760-1763 —La conversión al cristianismo, DDB 1961.

Bastide, R., *Mythes et utopies*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie» 28 (1960) 3-12.

Baum, P., *La comuna, una alternativa a la familia*, Guadarrama, Madrid 1975.

Bavel, T. J. van, *Grupo pequeño y mundo grande*, en «Con-

- cilium» 10, 97-99 (1974) 84-97.
- Bercoff, A.**, *Les grandes familles*, en «L'Express» 2/7-V-1972.
- Berdiaeff, N.**, *Una nueva Edad Media. Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa*, Apolo, Barcelona 1934⁵.
- Berneri, M. L.**, *A través de las utopías (ensayo crítico)*, Proyección, B. Aires 1975.
- Bernhard, J.**, *Excommunication et pénitence-sacrement aux deux premiers siècles de l'Église*, en «Revue de Droit Canonique» (Strasbourg) 16 (1966) 41-70.
- Besret, B.-Schreiner, B.**, *Les communautés de base*, Grasset, París 1973.
- Bosca, R.**, *Una espiritualidad difusa para un hombre vacío [New Age]*, «Palabra» 347 (1993) 687-691.
- Bosco, S. Juan.** *Obras fundamentales*, Madrid 1978 (BAC 402), producción pedagógica 500-627.
- Bouyer, L.**, *Introducción a la vida espiritual*, Herder, Barcelona 1964.
- Bruguera, G.**, *Lanza del Vasto o la escuela de la no-violencia*, en «Ciudad Nueva» (1976) 18-21.
- Cabodevilla, J. M.**, *Feria de utopías. Estudio sobre la felicidad humana*, Madrid 1984 (BAC 359).
- Cammilleri, R.**, *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios utopistas y revolucionarios*, Rialp, Madrid 1995.
- Campanella, T.**, *La ciudad del sol*: en AA.VV., *Utopías del Renacimiento*, Zero, Madrid 1971.
- Cantamessa, B.**, *La comunione dei beni nella comunità gerosolimitana di Atti degli Apostoli*, «Nuova Umanità» (Roma) 9 /1987, n. 49, 33-50.
- Caputo, L.**, *Alla ricerca della società di domani*, en «Epoca» 5-III-1972.
- Carandell, J. M.**, *Las comunas, alternativa a la familia*, Tusquets, Barcelona 1974². —Las utopías, Salvat, Barcelona 1975.
- Carcopino, J.**, *La vie quotidienne a Rome à l'apogée de l'empire*, Hachette 1972 (orig. 1939).
- Cardenal, E.**, *El Evangelio de Solentiname*, Sígueme, Salamanca 1975. —*La santidad de la revolución*, ib. 1976.
- Cardiel, J.**, *Las misiones del Paraguay*, Historia 16, Madrid 1989.
- Carrier, H.**, *Psico-sociología de la afiliación religiosa*, Verbo Divino, Estella 1965.
- Casabó, J. M.**, *La teología moral en San Juan*, Fax, Madrid 1970.
- Casaldáliga, P. M.**, *Tierra nuestra, libertad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974.
- Casciaro, J. M.**, *El mesianismo trascendente de Jesús ante la situación política de su tiempo*, Pamplona 1972.
- Castellote, J.**, *Socialismo agrario en Israel*, Zero, Madrid 1970.
- Cencillo, L.**, *La espiritualidad entre los disidentes medievales; y La espiritualidad cántara*, en *Historia de la espiritualidad*, v. III, Flors, Barcelona 1969, 497-553.
- Cerfaux, L.**, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 16 (1939) 5-31. —*La puissance de la foi; la communauté apostolique*, Cerf, París 1968.
- Clement, M.**, *Cristo y la revolución*, Unión, Madrid 1972.
- Closets, F. de.** *Scénarios du futur*, Denoël, París 1978.
- Cohen, J.**, *Conducta y condicionamientos operantes*, Trillas, México 1973. —*Psicología de los motivos sociales*, ib. 1974.
- Cohn, N.**, *En pos del milenio; revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral, Barcelona 1972.
- Colombás, G. M.**, *El monacato primitivo*, I-II, Madrid 1974 y 1975 (BAC 351 y 376).
- Congar, Y.**, *La pobreza en una civilización de bienestar*, en «Concilium» 2,15 (1966) 54-79.
- Comunità cristiana di Mirafiori Nord e Piosasco.** *Una fe da reinventare; strategia delle comunità di base nella lotta per il socialismo*, Claudiana, Torino 1975.
- Coppens, J.**, *La koinonia dans l'Église primitive*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 46 (1970) 116-121.
- Coste, R.**, *Les communautés politiques*, Desclée, Tournai-París 1967. —*Violence et révolution*, en «Nouvelle Revue Théologique» 91 (1969) 65-84.
- Crisi del potere nella Chiesa e risveglio comunitario*, AA.VV., Mondadori 1969.
- Cristianismo y nueva sociedad*, AA.VV., Sígueme, Salamanca 1973.
- Cristophe, P.**, *Les devoirs moraux des riches. L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique*, Lethielleux, París 1964.
- Cullman, O.**, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel-París 1966. —*Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971.
- Chamussy, H. y B.**, *Communautés en libre recherche*, en «Christus» 15 (1968) 226-228.
- Charléty, S.**, *Historia del sansimonismo*, Alianza, Madrid 1969.
- Chenu, M. D.**, *Au temps des ordres mendiantes*, «Lumière et vie» n.153 (1981) 143-149.
- Chevalier, J.**, *Historia del pensamiento*, t.II, Aguilar, Madrid 1967.
- Chirat, H.**, *L'assemblée chrétienne a l'âge apostolique*, Cerf, París 1949.
- Daniélou, J.**, *Sacramentos y culto según los SS. Padres*, Guadarrama, Madrid 1962. —*L'oraison, problème politique*, Fayard, París 1965.
- Daniélou, J. - Jossua, J. P.**, *Cristianismo de masas o de minorías*, Aldecoa, Burgos 1968.
- De Pablo Maroto, D.**, *Comunidades cristianas primitivas*, Espiritualidad, Madrid 1974.
- Del Verme, M.**, *La comunicazione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, «Rivista Biblica» (Brescia) 23 (1975) 353-382.
- Delespesse, M.-Tange, A.**, *El resurgimiento de las experiencias comunitarias*, Mensajero, Bilbao 1972.
- Demaison, M.**, *Los senderos de la utopía cristiana*, en «Concilium» 6,59 (1970) 334-351.
- Demongeot, M.**, *El mejor régimen político según Santo Tomás*, BAC, Madrid 1959.
- Demory, B.**, *La créativité en pratique*, Chotard-Asoc., París 1974.
- Desanti, D.**, *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona 1973.
- Desqueyrat, A.**, *L'enseignement «politique» de l'Église*, Spes, Institut Catholique de París, v.I, 1960.
- Desroches, H.**, *Sociologie des sectes. Dissidences religieuses et socialismes utopiques*, en «Année Sociologique» 1952, 3^o ed., 393-429. —*Sociología y religión*, Península, Barcelona 1972. —*Au fil du désir. D'une sociologie de l'Utopie à une sociologie de l'Espérance*, en *Petits groupes informels et utopie*, «Vie Spirituelle, Supplément» 106 (1973) 235-260.
- Douglas, D. W.-Du Pre Lumpkin, K.**, *Communitistic settlements*, en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v.IV, N. York 1935, 95-102.
- Duviols, J.-P. - Bareiro, R.**, *Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay*, AA.VV., Tusquets, Barcelona 1991.
- Doxiadis, C. A.**, *Entre Dystopía y Utopía*, Ed. Moneda y crédito, Madrid 1969.
- Dreyfus, C.**, *Los grupos de encuentro*, Mensajero, Bilbao 1977.
- Duff, F.**, *The Woman of Genesis*, Society of St.Paul, Athlone s. f. (pero 1976).
- Duhr, J.**, *confréries*, en *DSp II-2* (1949) 1469-1479.
- Dunham, B.**, *Héroes y herejes*, I-II, Seix Barral, Barcelona 1969.
- Dupont, J.**, *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967. —*Renoncer à tous ses biens (Luc 14,33)*, «Nouvelle Revue Théologique» 93 (1971) 561-582. —*L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, en *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1984.
- Dupont, V.**, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature*

anglaise, Cahors, Lyon 1941.

Duval, E., *L'idéologie*, en *Petits groupes informels et utopie*, «Vie Spirituelle, Supplément» 106 (1973) 283-310.

Duveau, G., *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Presses univ., París 1961.

Eco, U., edit., *La nueva Edad Media*, Alianza, Madrid 1974.

El compromiso social y político de los grupos pequeños, AA.VV., Sígueme, Salamanca 1974.

El futuro de la Iglesia, AA.VV., en «Concilium» n° extra, dic. 1970.

El kibutz y la sociedad israelí, AA.VV., Israel 1973.

El misterio del Amor viviente, s/l y s/f: pedidos a A. Vallejo, Casilla 2983, Santiago, Chile.

Eliot, T. S., *La idea de una sociedad cristiana*, Espasa Calpe, B. Aires 1942.

Elorza, A., *Socialismo utópico español*, Alianza, Madrid 1970.

Ezcurrea, F., *Zúñiga, parroquia y cooperativa*, Verbo Divino, Estella 1964.

Fabal, G., *Pensamiento social desde el medioevo hasta el s. XIX*, Ayuso, Madrid 1973.

Fares, R., *Un inmenso convento sin Dios [China]*, Matepha, Buenos Aires 1964.

Féret, H.-M., *Du danger de construire une «spiritualité» a priori*, «La Maison-Dieu» 3 (1945) 71-76.

Fernández Herrero, B., *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*, Anthropos, Barcelona 1992.

Fernández Ramos, R., *Apuntes históricos sobre Misiones [reducciones guaraníes]*, Espasa Calpe, Madrid 1929.

Finley, M. I., *Utopismo antiguo e moderno*, en «Comunita» n.165 (1971) 9-24.

Folgado Flórez, S., *Esperanza cristiana y «utopías»*, en «La Ciudad de Dios» 186,4 (1973) 469-605.

Fraternidades Monásticas de Jerusalén, *Un camino monástico en la ciudad*, Verbo Divino, Estella 1982.

Furlong, G., *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires 1962.

Fürstenberg, F., *Sociología de la religión*, Sígueme, Salamanca 1976.

Gandhi, M., *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*, EYRAS, Madrid 1981³.

García M. Colombás, *El monacato primitivo*, I-II, Madrid 1974 y 1975 (BAC 351 y 376).

García Cotarelo, R., *Trabajo y organización en las utopías clásicas y en las cibernéticas*, en «Rev. Internacional de Sociología» 35 (1977).

García Hernando, J., edit. *Pluralismo religioso en España, I: Confesiones cristianas*, Atenas, Madrid 1992; *II: Sectas y nuevos movimientos religiosos*, ib. 1993.

Gelin, A., *Millénarisme*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, v. V., París 1950, 1289-1294.

Genovés, S., *Acali*, Planeta, Barcelona 1976¹¹.

Gheorghiu, C. V., *La vida de Mahoma*, Caralt, Barcelona 1975.

Giardini, F., *L'uomo d'oggi e l'abnegazione cristiana*, en «Angelicum» 44 (1967) 478-499. — *Rinuncia e benessere, oggi*, ib. 187-199. — *Aspetti favorevoli all'abnegazione cristiana nel mondo d'oggi*, ib. 45 (1968) 273-302. — *Cristianesimo e Secolarizzazione a confronto*, ib. 48 (1971) 197-209.

Gilson, E., *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid 1965.

Girardi, J., *Amour chrétien et violence révolutionnaire*, Cerf, París 1970.

Gnuse, R., *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Verbo Divino, Estella 1987.

Godin, A., *La vida de los grupos en la Iglesia*, Studium, Madrid 1973.

Goguel, F.-Domenach, J. M., *El pensamiento político de Mounier*, Zero, Madrid 1970.

Goldthorpe, J. E., *The sociology of the Third World. Disparity and Involvement*, Cambridge University Press, London 1975.

Gómez Heras, J. M. G., *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1977.

Gómez Ortiz, J. M., *La utopía hasta la Revolución Francesa*, en «Historia y vida» dic. (1976) 90-101.

Gómez Pérez, R., *La minoría cristiana*, Rialp, Madrid 1976.

Gómez Pin, V., *El drama de la ciudad ideal*, Taurus, Madrid 1995.

González, A. L. - Ibáñez Langlois, J. M., *Friedrich Engels: Dialéctica de la naturaleza, y Del socialismo utópico al socialismo científico*, Magisterio Español, Madrid 1977.

González Martín, M., Card., *La espiritualidad en los momentos de las grandes crisis de la Iglesia* (lecc. inaugural de la III Sem. de Teología Espiritual, 4-VII-1977), separata del Bol. Of. del Arzobispado de Toledo, setm.-oct. 1977, 1-20.

Gorki, M., *Mis universidades*, Barcelona 1973.

Greinacher, N., *Cura de almas territorial y aterritorial*, en «Concilium» 5, 43 (1969) 454-462.

Guerra Gómez, M., *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, EUNSA, Pamplona 1987; *Los nuevos movimientos religiosos. Las sectas*, ib. 1993.

Guillén, J., *Lenguaje y poesía*, Alianza, Madrid 1969.

Gutiérrez García, J. L., *Doctrina Pontificia, Documentos Políticos*, BAC 174 (1958). — *La concepción cristiana del orden social*, Centro de Est. Soc. del Valle de los Caídos, Madrid 1972.

Gutiérrez Zuloaga, I., *Historia de la educación*, Narcea, Madrid 1972.

Haarsma, F., *La comunidad crítica de Beverwijk*, en «Concilium» 8,71 (1972) 130-138.

Haenchen, E., *The Acts of the Apostles*, Blackwell, Oxford 1971.

Hamman, A., *Liturgie et action sociale*, en «La Maison-Dieu» 36 (1953) 51-172 (= *Liturgia y apostolado*, Barcelona, Herder 1967, 41-73). — *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Hachette 1971.

Haughton, R. M., *The new communities*, en «Doctrine and life» 27,5 (1977) 53-64.

Heckel, R.-Manaranche, A., *Política y fe*, Sígueme, Salamanca 1973.

Hernández, P., *Organización social de las doctrinas guaraníes*, I-II, Barcelona 1913.

Herrero, J. L., *¿Qué es la violencia?*, Zero, Madrid 1971.

Holloway, M., *Heavens on earth; utopian communities in America (1680-1880)*, London 1951.

Huant, E., *L'anti-masse, critique scientifique de l'idéologie de masse*, DDB, Tournai 1956.

Hubert, M., *La espiritualidad seglar*, Herder, Barcelona 1964. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*, Temas de Hoy, Madrid 1991.

Huerga, A., *La vida cristiana en los ss. XV-XVI*, en AA. VV., *Historia de la Espiritualidad*, Flors, Barcelona II, 1969, 5-139.

Huxley, A., *Un mundo feliz*, Plaza-Janés, Barcelona 1976. — *Viejo muere el cisne*, Losada, B. Aires 1978. — *La isla*, Edhasa, Barcelona 1984.

Iraburu, J. M., *Pobreza y pastoral*, Verbo Divino, Estella 1968². — *Acción apostólica, misterio de fe*, Mensajero, Bilbao 1969. — *Hechos de los apóstoles de América*, Fundación Gratis Date, Pamplona 1992. — *Sacralidad y secularización*, ib. 1994. — *El matrimonio en Cristo*, ib. 1996. — *Caminos laicales de perfección*, ib. 1996. +Rivera-Iraburu.

Israël, faits et chiffres, AA.VV., Jerusalén 1979.

Jacquier, E., *Les Actes des Apôtres*, Gabalda, París 1926.

Janov, A., *Le cri primal*, Epi, París 1973.

Jantsch, E., Kahn, H. y otros, *Pronósticos del futuro*, Alianza, Madrid 1970.

Jaoui, H., *Clefs pour la créativité*, Seghers, París 1975.

Jesi, F., *Mitologie e utopia nella vicenda del pietismo*, en «Comunita» 165 (1971) 304-317.

- Joahnnot, H.**, *El individuo y el grupo*, Aguilar, Madrid 1972.
- Kateb, G.-Skinner, B. F.**, *Utopianism*, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, v.16, Macmillan-Free Press (1968?) 267-274.
- Kelvin, P.**, *The Bases of Social Behaviour*, Rinehart y Winston, Holt 1970.
- Kinkade, K.**, *Un experimento «Walden Two»; los cinco primeros años de la comunidad «Twin Oaks»*, Kairós, Barcelona 1975.
- Klineberg, O.**, *Psicología social*, FCE, México 1965².
- Koki Nakano**, *Flicidad de la pobreza noble. Vivir con modestia, pensar con grandeza*, MAEVA, Madrid 1996.
- Koinonía*, AA.VV., en *DSP* 8 (1974) 1743-1769.
- La Comunidad de las Bienaventuranzas*, C. I. F. Edit., «Feu et Lumière», Ste. Maxime 1990.
- Laarhoven, J. van**, *La doctrina de los dos Reinos en Lutero*, en «*Concilium*» 2,17 (1966) 390-403.
- Laborit, H.**, *L'homme imaginant*, Plon, París 1970.
- Lalande, A.**, *Utopie*, en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, París 1951, 1178-1181.
- Lanza del Vasto**, *Umbral de la vida interior*, Sígueme, Salamanca 1976.
- Le Bon, G.**, *Psychologie des foules*, PUF, París 1947.
- Le Bras, G.**, *confréries*, en *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, v. VII, Sirey, París 1965.
- Lenoir, F.**, *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, pref. del Card. Decourtray, Fayard 1988.
- Lepage, L.**, *Las comunidades ¿sectas o fermentos?*, Mensajero, Bilbao 1972.
- Lewin, K.**, *Psychologie dynamique: les relations humaines*, PUF, París 1972.
- Libouban, J. B.**, *El Arca, contestación positiva frente a la sociedad de consumo*, en «*Proyección*», Granada, n.81 (1972) 141-151.
- Liegé, P. A.**, *Comunidad y comunidades en la Iglesia*, Narcea, Madrid 1978.
- Lifton, W.**, *Trabajando con grupos*, Limusa-Wiley, México 1972.
- Lilly, J.**, *The Center of the Cyclone*, The Julian Press 1972, N.York (ó St.Albans, Paladin 1973).
- Lindgren, H. C.**, *Introducción a la psicología social*, Trillas, México 1973.
- Linton, R.**, *Culto y personalidad*, FCE, México 1965⁵.
- Lio, H.**, *S. Bonaventura e la questione autografe «de superfluo»*, Laterano, Roma 1966.
- Lion, A.**, *Actes et utopies des apôtres et des socialistes*, «*Lumière et vie*» 153 (1981) 167-173.
- Lockley, A.**, *Christian Communes*, SCM Press, London 1976.
- Loisy, A.**, *Les Actes des Apôtres*, Nourry, París 1920.
- Lomax, W.**, *La Orden de Santiago (1170-1275)*, CSIC, Madrid 1965.
- Los pobres en las sociedades ricas*, AA.VV., Sal Terrae 1974.
- Lubac, H. de, Card.**, *L'Église dans la crise actuelle*, Cerf, París 1969. —*Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974.
- Lugon, C.**, *La République des Guaranis (1610-1768)*, Ed. Ouvrières, París 1970 (reelaboración de *La République communiste chrétienne des Guaranies*, París 1949).
- Maertens, J. T.**, *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1973.
- Maffi, M.**, *La cultura underground*, v.I, Anagrama, Barcelona 1975.
- Mailhot, G. B.**, *Dinámica y génesis de grupos*, Marova, Madrid 1973.
- Mann, L.**, *Elementos de psicología social*, Limusa-Wiley, México 1972.
- Mannheim, K.**, *Diagnosis of our time*, Routledge-Kegan 1966⁸ (orig. 1943). —*Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid 1958. —*Utopía*, en **A. Neusüs** y otros, *Utopía*, Barral, Barcelona 1971, 83-87 (tomado de *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v.15, N.York).
- Manuel, F. E. y F. P.**, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, I-III, Taurus, Madrid 1984 (orig. 1979).
- Manuel, F. E.**, *Utopías y pensamiento utópico [antología de varios autores]*, Espasa Calpe, Madrid 1982.
- Manzanera, M.**, *Koinonía en Hech 2,42*, «*Estudios Eclesiásticos*» 52 (1977) 307-329.
- Marías, J.**, *La España real*, Espasa Calpe, Madrid 1976.
- Maritain, J.**, *Humanismo integral*, Lohlé, Buenos Aires 1966. —*Le Paysan de la Garonne*, DDB, París 1966. —*De L'Église du Christ*, ib. 1970.
- Maslow, A.**, *Vers une psychologie de l'être*, Fayard, París 1972.
- Mc Nicholl, A.**, *Ernst Bloch: Dialogo sulla speranza*, «*Incontri Culturali*» n.4 (1972) 359-375.
- Meersseman, G. G.**, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XII siècle*, Universitaires, Friburgo, Suiza 1961.
- Mens, A.**, *humiliés*, en *DSP* VII (1969) 1129-1136.
- Metz, J.B.**, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971.
- Michener, J.A.**, *La saga del Colorado*, v.II, Grijalbo, Barcelona 1977.
- Michonneau, G.**, *No hay vida cristiana sin comunidad*, Estela, Barcelona 1962².
- Mitre, E.**, *Sociedad y herejía en el Occidente medieval*, ZYX, Madrid 1972.
- Molnar, T.**, *Utopia, the perennial heresy*, Shedd and Ward Inc., New York 1967; *L'utopia, eresia perenne*, Borla, Turín 1968; *El utopismo; la herejía perenne*, Universitaria, Buenos Aires 1970.
- Moltmann, J. - Hurbon, L.**, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980.
- Mollat, M.**, dir. de *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI siècle)*, I-II, Sorbonne, París 1974.
- Mondin, B.**, *I teologi della speranza*, Borla, Turín 1974².
- Moos, R.-Brownstein, R.**, *Environment and Utopia*, Plenum Press, Nueva York-London 1977.
- Moreno, J. L.**, *Who Shall Survive?*, Beacon House, N. York 1934. —*Psicodramas*, Paidós, B. Aires 1957. —*Fundamentos de la sociometría*, ib.1966.
- Morgan, A. E.**, *Nowhere was somewhere: how history makes utopias and how utopias make history*, Chapell Hill, N. York 1946.
- Moro, T.**, *Utopía*, Espasa Calpe, B. Aires 1953 (por esta trad. se cita en el texto). Otras edic. asequibles: *Utopía*, Zero, Madrid 1971; *Utopías del renacimiento: Moro, Campanella, Bacon* (textos completos), FCE, México 1975; *Utopía*, Humanitas, Barcelona 1983; *Utopía*, ed. A. Vázquez de Prada, Rialp, Madrid 1989.
- Morris, W.**, *Noticias de ninguna parte*, Zero, Madrid 1972.
- Morton, A. L.**, *Las utopías socialistas*, Mtz. Roca, Barcelona 1970.
- Moos, R. - Brownstein, R.**, *Environment and utopia*, Plenum Press, N. York-London 1977.
- Mounier, E.**, *El compromiso de la acción*, ZYX, Madrid 1967.
- Mucchieli, R.**, *Le mythe de la cité idéale*, PUF, París 1960.
- Mumford, L.**, *The story of utopias*, Londres 1923.
- Muñoz, R.**, *Dos experiencias típicas de las comunidades cristianas latinoamericanas comprometidas en el movimiento de liberación*, en «*Concilium*» 10,94-96 (1974) 431-439.
- Muñoz Iglesias, S.**, *La condenación profética de la política de pactos, y su vigencia para el pueblo del N.T.*, en XXVI Semana Bíblica Española (1965) 357-384.
- Myrdal, J.**, *Una aldea de la China popular*, Seix-Barral, Barcelona 1969.
- Neusüss, A.** y otros, *Utopía*, Barral, Barcelona 1971.
- Newcomb, T. M.**, *Manual de psicología social*, Eudeba, Buenos Aires I-II, 1973⁵ y 1972⁴.
- Orlando, P.**, *La comunità di Oregina; Evangelo e marxismo nel dissenso cattolico*, Claudiana, Turín 1973.
- Orwell, G.**, 1984, Destino, Barcelona 1966².

- Osborn, A.**, *L'imagination constructive*, Chotard-Asoc., París 1974.
- Osuna, A.**, *Las utopías cristianas como versiones políticas de la fe*, «Ciencia Tomista» 105 (1978) 401-441.
- Pablo VI**, *Disc. al Congr. Nal. de Cooperativas italianas*, 16-I-1975: «Ecclesia» 33 (1975) 151.
- Pagès, M.**, *La vida afectiva de los grupos*, Fontanella, Barcelona 1977.
- Pangrazzi, A.**, *El Enneagrama*, Sal Terrae, Santander 1997.
- Parrington, V. L.**, *American dreams; a study of american utopias*, Providence 1947.
- Penco, G.**, «*Il Ritiro dei coniugati*»; un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati, en «Rivista di ascetica e mistica» 14 (1969) 369-379.
- Perls, F.**, *Sueños y existencia*, Cuatro vientos, Santiago de Chile 1974 (orig. 1969). —*Dentro y fuera del tarro de basura*. Autobiografía, ib. 1977² (orig. 1969). —*El enfoque gestáltico. Testimonios de terapia*, ib. 1976 (orig. 1973).
- Petit, F.**, *La réforme des prêtres au moyen-âge; pauvreté et vie commune*, Cerf, París 1968.
- Peuchemard, M.**, *Esquisse pour une théologie de la révolution*, en «Parole et mission» 10 (1967) 629-663.
- Peyrefitte, A.**, *Cuando China despierte...*, Plaza-Janés 1974.
- Portisch, H.**, *La Siberia que he visto*, Plaza-Janés 1972. —*La China que he visto*, ib. 1972.
- Prévost, A.**, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid 1972.
- Puente, M. de la**, *De la psicoterapia a la enseñanza [síntesis de las teorías de C. Rogers]*, Razón y Fe, Madrid 1973.
- Rahner, H.**, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Cerf, París 1964. —*Humanismo y teología de Occidente*, Sígueme, Salamanca 1968; cp. *El comunismo de los Padres de la Iglesia*, 183-196.
- Ramírez, S.**, *Pueblos y gobernantes al servicio del Bien Común*, Euramérica, Madrid 1956 (antes *Doctrina política de Santo Tomás*, Madrid 1952).
- Ramos, F.**, *La vida cristiana original*, «Studium Legionense» 30 (1989) 9-55.
- Rapaille, G.**, *La relation créatrice*, Ed. universitaires, París 1974.
- Rasco, Ae.**, *Actus Apostolorum*, Gregoriana, ad usum auditorum, fasc. II, Roma 1968.
- Ratzinger, J., Card.**, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 1997.
- Rau, H.**, *Gandhi*, «Alma grande», Temas de Hoy, Madrid 1994.
- Remy, J.-Voyé, L.**, *Grupos informales en la Iglesia actual; análisis sociológico*, en «Concilium» 10,91 (1974) 82-92.
- Renouvier, N. J.**, *Uchronie; l'utopie dans l'histoire*, París 1901.
- Riezu, J.**, *Cristianismo y utopías*, en AA.VV., *Cristianismo y nueva sociedad*, Sígueme, Salamanca 1973, 369-396.
- Ritter, G.**, *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino, Bolonia 1968².
- Rius Camps, J.**, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989.
- Rivera, J.-Iraburu, J. M.**, *Síntesis de espiritualidad católica*, Fundación Gratis Date, Pamplona 1994⁴.
- Robert, J. D.**, *Nécessité actuelle d'une démystification du «scientifique» (singulierment dans les sciences de l'homme)*, en «Nouvelle Rev. Théologique» 97 (1975) 439-455.
- Rogers, C.**, *Le développement de la personne*, Dunod, París 1965. —*Liberté pour apprendre*, ib. 1972. —*Les groupes de rencontre*, ib. 1973. —*La relation d'aide et la psychothérapie*, ESF, París 1970. —*Autobiographie*, Epi, París 1971 (cf. **M. de la Puente**).
- Roloff, J.**, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984.
- Ronza, R.**, (Entrevista a L. Giussani), *Comunione e Liberazione*, Jaca Book, Milán 1976.
- Rosenau, H.**, *La ciudad ideal*, Alianza, Madrid 1986.
- Ross, H.**, *Utopias old and news*, Londres 1938.
- Ross, M. G.**, *Community organization; theory, principles, and practice*, Harper, New York-London 1967.
- Ruyer, R.**, *L'utopie et les utopies*, Presses univ., París 1950.
- Sagne, J. C.**, *L'alternative communautaire. Pour une psychologie des communautés*, en *Petits groupes informels et utopie*, «Vie Spirituelle, Supplément» 106 (1973) 261-282.
- Sandoval, L. M^º**, *La catequesis política de la Iglesia*, Speiro, Madrid 1994.
- Scilligo, P.**, *Dinamica dei gruppi*, SEI, Turín 1973.
- Schlette, H.**, *Pensamiento utópico y humanidad concreta*, en «Concilium» 8,74-76 (1972) 231-247.
- Schwalm, M. B.**, *communisme*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, París 1911, 574-596.
- Séguy, J.**, *Anabaptisme pacifique, houthérianisme et communauté jérusalémite*, «Lumière et vie» 153 (1981) 150-166.
- Sichler, L.**, *Les jeunes gens du voyage*, en «L'Express» 3/9-IV-1972.
- Sierra Bravo, R.**, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 1989.
- Skinner, B. F.**, *Walden Dos*, Fontanella, Barcelona 1974⁴. En la misma edit., del mismo autor, *Ciencia y conducta humana. Más allá de la libertad y de la dignidad. Sobre el conductismo*, Registro acumulativo, *La conducta de los organismos*.
- Smet, W.**, *Yo hago un mundo nuevo; renovación carismática de la Iglesia*, Roma, Barcelona 1977³.
- Society [Israel]*, AA.VV., Keter Books, Jerusalén 1974.
- Soljenitsin, A.**, *Disc. en la asamblea de graduados de la Universidad de Harvard, sobre la situación del mundo actual*, en «Verbo» XVII, n.168 (1978) 999-1017.
- Sommariva, L.**, *Studi recenti sulla eresia medievale*, en «Rivista Storica Italiana» 1952, fasc. 2, 237-268.
- Spaemann, R.**, *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona 1980.
- Stoetzel, J.**, *Psicología social*, Marfil, Alcoy 1971⁵.
- Suenens, L. J., Card.**, *Une nouvelle Pentecôte*, DDB 1974.
- Suhard, Card.**, *Dios, Iglesia y sacerdocio*, Rialp, Madrid 1965.
- Teilhard de Chardin**, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid 1967.
- Thomson, D.**, *Las ideas políticas*, Labor, Barcelona 1973.
- Thoreau, H. D.**, *Walden, o la vida en los bosques*, Star Books s.f.
- Thouzelier, C.**, *Catharisme et valdéisme en Languedoc a la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle*, París 1966. —*Hérésie et hérétiques; vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Roma 1969.
- Tiraboschi, J.**, *Vetera humilatorum monumenta*, Milan 1766-1768, I-III.
- Toffler, A.**, *El «shock» del futuro*, Plaza-Janés 1972. —*La tercera ola*, ib. 1980. —*Avances y premisas*, ib. 1983.
- Toynbee, A. J.**, *Ciudades en marcha*, Alianza, Madrid 1973.
- Troeltsche, E.**, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Florencia 1960 (orig. 1911).
- Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon*, FCE, México 1975.
- Utopías y fe cristiana*, AA.VV., en «Ciencia Tomista» 105 (1978) 353-485.
- Vasiliev, M. - Gúshev, S.**, *Reportaje desde el siglo XXI*, Alianza, Madrid 1971.
- Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, AA.VV., Toulouse 1967.
- Vázquez de Prada, A.**, *Sir Tomás Moro*, Rialp, Madrid 1962.
- Verneaux, R.**, *Historia de la filosofía moderna*, Herder, Barcelona 1968.
- Vicaire, H.**, *L'imitation des Apôtres, moines, chanoines, mendiants (IV-XIII siècles)*, París 1963.
- Vilar, S.**, *El viaje y la utopía. Iniciación a la teoría y a la*

práctica anticipadoras, Laia, Barcelona 1985.

Vogel, C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua*, Edit. Litúrgica Española, Barcelona 1968.

Wach, J., *Sociology of Religion*, Kegan, Londres 1947.

Walsch, Ch., *From Utopia to Nightmare*, Londres 1962.

Welter, G., *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours*, Payot, París 1950.

Wells, H. G., en *Obras completas*, I-II, Plaza-Janés, Barcelona 1962, 1968, varias obras utópicas: *Cuando el durmiente despierta*, *Los primeros hombres en la Luna*, *Los hombres dioses*.

Wilson, B., *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid 1970.

Wilson, E., *Hacia la estación Finlandia*, Alianza, Madrid 1972.

Woschitz, K., *Utopía*, en *Sacramentum Mundi*, VI, Herder, Barcelona 1976, 813-820.

Zanoni, L., *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII*, Milán 1911.

Zimmerman, L. J., *Poor lands, rich lands. The Widening Gap*, Random House, N. York 1965.

Índice

Introducción

«Evangelio y utopía», 2. Utopía, 2. Utópico como irrealizable: acepción prohibida, 2. Lo imposible se hace posible en Cristo, 2. Ascética, utópica y política, 3. La perfección evangélica en religiosos y laicos, 3. Los males del mundo, 3. Los males del mundo moderno, 4. «Vino nuevo en odres nuevos», 4.

1. Utopías no cristianas

Utopismo antiguo mítico, 5. Platón y Plotino, 5. Sir Tomás Moro, 6. Utopías del humanismo renacentista y moderno, 7. Socialistas utópicos, 7: Saint Simon, Fourier, etc; crítica marxista; Norteamérica, tierra de promisión. Los *kibbutzim* de Israel, 8. Mahatma Gandhi, 9. Psicología social y utopía, 9: Moreno, Lewin, Perls; asociaciones de salvación por el grupo. A la utopía por el aislamiento, 10. Walden Two, de Skinner, 11. Comunas modernas, 12. Cooperativas, 13. Pedagogías utópicas, 13. Arquitectura urbanista, 13. Antiutopías, 13: Zamiatin, Huxley, Orwell. Diversas clases de utopías, 14. Errores más comunes de la utopía, 14. Valores principales, 15. Condiciones para la utopía, 15. Causa principal del fracaso: la voluntad, 16.

2. Utopías cristianas

La vida nueva, 17. La comunidad apostólica de Jerusalén, 17. San Agustín, 19. Utopismos comunitarios medievales, 20: terciarios, umiliati, Órdenes de caballería, laicos con monjes, etc. Sectas cristianas medievales, 20. La República de los Guaraníes, 21. Sectas cristianas modernas, 24: Hutteritas, Brüderhofe. Nuevas comunidades católicas, 25. Foyers de Caridad, 26. Comunidad de las Bienaventuranzas, 27. Soledad y peregrinación, 28. Experiencias nuevas temporales, 30.

3. Encarcelados en el mundo

Inmensa necesidad de afiliación social, 31. Claves del influjo del medio sobre el individuo, 31. ¿Queda en el hombre algo de libertad personal? 32. Los influjos sociales se reciben inconscientemente, 32. Conformismo, rebeldía e independencia, 32. Interioridad y exterioridad: carne y mundo, 33. Cambiar de actitudes, 33. No puede cambiarse la parte, si no se cambia el todo, 34. ¿Salir de una jaula para entrar en otra? 34. Sujeción al Príncipe de este mundo, 35. Salir de un mundo para entrar en otro, 35. Urgencia de la utopía cuando se corrompe más el mundo tópic, 35.

4. Iglesia y mundo

¿Qué deben hacer los presos cristianos en un campo de concentración? 36. Hay muchos caminos, 37. Entre iglesias y sectas, 37. Calvinismo y mundo, 38. Lutera-

nismo y mundo, 38. Secularismo y mundo, 38. Iglesia Católica y mundo, 39. *Pusillus grex* y *Plebs sancta*, 39. Situación comunitaria de las Iglesias locales descristianizadas, 39. Variedad de comunidades en la Iglesia, 40. Las Obras católicas, 41.

5. Errores antiutópicos

«Imposible lograr comunidades perfectas sin hombres perfectos», 41. «Lo mejor es enemigo de lo bueno», 42. «Hay que encarnarse en las realidades del mundo», 42. «Diferenciarse del mundo, aleja de él, y quita posibilidad de transformarlo», 42. «Hemos de partir de la realidad», 43. «Hemos de vivir hondamente la historia de los hombres», 43. «Hodiernismo», 44.

6. Laicos y religiosos

Laicos y clérigos, 45. Monjes, 45. Idealismo evangélico primitivo, común a todos, 45. Idealismo evangélico posterior, reducido generalmente a los monjes, 46. Vida ejemplar de los religiosos, 46. La gran trampa permanente, 47. Una espiritualidad laical específicamente distinta, 47. Alergias espirituales específicamente laicales, 48. Ambiguo elogio de «la normalidad», 48. Énfasis equívoco de «la secularidad», 48. La santificación por «las pequeñas cosas diarias», 49.

7. Laicos santos y religiosos santos

Semejanza entre los laicos perfectos y los religiosos perfectos, 49. La vida de oración, 50. La liturgia de las Horas, 50. La comunidad de bienes materiales, 51. La pobreza evangélica, 52. Los votos y las reglas de vida, 52. Signos externos de religiosidad, 53. El vestido, 53. Los espectáculos, 54. Superación inicial de anteriores alergias laicales, 55.

8. Laicos y utopía

El esplendor de la vida nueva en Cristo, 55. Vida nueva, continua y totalmente buena, 56. Pájaros enjaulados, 56. Virtudes que hacen posible la utopía, 56. Oración, 56. Caridad, 57. Pobreza, 57. Cruz, martirio, 57. Prudencia, 58. Sabiduría, 58. Conocimiento del mal del mundo, 58. Conocimiento del ideal evangélico, 59. Elegancia, ingeniería conductual, 59. Pedagogía, 60. Pasar la vida haciendo el bien, 61. Fortaleza, 61. La llamada «radicalidad», 62. Esperanza, 62. Circunstancias actuales favorables a la utopía, 62.

9. Utopía y política

El número de los necios es infinito, 63. Incapacidad política para la perfección, 63. La nobilísima actividad política, 64. Doctrina política de la Iglesia, 64. Principios fundamentales de doctrina política cristiana, 65. Posibilidades actuales de la política cristiana, 66. El éxodo cristiano a partidos de oposición y a servicios políticos privados, 67. La exclusión semipelagiana del martirio, 68. Recuperar la posibilidad de pensar y decir la verdad, 68. Ascética, utópica y política, 69.

10. Visita a «Juan 2,5», Comunidad Eclesial, 69.

Final, 75.

Bibliografía, 75.

Índice, 80.