

## Los nuevos caminos de la ascética y de la mística

Me consta que el P. Lope Cilleruelo ha dedicado los últimos años de su reflexión teológica a pensar sobre la problemática de la ascética y de la mística cristiana. Por ello, considero muy oportuno recoger, y por cierto con satisfacción, esta faceta de su amplio y luminoso horizonte intelectual, ahora que se emprende la tarea de ofrecerle un merecido homenaje como reconocimiento a su labor de investigador, escritor y profesor.

La reflexión, que yo intento realizar, quiere ser teológicamente seria. Para lo cual trataré de aprovechar aquellas corrientes del pensamiento teológico moderno que han hecho posible el que la teología, base y fundamento de una ascética y una mística fecundas, vuelva a conexionar con la vida. Para mi gusto estas corrientes quedan reducidas a tres: teología de la esperanza, teología política y teología de la liberación. Aunque de matices importantes distintos, las tres confluyen en un cauce común y las tres se complementan admirablemente buscando ese *humus vital*, que no puede ser otro que el aliento bíblico y la inquietud histórica. De ahí que las tres han contribuido a que el mensaje cristiano no haya quedado reducido a la categoría de fósil con una inserción definitiva en el pasado, evitando de este modo lo que técnicamente se denomina una era poscristiana.

“Según la interpretación que nosotros hemos intentado dar de la nueva experiencia del mundo, no se descubre sencillamente en dicha experiencia el futuro de la incredulidad, sino el mayor futuro de la fe: un futuro en el que llega a nosotros lo que, por medio del acontecimiento cristiano, había sucedido ya para la experiencia que el hombre tiene del mundo. Tal vez deberíamos aventurar incluso el pensamiento de que el cristianismo está al principio mas bien que al final de su historia dentro del mundo. Por lo menos, esta idea no es menos atractiva para una fe que permanece

abierta y debe permanecer abierta para un futuro indisponible, no es menos atractiva, repito, que la idea contraria, la cual brota con harta facilidad de una voluntad no pura de abarcar fácilmente con la mirada la historia del cristianismo. Además, la idea de que el futuro del cristianismo está empezando ahora podría infundirnos aquellos alientos que necesitamos, y cada vez más, para la gran confrontación con las ideologías de un mundo hominizado”<sup>1</sup>.

Si el mensaje cristiano sigue siendo algo vivo, reclamo eficiente para el hombre de hoy, se debe, no sólo a la fuerza del mismo mensaje, sino también a que estas corrientes teológicas han sabido descubrir la verdadera y sorprendente vitalidad que entraña junto con la fuerza vivificadora del espíritu que lo anima. Para lo cual han tenido que realizar un doble movimiento. Por un lado, un movimiento hacia atrás, tratando de descubrir el verdadero rostro cristiano, purificándolo de todas aquellas adherencias extrañas que lo desfiguraron en el pasado y, hasta cierto punto, siguen desfigurándolo en el presente. Es lo que se puede llamar un movimiento de vuelta a los orígenes, a la verdadera inspiración bíblica. Por otro, un movimiento hacia el mundo y la historia, tratando de acercarse a las realidades presentes y a los problemas del mundo actual como tierra fecunda en donde la palabra de Dios puede crecer y dar fruto. Lógicamente este acercamiento al mundo no es, ante todo y sobre todo, con sentido de presente, sino con sentido de futuro. Cotejar el dato revelado con la experiencia, las conquistas y los problemas del hombre de hoy, teniendo ante los ojos principalmente un horizonte de futuro, es el único camino posible y eficaz en la conquista de un valor significativo para la palabra de Dios.

“Por el hecho de que el mundo, en virtud de su hominización, pierda el carácter de la numinosidad, no desaparece por completo la orientación hacia lo numinoso; únicamente aparece ante la vista un nuevo lugar, un lugar, por decirlo así, de orientación antropocéntrica, para la experiencia de la numinosidad: ya no es la latitud abarcadora de ese mundo previamente dado, sino la libertad que se pone a actuar en ese mundo, no es ya la naturaleza abarcadora, sino la historia de esa naturaleza emprendida y hominizada por el hombre en su libre e indisponible futuridad”<sup>2</sup>.

1. J. B. METZ, *Teología del mundo* (Salamanca 1971) 92.

2. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 92.

Este giro antropocéntrico, en contraposición al cosmocéntrico, con todo lo que lleva consigo ha removido los cimientos no sólo de la teología, sino también de todo aquello que está vinculado a ella, como es, en el caso concreto, la ascética y la mística. Toca, pues, abordar el tema de frente.

### LOS VIEJOS CAMINOS DE LA ASCETICA Y DE LA MISTICA

Si me voy a referir en este artículo a los nuevos caminos de la ascética y de la mística cristianas, es lógico pensar por contraposición, en los viejos caminos de las mismas. En efecto, la ascética y la mística cristianas han seguido unos caminos bastante concretos y han tenido unas características lo suficientemente definidas como para no ver dificultades mayores en describir dichos caminos y retratar tales características. Al fin y al cabo, caminos y características vienen a reducirse a lo mismo. Naturalmente que no trato de realizar un estudio completo de estos aspectos. Está impedido por los límites que exige el trabajo. Se trata tan solo de reflejar aquellos puntos basilares que han servido de apoyo en la construcción de la ascética y la mística cristianas.

La primera característica, por cierto polifacética y englobante, es el talante pagano de la ascética y la mística cristianas. Estas pierden sus virtualidades bíblicas y se revisten de adherencias extrañas. La afirmación puede resultar, tal vez, un tanto escandalosa. Pero es un dato histórico irrefutable, por un lado, y lamentable, por otro.

“Al igual que Plotino, Gregorio de Nisa describe la unión mística como un despertarse del lecho del cuerpo o como una ascensión al puesto de vigia; al igual que en Plotino no se trata de una visión, sino más bien de una toma de conciencia de que la divinidad se ha hecho presente; al igual que en Plotino se unifica y simplifica, asume la calidad de la luz y se identifica con aquello que capta. Pienso que Gregorio ha tenido la misma experiencia que Plotino. Pero creo también que reconocía lo que Plotino había escrito al respecto y que adoptó un lenguaje descriptivo. En este sentido y en esta medida puede decirse que la mística cristiana arranca de una fuente pagana”<sup>3</sup>.

---

3. E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Madrid 1975) 134.

Como piedra angular de este edificio, basilarmente pagano, de la Ascética y Mística cristianas se encuentra la concepción antropológica de los griegos, que ha sido, y sigue siendo desgraciadamente en muchos ambientes, la que se ha adoptado en el mundo cristiano. Según esta concepción antropológica, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. No interesa, para mi propósito, reflejar la forma en que esos dos elementos se unen entre sí. Lo que sí interesa es recoger la importancia que a cada uno de ellos se le concede. El alma es el elemento principal. El cuerpo siempre ha tenido una importancia secundaria y, en la concepción platónica, que ha ejercido la más alta y decisiva influencia en la ascética y la mística cristianas, es la cárcel del alma. Si el cuerpo es la cárcel del alma, ya se puede imaginar cuál debe ser el ideal del filósofo, para Platón, del asceta y del místico para el cristiano. El ideal consistirá, primero, en dominar al cuerpo a base de un ascetismo de castigo y, segundo, en abandonarlo cuanto antes por medio de la muerte. No es que se busque, ni mucho menos, el suicidio, como tal vez se pudiera colegir de las palabras anteriores. Lo que se pretende recalcar es el carácter de la muerte como liberación de una cárcel. Esta concepción la ha plasmado Platón, por cierto estilísticamente de forma admirable, en las primeras palabras del Fedón. De todos es conocido que el Fedón es el rey de los diálogos de Platón y que en él trata precisamente de la inmortalidad del alma. Equécrates, uno de los dialogantes, se dirige a Fedón, de quien toma nombre el diálogo, y le pregunta:

“Tú mismo, oh Fedón, estuviste al lado de Sócrates aquel día en que bebió el *remedio* en la cárcel, o el hecho lo oíste de otros?”<sup>4</sup>.

La palabra clave de este texto es *farmakon*. Ordinariamente se traduce por *veneno*. Y no voy a decir que esta traducción sea inexacta, teniendo en cuenta lo que sucedió. En efecto, Sócrates bebió la cicuta, un veneno, y a consecuencia de ello murió. Sin embargo hay que decir que esta traducción no responde ni refleja el verdadero pensamiento filosófico de Platón. Cosa que sí se consigue al traducir *farmakon* por *remedio*<sup>4a</sup>.

4. FEDON, 57A.

4<sup>a</sup>. El insigne filólogo helenista Alfonso Ortega escalona así el significado de *farmakon*: 1) encantamiento; 2) remedio; 3) droga; 4) veneno. Y añade: “traducir *farmakon* por veneno supone una disonancia con el concepto que Platón tiene sobre la muerte, que es, ante todo, una *liberación*”.

La muerte no es nunca para Platón un mal, sino el camino, por cierto venturoso, a seguir para llegar a la liberación. Por medio de ella el alma se libera del cuerpo en el que existía como en una cárcel. De ahí que el cuerpo, y el mundo en referencia directa con él, tiene para Platón un significado peyorativo. Al fin y al cabo, el alma ha venido a vivir en un cuerpo, con el que se une de una manera totalmente accidental, a causa de un pecado. Es preciso separarse del cuerpo, que no tiene prácticamente valor alguno, a fin de reintegrarse de nuevo en el estado primitivo y poder contemplar las IDEAS, en cuya contemplación está su plena felicidad. No puede, por tanto, existir propiamente para Platón redención del cuerpo y del mundo. Uno y otro son envolturas inútiles de las que hay que desprenderse y abandonar. Inclusive, perniciosas. La salvación platónica no comienza en el aquí y en el ahora, sino que se encuentra en el más allá y en la eternidad. Por eso la ascética y mística platónicas nunca pueden ser de acercamiento y de aceptación del cuerpo y del mundo. Serán siempre ascética y mística de huida y de abandono de la materia y, si se quiere, también de odio. El Fedón nos ilumina de nuevo sobre estas afirmaciones:

“Pues bien, continuó Sócrates, después de todas estas consideraciones, por necesidad se forma en los que son genuinamente filósofos una creencia tal, que les hace decirse mutuamente algo así como esto: 'tal vez haya una especie de sendero que nos lleve a término (juntamente con el razonamiento en la investigación), porque mientras tengamos el cuerpo y esté *mezclado con semejante mal*, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos y decimos que lo que deseamos es la verdad. En efecto son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por las que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí que, por todas estas causas, no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía y lo peor de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo, inesperadamente se presenta en todas partes en nuestras inves-

tigaciones y nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, nos queda verdaderamente demostrado que, si alguna vez hemos de saber algo en pureza, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados: la SABIDURIA; tan sólo entonces, *una vez muerto*, según indica el razonamiento y nunca en vida”<sup>5</sup>.

Ha sido, en verdad, una cita larga, pero, sin género de duda, llena de luz y enormemente significativa para lo que pretende este trabajo. No voy a negar ni la belleza de los pensamientos aquí expresados, ni tampoco el valor, al menos relativo, de algunos de ellos. Realizar un juicio radical y totalmente negativo supondría una injusticia para Platón, genio indiscutible de la literatura y filosofía. Pero ello no impide, no puede impedir, que se ponga en claro, desde una visión cristiana de la vida, las diferencias abismales que existen entre mensaje cristiano y pensamiento platónico. Sólo así se puede apreciar hasta qué punto y en qué grado el mensaje cristiano ha sido presentado y vivido según categorías platónicas en particular y categorías helénicas en general. Ello aparecerá, creo, claramente en las líneas siguientes. Por ahora y, como dato simplemente psicológico, se puede constatar la impresión que uno recibe al leer estos párrafos del Fedón y referirse de inmediato a cómo se ha vivido el compromiso cristiano. Se nota una casi total coincidencia entre pensamiento antropológico platónico y sus derivados prácticos y las formas de encarnar el compromiso cristiano en la tradición, al menos occidental. Lo cual sólo se puede explicar como consecuencia de un olvido o velamiento de los auténticos valores bíblicos. Entre pensamiento platónico y, por llamarle de alguna manera, pensamiento bíblico hay diferencias abismales que no aparecen, ni mucho menos, cuando se reflexiona sobre la forma en que se ha canalizado la vivencia del compromiso cristiano.

La concepción antropológica platónica, con toda su carga negativa en lo que respecta al cuerpo y al mundo, pasa casi inmaculada al cristianismo. Se corrigen algunos extremismos, como es lógico pensar. Y, según son los maestros —Platón o Aristóteles— se habla de distinta manera a la hora de expresar la unión del cuerpo y del alma. Pero, en uno u otro caso, más cruda o más suavemente, el

---

5. FEDON, 66 b, c, d, e.

crislianismo acepta la antropología dualista de los griegos, y lógicamente todas sus consecuencias de orden práctico, apartándose de este modo de la auténtica tradición bíblica. Frente a la visión unitaria del hombre, tan clara en la tradición bíblica, aparece la visión del mismo como compuesto de alma y cuerpo. Y aparece con toda su carga negativa la ascética y la mística cristianas, el compromiso cristiano en general tifiéndose de herencia helénica y adoptando frente a los valores del cuerpo y del mundo una postura negativa y evasionista. La salvación no está ni aquí ni ahora. Se encuentra tan sólo fuera de la historia. Interesa resaltar este aspecto, aunque el universo de influencia es mucho más amplio.

“No me atrevo a tomar partido en las discusiones filológicas al respecto, pero creo que prescindiendo de precursores aislados, el concepto de un alma separable de un cuerpo y que puede sobrevivir a él, y la doctrina de las dos sustancias, cuerpo y alma, de que se compone el ser humano, se debe a un desarrollo desconectado del texto bíblico.

La doctrina de un alma independiente del cuerpo, propia del hombre y no del animal, se remonta más a la antigüedad griega que a fuentes judeo-cristianas”<sup>6</sup>.

La salvación, que presenta el cristianismo, o, si se quiere, el compromiso de fe quedan, como consecuencia, radicalmente viciados. Primeramente aparece un sentido individualista de salvación. La meta es salvar el alma. El camino, la huida del mundo. Todos los grandes movimientos ascéticos dentro del cristianismo están alimentados fundamentalmente de estas corrientes. Gustavo Gutiérrez, el teólogo de la teología de la liberación, escribe al respecto:

“Se tiene, en efecto, la impresión de que en este planteamiento (se refiere a la disyuntiva entre salvación temporal y salvación espiritual) hay un supuesto que importa hacer saltar a la superficie: una cierta concepción de lo espiritual marcada por un tipo de pensamiento occidental dualista (materia-espíritu), ajena a la mentalidad bíblica. Y cada vez más extraña, también, a la mentalidad contemporánea. Un espiritual desencarnado, despreciativamente superior a toda realidad terrena. La cuestión, nos parece, no se plantea en términos de promesa, promesa temporal o promesa espiritual, sino, como lo hemos visto ya, de realizaciones parciales en acontecimientos históricos y liberadores, que

---

6. M. HORKHEIMER, *El cuerpo y la salvación* (Salamanca 1975) 10.

son, a su vez, nuevas promesas que jalonan el camino hacia el cumplimiento pleno. Cristo no espiritualiza las promesas escatológicas, les da sentido y cumplimiento hoy (Cf. Lc. 4, 21), pero abre, igualmente, nuevas perspectivas, catapultando la historia hacia adelante, hacia la reconciliación total. El sentido escondido no es el espiritual que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico. Más, es sólo en el acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización.

No basta por eso reconocer que la escatología se da en el futuro y en el presente. En efecto, esto puede afirmarse permaneciendo en el nivel de realidades espirituales, futuras y actuales. Se dirá, entonces, con una expresión que puede llamarnos a engaño, que la escatología no desvaloriza la vida presente; pero si por vida presente se entiende sólo vida espiritual presente, no estamos ante una correcta inteligencia de la escatología. Su actualidad es una realidad intra-histórica. El conflicto gracia-pecado, la venida del reino, la espera de la parusía son, también, necesaria e inevitablemente, realidades históricas, temporales, terrenas, sociales y materiales<sup>7</sup>.

Se comprende perfectamente en este contexto de huida, desprecio y desligamiento del mundo la poca garra que ha manifestado el cristianismo para lograr cambios sustanciales dentro de la sociedad. Se ha hablado, a lo largo de su historia, mucho de caridad, lo cual no está mal, pero se ha hecho en un tono de ultratumba, con absentismos y falta de compromisos serios. Nacían instituciones para atender necesidades, pero la cristiandad nada o muy poco hacía por eliminar las estructuras injustas de la sociedad. Mientras se predicaba un evangelio de amor, se sostenía y se amparaba una sociedad de opresores y de oprimidos. Florecía, es verdad, una espiritualidad, en ocasiones, intensa. Mas esta espiritualidad carecía de garra para vivir un compromiso serio en el mundo y poder así conseguir una verdadera transformación. Por éstos y otros caminos la religión se presentaba para las mentes despejadas e inquietas, sobre todo para quienes buscaban las raíces profundas de una sociedad injusta y querían a toda costa luchar contra ella, como un elemento reaccionario y narcotizador. Marx pone el dedo en la llaga y, aunque nos duela, tenemos que darle la razón, al calificar a la religión en general y al cristianismo en particular como opio del pueblo. La religión,

---

7. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca 1962) 222.

y Marx se refiere a la religión cristiana, era de hecho un tóxico que adormecía y paralizaba la acción del hombre en pro de una sociedad más justa. No voy a negar que podemos encontrar, y, de hecho, se encuentran exageraciones en su postura. Tampoco quiero desconocer que Marx es ateo, al menos desde unos puntos de referencia. Pero es preciso reconocer que la reacción de Marx y sus seguidores contra la religión, olvidado lo que puede tener de virulencia en sus orígenes, es más una reacción contra la forma de vivir la religión que contra la religión como tal. Tal vez esto no apareció claro en los precisos momentos en que vivió Marx y en los siguientes, precisamente por ser los primeros momentos. Pero ello está apareciendo en nuestros días de forma matizada al observar las reacciones del neomarxismo humanista. Muchos de estos neomarxistas están dispuestos a reconsiderar y corregir su postura tradicional frente a la religión, siempre que ésta se presente de forma adecuada a la nueva imagen del hombre y nunca como presunto resorte de mantenimiento de unas formas sociales inmutables.

Ante esta situación uno no puede por menos de preguntarse: Por qué la religión cristiana se ha ganado la antipatía y el odio de todos aquellos que han buscado nuevos caminos, que han intentado la transformación de la sociedad, que han mirado más al futuro que al pasado? ¿Por qué, sobre todo, el cristianismo no ha logrado engranar con aquellos movimientos que, por su condición filantrópica y de servicio al hombre, y al hombre pobre y marginado, están tan próximos y, me atrevería a decir, prácticamente se identifican con el mensaje de Jesús de Nazaret? La respuesta no puede ser más que la que se ha venido apuntando a lo largo de estas líneas y que ahora espero expresar de forma más directa. La razón en conjunto, en horizonte pleno, viene dada por la forma concreta de encarnar el cristianismo, de configurar y estructurar su compromiso, como resultado híbrido de una ideología pagana. La ascética negativa, la mística de contemplación, el pensamiento absorbente en un más allá y el olvido casi total de un más acá, el exclusivo aprecio del cielo y el desprecio de la tierra, la visión del hombre casi exclusivamente como alma y la desvalorización del cuerpo y de la materia habían dado sus frutos abundantes. Habían logrado real, aunque subrepticamente, desfigurar el verdadero rostro del cristianismo. Desfigurado en su meollo y en sus apariencias, hasta llegar a la corrupción, el cristianismo se presentaba ante los hombres sin inquietud de tierra, sin deseo positivo de servir al hombre real y concreto, y en especial al necesitado y marginado, transformando las estructuras de una sociedad injusta y anticristiana. Era, en verdad, una paradoja, cuya traducción podría ser ésta: un cristianismo no cris-

tiano. Luchar contra esta clase de cristianismo era un deber entonces y es un deber ahora. Por eso, los cristianos no podemos ni debemos negar un cierto aire profético a todos aquellos que, como Marx, nos hicieron salir de nuestro sueño y nos pusieron en condiciones de descubrir el engaño.

Dando un paso más en el análisis de esta influencia pagana en el cristianismo encontramos inmediatamente otro matiz importantísimo. Y, aunque lo califico de matiz, es necesario anticipar que se trata de algo muy sustancial. Me estoy refiriendo a la pérdida del "sentido de futuro" que se opera en el cristianismo como consecuencia de su encuentro con la cultura griega. Existe entre mentalidad helénica y mentalidad judeo-cristiana, por lo que se refiere al tiempo, dos formas de pensar diametralmente opuestas. Dos formas, por cierto, que van a tener resonancias fundamentales a la hora de tematizar y valorar el sentido de *salvación*. Para el griego la salvación está fuera de la historia. No puede darse en el tiempo. ¿Por qué? Se puede dar como respuesta, simplificando desde luego un asunto en sí muy complejo, que ello se debe a su concepción filosófica del tiempo. Para los griegos el tiempo es semejante a un círculo. Un círculo en el que, no sólo se cierra y se obstruye el horizonte de futuro, sino en el que se dan periódicamente los mismos acontecimientos. El mito de Sísifo personaliza y sintetiza esta concepción, esta forma de ver el tiempo. Sísifo será el símbolo y el modelo de lo que puede y debe hacer el griego en este mundo. El griego, al igual que Sísifo, se verá implicado en la ineludible, y también inútil, tarea de subir la piedra a la montaña, para contemplar con decepción que, en el instante en que está a punto de culminar su empresa, la piedra se le escapa de las manos y se precipita velozmente en el abismo. Aquí volverá a iniciarse otra vez su tarea, para repetirse de forma indefinida.

Este proceso, que bien se puede comparar a un círculo cerrado, cuya línea resulta imposible trascender, refleja, perfectamente la mentalidad griega acerca de la salvación. Para el griego la salvación no se puede dar en la historia, en el tiempo. Hay que buscarla fuera de estos ámbitos, en la eternidad. Para el griego, propiamente hablando, no existe *perspectiva de futuro*. Por eso, su forma de encarnar la existencia es ante todo y sobre todo negativa y contemplativa. Todo el armazón del pensar griego está constituido y dominado por categorías estáticas.

"Para todas las formas de pensamiento griego, el proceso temporal era una recurrencia externa que no llevaba a nin-

guna parte. Platón y Aristóteles habían enseñado que la vida humana sobre la tierra tendría una continuidad indefinida, si bien cada una de las civilizaciones estaba destinada a perecer tarde o temprano por alguna catástrofe natural: fuego, agua o terremoto, y ser suplantada por otra construida por algunos supervivientes. La filosofía más popular, el estoicismo, sostenía que todo el universo que se había formado por condensación del fuego divino, se resolvería nuevamente en ese fuego, pero después de un cierto período se formaría otro universo, exactamente igual al presente, para seguir el mismo curso y ser reabsorbido en fuego; y así, mundo tras mundo, por siempre. En un universo de este género, el sabio no debía preocuparse por el tiempo ni por nada que aconteciera en el tiempo, sino buscar la paz en la contemplación de las estáticas ideas eternas”<sup>8</sup>.

La salvación, pues, para el griego no se encuentra o, por lo menos, no comienza dentro de la historia, sino fuera de la misma. No es salvación temporal, sino a-temporal. Con estos presupuestos, es fácil deducir la postura o posturas frente a las realidades terrenas de aquellos que están dominados por esta ideología. Será ante todo una postura pasiva, estática, de alejamiento. No habrá compromiso serio con esas realidades a las que se considera ajenas al quehacer del verdadero sabio. Quehacer, por otro lado, que se orientará casi exclusivamente a huir de ellas, para buscar una paz sapiencial en las ideas eternas. La “huida del solo hacia el solo”, en frase de Plotino, constituirá el ideal del sabio griego, de la mentalidad griega.

El cristianismo primitivo inició su andadura por otros caminos. Era, en esto como en otras cosas, heredero del judaísmo. Para el cristiano, lo mismo que para el judío el tiempo no es un círculo. Es una línea indefinida que se pierde en un horizonte sin contorno. A lo largo de su longitud se van colocando los momentos fuertes de salvación, los *Kairoi*, en que la intervención de Dios se realiza de una forma más relevante. El *Kairós* central, y en ello está la diferencia del cristianismo y del judaísmo, lo constituye el acontecimiento JESUS. Jesús es el centro de la historia, a cuya luz potentísima se lee y alcanza sentido pleno tanto lo antiguo como lo nuevo. El autor antes citado sintetiza maravillosamente el pensamiento judío acerca del tiempo y de la historia.

“Desde el momento en que la voluntad se expresa en acciones y las acciones se hacen en el tiempo, el proceso tempo-

---

8. E. BEVAN, *Christianity* (Londres 1932) 11; citado por T. W. MANSON, *Cristo en la Teología de Pablo y Juan* (Madrid 1975) 18.

ral tuvo para los judíos un valor que no tuvo para los griegos. Se trata de la realización de un propósito divino que empieza en la gesta única de la creación y se continúa a través de una serie de gestas singulares de Dios hasta llegar a una consumación final, todavía futura: el completo dominio del mal y la aparición de un mundo nuevo, en el que reinará Dios como rey indiscutible"<sup>9</sup>.

El dato a resaltar en toda esta forma compleja de ver el tiempo y la salvación es precisamente su sentido de futuro y de historia. La salvación comienza en el aquí y en el ahora. No hay que esperar ni al más allá ni a la eternidad. Lo escatológico no es un apéndice al final de la vida, sino que constituye su meollo. Dinamiza, mueve y da sentido a todo el compromiso cristiano. Por eso, dicho compromiso no puede encarnarse en una forma de evasión, ni en una actitud exclusivamente contemplativa. Sin embargo las cosas no transcurrieron por estos cauces. El cristianismo, al realizar su adaptación a la mentalidad helénica, sufrió inconvenientes muy graves. Es cierto que esta adaptación se imponía por la fuerza de los hechos. Y globalmente considerado el fenómeno, se puede afirmar, sin género de duda, que el cristianismo realizó su tarea de adaptación con éxito. Pero con el éxito se mezclaba el riesgo y el peligro de perder o viciar algunas de sus virtualidades más típicas. Riesgo y peligro que pasan a hacerse realidad. En efecto, el cristianismo pierde su concepción lineal del tiempo y, con ella, su sentido de futuro. Al aceptar las categorías temporales de los griegos, pierde, de forma, si se quiere, insensible pero real, el sentido de la historia y coloca fundamentalmente la salvación en un más allá y en un fuera del tiempo. La tierra, en donde el hombre hace la historia, se convierte en un valle de lágrimas, en una mala posada, en la que es preciso pasar, y cuanto antes mejor, la mala noche de la vida. Desde esta perspectiva al cristiano le resulta muy difícil, y hasta prácticamente imposible, una verdadera tarea transformativa de la realidad terrena. Es un desterrado que mira con nostalgia a la patria. Un navegante que, sin preocuparse de las cosas de la travesía, tiene sus ojos puestos únicamente en el puerto. Se encierra, es lógica la actitud, en una postura de indiferencia frente al mundo. Lo escatológico, esencial al mensaje cristiano, se posterga al más allá y queda reducido a un apéndice prácticamente inútil.

Mientras el mundo vivió de una concepción sacralizada de la realidad, dicha forma de encarnar el cristianismo encontró eco pro-

9. T. W. MANSON, *Cristo en la Teología*, 18.

fundo. La ascética y la mística de cuño griego, representadas por el ideal monástico, fueron la forja que dieron forma y vida a la ascética y a la mística del cristiano que vivía en el mundo. Pero el marco tenía, por necesidad, que cambiar. Y cambió al pasar de un mundo sacralizado a un mundo secularizado. A un mundo en el que la tierra y las tareas y valores que en ella se mueven adquieren densidad propia. A este mundo secularizado ya no se le puede presentar un ideal ascético-místico como se venía encarnando en el cristianismo. Tarde o temprano la voz de alerta tenía que hacerse oír en el recinto cristiano. Y esa voz nos haría caer en la cuenta de las distancias profundas que existían entre mundo moderno y cristianismo tradicional. Si el cristianismo seguía encerrado en sus formas tradicionales, el mundo terminaría por escapársele de las manos. Se imponía un giro, un cambio profundo, una nueva hermenéutica que diera con la clave de solución al conflicto. Para conseguirlo, el camino más propio y eficaz era redescubrir los valores primitivos del cristianismo. Y, entre ellos, el sentido de futuro y lo escatológico como núcleo central del mismo.

“Durante mucho tiempo, dice Moltmann, la escatología ha venido siendo definida como la doctrina de las últimas causas o doctrina acerca de lo último. Por cosas últimas entendíase ciertos sucesos que, a final del tiempo, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres...

Pero, al retrasar hasta el último día tales acontecimientos, éstos perdían su significado de orientación, de aliento y de crítica para la totalidad de los días que el hombre pasaba aquí en la historia, más acá del final. Por ello, las doctrinas acerca de este final llevaban una vida peculiarmente estéril, al final de la dogmática cristiana. Eran como un apéndice suelto, como algo apócrifo, carente de toda importancia esencial. Tales doctrinas no tenían relación alguna con las referentes a la cruz y la resurrección, la glorificación y el dominio de Cristo, y no se deducían necesariamente de éstas... En la medida en que el cristianismo se fue convirtiendo en la organización que sucedió a la religión estatal romana, y sostuvo con obstinación las mismas pretensiones que ésta, la escatología, así como el efecto movilizador, revolucionario y crítico de ésta sobre la historia que el hombre debe vivir ahora, fueron abandonadas a las sectas de fanáticos y grupos revolucionarios. En la medida en que la fe cristiana desalojó de su propia vida la esperanza en un futuro que le sirve de base, trasladando éste a un más allá o a la eternidad, a pesar de que los testimonios bíblicos que esa fe continuaba enseñando están llenos de una esperanza

mesianica en el futuro para la tierra, la esperanza emigró, por así decirlo, de la iglesia y se volvió contra ella desfigurada de múltiples modos...

Por ello, sólo existe un auténtico problema de la teología cristiana, un problema que su propio objeto le plantea a ella, y que, mediante ella, se plantea a la humanidad y al pensar humano: *el problema del futuro*. Pues todo lo que los testamentos bíblicos de la esperanza se nos aparece como lo otro, como aquello que nosotros no alcanzamos ni a pensar ni a imaginarnos basándonos en el mundo actual y en nuestras experiencias hechas con él, todo eso, decimos, se nos representa como *promesa* de algo nuevo y como *esperanza* en un futuro asentado en Dios. El Dios de quien aquí se habla no es un Dios intramundano o extramundano, sino el *Dios de la esperanza*. (Rom 15,13); un Dios que tiene *el futuro como carácter constitutivo* (E. Bloch), un Dios tal como le conocemos por el Exodo y por las profecías de Israel, un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan sólo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no le podemos tampoco *tener*, sino sólo aguardar en una esperanza activa. Una teología auténtica debería ser concebida, por ello, desde su meta en el futuro. La escatología debería ser, no el punto final de la teología, sino su comienzo”<sup>10</sup>.

Líneas más adelante tiene otro párrafo enormemente significativo para el tema que estoy tratando. Por eso no me resisto a silenciarlo:

“Creer significa rebasar, en una esperanza que se adelanta, las barreras que han sido derribadas por la resurrección del Crucificado. Si reflexionamos sobre esto, entonces esa fe no puede tener nada que ver con la *huida del mundo*, con la *resignación y los subterfugios*. En esta esperanza el alma no se evade de este valle de lágrimas hacia un mundo imaginario de gentes bienaventuradas, ni tampoco se desliga de la tierra. Pues, para decirlo con palabras de Ludwig Feuerbach, la esperanza ‘sustituye el más allá sobre nuestro sepulcro en la tierra, lo reemplaza por el futuro histórico, por el futuro de la humanidad’ (La esencia de la religión, 1.840). En la resurrección de Cristo la esperanza no ve la eternidad del cielo, sino precisamente el futuro de la tierra sobre la que se yergue su cruz. Ve en la cruz precisamente el futuro de la huma-

10. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1968) 19-21.

idad por la que Cristo murió. Por ello para la esperanza es la cruz la esperanza de la tierra...

Esta esperanza transforma a la comunidad cristiana en una constante inquietud dentro de aquellas sociedades humanas que quisieran estabilizarse, convirtiéndose en la ciudad permanente. Transforma a la comunidad cristiana en fuente de impulsos siempre nuevos (todo lo contrario al inmovilismo) que incitan a realizar aquí el derecho, la libertad y la humanidad, a la luz del futuro anunciado que debe venir"<sup>11</sup>.

Moltmann lo dice muy claro. Pone, como se suele decir vulgarmente, el dedo en la llaga. El mal endémico de nuestra forma de vivir el compromiso cristiano, que lo invade de arriba abajo y de derecha a izquierda, es la pérdida de futuro. Y, para realizar esta afirmación, no hay más que fijarse en los escritos bíblicos. En efecto, la Biblia nos da una visión del tiempo diametralmente opuesta a la concepción de los griegos. Tanto el Antiguo Testamento como la primitiva cristiandad tienen un modo uniforme de ver las cosas acerca de este tema. Líneas anteriores ha quedado reflejado. Por eso, para el mensaje cristiano la salvación no puede quedar relegada para el final de la historia, para un más allá sin más ni más. La salvación se inicia en el aquí y en el ahora. Y envuelve al hombre y a toda la creación. Por eso, las realidades terrenas, y todo lo que a su lado crece, tienen un valor intrínseco para el cristianismo. No son, ni mucho menos, realidades insustanciales e inconsistentes. Están, junto con el hombre y en sujeción a él, llamadas a participar de la fuerza transformadora del misterio redentor de Cristo. De ahí que nada más opuesto al nervio del mensaje cristiano que la práctica de una ascética de evasión y de una mística contemplativa. La ascética cristiana no puede caracterizarse por la huida del mundo, ni la mística, por un encerrarse dentro de sí mismo en una contemplación puramente pasiva, y no digamos ya por un desprecio del cuerpo y del mundo como si ellos fueran los enemigos más cualificados de la salvación del alma. Si esto ha sucedido, como lo constata la historia, es sencillamente, porque el mensaje cristiano se ha dejado configurar por otras corrientes de pensamiento esencialmente contrarias. Cuando la G. S. se impone la tarea de acercarse a los problemas del mundo y escuchar las voces de protesta y acusación contra un cristianismo ajeno al desarrollo de las cosas terrenas, no está pensando en una hipótesis ingenua. Se encuentra pisando te-

---

11. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 27-37.

reno muy firme. No se trata, como tal vez se puede pensar más o menos maliciosamente, que el concilio está tratando de hacer el juego al mundo. No. Se trata de algo vital para el futuro del cristianismo en el mundo actual. Pero, además, se trata de devolver al cristianismo su auténtica fisonomía, aquella que nunca debió perder. Y la constitución inicia su andadura haciéndose solidaria, no rehuendo y apartándose u oponiéndose, de las alegrías, esperanzas y problemas del mundo de hoy:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. *Nada* hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón... La Iglesia, por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”<sup>12</sup>.

Por eso, precisamente por eso, porque quiere devolver al cristianismo la misión, a la que había renunciado, al menos en parte, por un mal enfoque, por eso le recuerda que las cosas de este mundo tienen valor en sí mismas. No son meros apéndices. No están, sin más sometidas y en función exclusiva de la salvación del alma. El trabajo y la lucha por una sociedad más justa y más humana lleva también consigo la conquista de un mundo y también más cristiano. No se puede compaginar compromiso cristiano y despreocupación terrena. Defender lo contrario es aceptar un sobrenaturalismo angelista y deshumanizado que nada tiene que ver con el compromiso cristiano.

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre actividad humana y la religiosa, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia.

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del creador... Son, a este respecto, de *deplorar ciertas actitudes* que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas ac-

12. *Gaudium et spes*, núm. 1.

titudes entre los propios cristianos que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe”<sup>13</sup>.

“El concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu Evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga a un más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno”<sup>14</sup>.

“Los cristianos, peregrinando a la ciudad celeste, deben buscar y gustar las cosas de arriba; lo cual en nada disminuye la importancia de la obligación que les incumbe de trabajar con todos los hombres en la construcción de un mundo más humano”<sup>15</sup>.

Se advierte, al recoger estos párrafos de la G.S., un estilo y una forma nuevos de presentar el mensaje cristiano. Y digo “nuevos” no tanto porque supongan un invento, una manera de pensar totalmente revolucionaria, sino más bien porque rompen con un molde tradicional de vivir el compromiso cristiano. La G.S. no sólo apoya, sino que hasta cierto punto impone, un compromiso directo con el mundo. Con un mundo que hay que transformar, de modo que responda lo mejor posible a las exigencias más imperativas del reino de Dios. Los cristianos ya no pueden refugiarse en una perezosa actitud frente al mundo, alegando que a ello les induce su condición cristiana. No pueden seguir viviendo una ascética y una mística que les aparte, o al menos les inhiba, de sus compromisos terrenos.

Al realizar esta labor, la G.S. no hace más que volver a la auténtica tradición bíblica, que, por lo demás, conexiona maravillosamente con las categorías mentales del mundo moderno. Un mundo, que, por estar en transformación profunda, rechaza de plano las categorías estáticas, los módulos ya hechos, y acepta con plena apertura las categorías dinámicas. Un mundo que no mira preferentemente al pasado, ni siquiera al presente, sino que mira al futuro. Un mundo que necesita del apoyo de todos, para conseguir la meta de un futuro mejor.

---

13. *Gaudium et spes*, núm. 36.

14. *Gaudium et spes*, núm. 43.

15. *Gaudium et spes*, núm. 57.

## LOS NUEVOS CAMINOS DE LA ASCETICA Y DE LA MISTICA

El adjetivo "nuevos", con el que califico a los caminos por los que tienen que transitar la ascética y la mística cristianas, responde tan solo parcialmente a la realidad. No se trata de una novedad absoluta, sin conexión con cierto pasado. Se trata más bien de una novedad que hunde sus raíces en la más pura tradición bíblica. Tradición que, se ha reflejado en líneas anteriores, quedó desfigurada y hasta cierto punto anulada por las adherencias del pensamiento griego. Por tanto, los nuevos caminos de la ascética y de la mística volverán, por una parte, a inspirarse en la Biblia y, por otra, a ponerse en contacto con el momento histórico en que tiene que vivirse el compromiso cristiano. Es el doble movimiento necesario para que una vivencia no quede estereotipada a un pasado histórico o reducida a un presente oportunista.

"Sin cesar, y necesariamente, la fe cristiana (que no se oculta a sí misma su propia esencia) tiene que vérselas con la historia, en ella —en la historia— acontece para la fe la apertura salvadora y redentora de la trascendencia. Por eso, siempre y necesariamente, la fe cristiana tiene que vérselas con el correspondiente presente histórico, por el cual, y sólo por el cual, la fe cristiana se integra en el gran contexto de la única vida histórica. El cristiano vive su correspondiente presencia histórica por la fidelidad al acontecimiento y al mensaje de Jesucristo. Ahora bien, permanecer fiel a una procedencia histórica en la correspondiente situación histórico-actual; dar a una procedencia en el presente un futuro, significa captar el presente mismo como esperanza"<sup>16</sup>.

Para poder situar el problema y ver sus líneas generales, que es lo que aquí se pretende fundamentalmente, es preciso tomar el pulso a la situación presente. Es imposible trazar los nuevos caminos de la ascética y de la mística, o sea, la forma de vivir el mensaje cristiano sin antes conocer aquellas líneas de base alrededor de las cuales se articula y configura el armazón de nuestra sociedad. Lógicamente se trata de unas líneas de base, pues el realizar un análisis, siquiera somero de la problemática del mundo actual, supera, con mucho, el estrecho margen de este artículo. Esta labor se des-

---

16. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 73-74.

arrolla en la línea y bajo la consigna que marcan estas expresivas palabras de Schillebeeckx:

“El presupuesto fundamental de toda interpretación actualizadora de la fe, ortodoxa y acorde con el evangelio, consiste, por tanto, en que esa interpretación tenga sentido; lo cual significa: que reproduzca experiencias realmente humanas...

Entiéndase correctamente: de ningún modo digo que el sentido cristiano de la resurrección de Jesús, por ejemplo, y el sentido redentor de su vida puedan deducirse de nuestras experiencias humanas. Lo que sí digo, en cambio, es que el significado cristiano de la redención y reconciliación nos son *a priori* inteligibles (y un inquirir ulterior sobre su verdad o no-verdad —de lo cual depende la decisión a favor o en contra del cristianismo— resulta imposible), si estos conceptos en su contenido universalmente comprensible, tematizan ninguna experiencia humana”<sup>17</sup>.

A mi modo de ver, que no pienso que sea ni el único ni quizás el más aceptado, la línea de base, la piedra angular por antonomasia de nuestro mundo, es la visión *antropocéntrica de la realidad*. Si la visión antigua fue *cosmocéntrica* fundamentalmente, la nuestra es radicalmente *antropocéntrica*. Ha nacido un nuevo humanismo con unas características como no se había dado en ningún humanismo anterior.

“Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de cualquier grupo y nación, que tienen conciencia de que son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea, que nos ha sido impuesta, de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace un *nuevo humanismo* en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”<sup>18</sup>.

El nacimiento de este nuevo humanismo trastoca gran parte,

17. E. SCHELLECKX, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973) 19.

18. *Gaudium et spes*, núm. 55.

por no decir todas, de las categorías anteriores y configura un modo de conducta cristiana al que apuntan ya las palabras del Concilio. En un mundo de visión cosmocéntrica el centro se encuentra en el mismo mundo. El hombre es una parte que tiene que moverse dentro del concierto universal. Las categorías, que rigen este mundo, son fundamentalmente estáticas, esencialistas y jerárquicas. Hay un orden inmutable, establecido por Dios, al que el hombre tiene que someterse. La actitud humana fundamental es la obediencia y la resignación. El pasado configura el presente e impide el nacimiento del futuro, un futuro transformativo y no mecánicamente sucesivo. En esta visión, el mundo es una especie de muralla que impide romper el cerco.

En este mundo cosmocéntrico es fácil aceptar, y hasta comprender, la presencia de una ascética de evasión y de una mística de contemplación. Una ascética y una mística como conoce la tradición cristiana occidental. Se puede vivir al margen del mundo, porque el mundo tiene prácticamente su textura al margen del hombre. Por eso, hay que proyectar la mirada casi exclusivamente al otro mundo, al más allá. Lo de acá carece de consistencia. Y, como tal, se desprecia y se busca un refugio en la unión extática de la contemplación. Cualquier impulso por romper lo dado, por hacer caminar al mundo es considerado de suyo como insubordinación. Este mundo cosmocéntrico ya no existe. De sus cenizas ha surgido un mundo en el que el centro de gravedad ha cambiado. Nuestro mundo es un mundo antropocéntrico. Un mundo en el que el hombre ha tomado las riendas de su destino, ha llegado, como decía Bonhoeffer, a la mayoría de edad. Las categorías que lo configuran son diametralmente opuestas a las anteriores. Ante todo el hombre es su *protagonista*. El mundo aparece como objeto de trabajo y no como frontera limitativa. El hombre quiere dominar y transformar el mundo. Ninguna realidad, so pretexto de cualquier intromisión extraña, puede quedar libre o al margen de la actividad del hombre. Desde ahora lo que se va a descubrir en el mundo son los vestigios del hombre y no exclusiva y principalmente los vestigios de Dios.

El mundo arrastra en su protagonismo a todo un conjunto de símbolos nuevos. El mundo cosmocéntrico estaba dominado por la verticalidad. En el mundo moderno impera la horizontalidad. La sacralidad era el símbolo de la verticalidad. La secularización es la expresión de la horizontalidad. Sobre las ruinas de las categorías estáticas y esencialistas del mundo cosmocéntrico se alza el dinamismo de nuestro mundo. Mientras en el mundo cosmocéntrico las con-

quistas ideológicas solían tener prolongada vida, en nuestro mundo los cambios suceden a velocidades de vértigo.

“El género humano se halla hoy en un periodo nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su actividad creadora; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tal es esto así que se puede hablar ya de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también sobre la vida religiosa”<sup>19</sup>.

Dentro de este nuevo horizonte simbólico, hay un aspecto o característica que interesa resaltar de manera especial. Se trata de lo que puede calificarse como *pasión de futuro*. Ello encaja perfectamente en las categorías axiológicas del hombre moderno. O, mejor dicho, provoca dichas categorías. El hombre de hoy, en virtud de la conciencia de su misión en el mundo quiere ser un hombre, no del pasado ni principalmente del presente, sino del futuro. Lo cual incide de una manera profunda en la visión de las cosas y de la labor a realizar.

“Esta voluntad de lo *nuevo* actúa en virtud de las modernas revoluciones de índole social, política y técnica. Parece que la humanidad de esta nueva época conoce únicamente como fascinoso el futuro en cuanto algo que todavía no-es”<sup>20</sup>.

“Lo que está dado se transforma en tareas, a impulsos del interés por el futuro. Lo verdaderamente real son sus posibilidades”<sup>21</sup>.

“El nuevo desafío ante el que se encuentra la cristiandad no consiste en la oposición de una animosidad anticristiana, como ocurría antes, sino en el peligro de ser, dentro de su comunidad social, un grupo totalmente irrelevante, un grupo cerrado en sí mismo *que no aporta nada que tenga sentido* para los demás y deja, por tanto, indiferente, un grupo al que esa comunidad puede hacerlo degenerar en secta”<sup>22</sup>.

19. *Gaudium et spes*, núm. 4.

20. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 104.

21. G. EVELING, *Welt als Geschichte*; citado por J. B. METZ, *Teología del mundo*, 104.

22. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe*, 20.

Esta *pasión de futuro* desarrolla lógicamente en el hombre moderno una actitud nueva frente al mundo. Una actitud que se puede retratar con estas dos palabras: *compromiso y operatividad*. No se puede crear un mundo nuevo, un mundo de futuro, sino enfrentándose con él, trabajando y trasformando el material. Es la consigna que en su tiempo, lanzara Marx: "los filósofos se han esforzado en contemplar el mundo; nuestra tarea es trasformarlo". La nueva sensibilidad, la nueva actitud frente al mundo repugna y rechaza el absentismo y la simple contemplación de la realidad. Estas actitudes no sólo resultan extrañas al hombre moderno, sino que las mira también con antipatía.

"Hoy día, todas las cosmovisiones y humanismos, tanto en oriente como en occidente, están orientadas hacia el futuro. Recordemos tan sólo el marxismo y su teoría de una sociedad sin clases en un futuro del mundo, producido por el hombre mismo. La salvación buscada, la humanidad alcanzada y perfeccionada, no están ya *por encima de nosotros* sino unida *delante de nosotros*. Casi toda la moderna crítica de la religión, y principalmente la crítica marxista, está regida por la siguiente actitud: el cristianismo, lo mismo que la religión en general, es *impotente* ante la primacía que el futuro tiene en la conciencia moderna. Y, por eso, esta nueva conciencia se entiende muchas veces a sí misma como la liquidación de cualquier conciencia religiosa, como la iniciación hacia una era posreligiosa: era en la que toda orientación hacia la transcendencia se considerará como cuestión puramente especulativa y es sustituida por la orientación de futuro"<sup>23</sup>.

El hecho está ahí. Y es un hecho con carácter de reto. El mundo moderno, con su pasión de futuro, con su afán incontenible de transformación de la realidad, con su nuevo horizonte axiológico, reta al cristianismo, o, si se quiere, a los cristianos, como hombres y como creyentes. Los cristianos no pueden evadir el reto. Lo exige su misma condición de creyentes. Seguir tranquilos en sus formas tradicionales de vivir el compromiso cristiano, podrá ser más cómodo, pero llevaría consigo la renuncia a vivir el compromiso en seriedad. Ello supondría, por un lado, renunciar a dar razón de su esperanza. Y, por otro, condenar al mensaje cristiano a una muerte lenta. Los cristianos tienen que aceptar el reto, no de forma violen-

---

23. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 111-112.

ta, sino dialogada. Necesitan acercarse al mundo o, mejor, tomar conciencia de que también son mundo. Es una vana ilusión y, en el fondo, un fatal engaño creer y practicar la separación del mundo. Ello trae consigo una situación existencialmente absurda y psicológicamente neurótica.

Este acercamiento al mundo no puede ser meramente local, sino que tiene que ser afectivo y recíproco. Ha de existir una verdadera simbiosis entre hombre y mundo. Como lo exige la misma condición del hombre que por algo se define como un-ser-en-el-mundo. El cristiano, que asume en profundidad toda la realidad mundana, necesita mirar con simpatía al mundo. Y, en consecuencia, aceptar los presupuestos y valores que el mundo le presenta. Es hora de terminar con la oposición radical, que una mala intelección de ciertos pasajes de la Escritura, quería establecer entre hombre cristiano y mundo. Si el mundo, como acaba de quedar reflejado, se caracteriza por la *pasión de futuro*, con todo lo que este punto de referencia lleva consigo, el cristiano no puede cerrar los ojos y sumirse evasivamente en la contemplación de un mundo fantástico. Deberá aceptar el hecho y organizar su conducta en relación con el mismo.

“La relación con el mundo, ante la cual la fe cristiana ha de dar razón acerca de su esperanza, está orientada, en un sentido fundamental, hacia el futuro. Por tanto no es puramente contemplativa. Sino que su orientación es marcadamente operativa”<sup>24</sup>.

Situados en este nuevo centro de gravedad, “la visión antropocéntrica de la realidad” y “la pasión de futuro”, toca ya encarar de frente, tras una serie de reflexiones, el problema aquí planteado: “los nuevos caminos de la ascética y de la mística”. En realidad, están prácticamente insinuados, si no ya perfectamente delineados en los párrafos anteriores. Habrá, no obstante, que ser más explícitos, a fin de que no nos domine ni la pereza ni la ignorancia.

Ante todo y sobre todo, la ascética y la mística cristianas o la vivencia del compromiso cristiano, tomando como punto de partida sus virtualidades originarias, serán consecuencia de la captación de los auténticos valores del mundo moderno. No cerrarán los ojos a la realidad para buscar un mundo irreal. Captar el momento actual lleva consigo asumir sus categorías de pensamiento y existenciales. O, dicho en otros términos, sincronizar con el horizonte axiológico

---

24. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 108.

que configura al mundo moderno. ¿Para qué? No para apartarse, sino para comprometerse en las tareas que está llevando a cabo.

Dos cosas aparecen claras o, al menos, insinuadas ya en las líneas anteriores. Dos cosas que, además, necesitan resaltarse de manera especial. En primer lugar, se ha dicho que es necesario asumir el horizonte axiológico que configura nuestro mundo. Mas surge una pregunta: ¿se trata de una necesidad o de una moda? ¿No es ir demasiado lejos, cuando, por principio, el cristianismo fundamenta su existencia en una doctrina revelada o, mejor, en un mensaje revelado? A primera vista, pudiera parecer que se trata de una moda. Muchos piensan que se va demasiado lejos, que, en el fondo, se trata de una moda y que se descuida la conservación del verdadero cristianismo. De todos es conocida la tremenda tensión que hoy se da entre distintos sectores de la cristiandad. Respetando al máximo la opinión antes reflejada, es preciso reconocer que se trata de una opinión equivocada. Y, como consecuencia y en función de nuestra condición cristiana, se necesita adoptar las medidas convenientes, a fin de que el cristianismo pueda significar algo para el mundo de hoy. Es una postura indebida seguir aferrados a una forma de cristianismo que, si tuvo su vigencia en épocas pasadas, hoy ha quedado fuera de combate por los cambios llevados a cabo en nuestra sociedad. En efecto, la verdad del cristianismo no puede frágarse en un plano meramente teórico y sentimental. La verdad del cristianismo se fragua y se forja en el terreno de la *praxis* y conexión y sintonía con el mundo en que vive. Para lo cual es absolutamente necesario que el cristianismo o, mejor, los cristianos conozcan y asuman los auténticos valores del mundo moderno. Tienen que hacerse eco de ese cambio copernicano que se ha producido al pasar de una visión cosmocéntrica a una visión antropocéntrica. Muy poca o ninguna resonancia puede tener en nuestro mundo un mensaje que hable en una clave de lenguaje distinta a la que habla el mundo de hoy o que se mueva en un mundo axiológico distinto al que configura nuestro momento histórico. La tragedia que hoy padecen ciertos sectores cristianos, por cualificados que aparezcan, radica precisamente en ese fenómeno. Siguen hablando un lenguaje ininteligible para el hombre de hoy. Se usa un lenguaje en el que las categorías mentales en circulación responden a un mundo cosmocéntrico y sacralizado. Son lenguajes de términos *absolutos* y *a-históricos*. Se sustantiviza la *tradicción* como si fuera algo que se desarrolla al margen de la vida. En este contexto, no hace falta recoger casos concretos, aunque están a la vista, es muy fácil pensar y vivir al margen de la historia, del devenir e imponer preceptos en

virtud de unas leyes que se califican de *inmutables* y *divinas*. Divinas, claro, pero *des-historizadas*. Siempre nos encontramos con el tremendo peligro del *docetismo*, que anula prácticamente la *encarnación*.

Es necesario, pues, asumir el horizonte axiológico de nuestro mundo. Se trata de una necesidad vital para el cristianismo que quiere tener carta de legitimidad en el mundo moderno y que abraza aún la seguridad de poder decir algo al hombre de hoy. No se trata, no, de una moda, sino de una necesidad. Lo cual no lleva consigo que esa asunción del horizonte axiológico se haga indiscriminadamente, como si el cristianismo no tuviera en sí mismo virtualidades para distinguir el grano de la paja, para valorar lo auténtico y lo inauténtico de nuestro mundo. A este respecto escribe Metz:

“Hay que escuchar la voz del apóstol Pablo que nos exhorta a renunciar al mundo y, sobre todo su advertencia: ‘no os acomodéis al mundo presente’ (Rom 12,2). Aquí no se critica en general la solidaridad con el mundo, sino el conformismo con el mundo existente, enamorado de su propio prestigio y que se gloria en sí mismo (ese mundo que está fuera de nosotros y en nosotros), que se trata de darse su propio futuro, y que degrada todo lo futuro a la categoría de función de su poderoso presente. Aquí el apóstol no nos pide una negación a-dialéctica del mundo. No nos exige una renuncia incondicional a nuestro compromiso con el mundo. Sino que lo que nos pide es que estemos dispuestos para el *doloroso conflicto* y para la *escisión*, llena de renunciaciones, con el mundo que a la sazón se halla presente”<sup>25</sup>.

Aunque conflictiva, y con seguridad en ello radica su valor, hay una solidaridad con el mundo absolutamente necesaria. Este es el segundo aspecto. Una solidaridad en todos los frentes, pero de manera particular en lo que caracteriza especialmente a nuestro mundo: *su pasión de futuro*. Precisamente por eso, por existir una visión antropocéntrica de la realidad, el hombre de hoy se coloca en el centro del mundo. No es una parte del cosmos. Es su centro. Rechaza con energía cualquier tutelarismo extraño que interfiera su condición y su trabajo. En virtud de su potencia creadora, el hombre de hoy ha emprendido la tarea de construir un mundo mejor. Sus categorías mentales son necesariamente dinámicas y existenciales

25. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 133-134.

y no estáticas y esencialistas. Nada hay prácticamente definitivo y con carácter absoluto. El horizonte axiológico se va construyendo al compás de la conquista. El hombre moderno rechaza legítimamente todas aquellas leyes que, sin más, coartan o interfieren el ejercicio de su libertad. Tampoco acepta zonas de la realidad que, por su carácter sacral, intentan sustraerse al progresivo desarrollo de la ciencia humana.

En este mundo nuevo con perfiles de futuro la verdad ya no se define como la "adecuación entre el entendimiento y las cosas". La verdad está en la no-adecuación. Hay siempre un desnivel entre sujeto y objeto, en virtud del cual queda abierto el horizonte al dinamismo. Es preciso caminar, sin pararse, hacia un futuro que siempre está más allá de lo que se conquista. Por eso, cuando a E. Bloch se le preguntó que resumiera en una frase el meollo de su manera de pensar, aún con repugnancia por el peligro del simplismo, dijo: "S. no es P". El sujeto no es el predicado. Con lo cual quería poner de relieve la tensión dialéctica que existe entre una realidad, que ya se tiene, y un futuro, al que se tiende.

A la luz de todo esto, se puede vislumbrar y aún constatar la actitud del hombre moderno frente a todas aquellas instituciones que basan, o intentan basar, su existencia en derechos divinos inmutables. Tales instituciones, por lo demás, suelen adoptar un lenguaje impositivo hasta el extremo. La autoridad con que hablan está frecuentemente dominada por una identificación entre la institución y Dios. Dichas instituciones suelen tener un culto especial por el pasado. Desde este punto de vista, se colocan ya en una actitud diametralmente opuesta al mundo de hoy. La perfección, para ellas, está en los orígenes. Su inquietud de base es conservar, no crear. Hay miedo al riesgo, porque es más cómodo permanecer inmóviles. La solución de los problemas resulta fácil, porque se los considera reproducción, más o menos exacta, de lo pasado y se les aplica los mismos remedios. Tales instituciones suelen mirar con antipatía los avances de la ciencia, porque estos avances abren grietas profundas en sus esquemas mentales. Se reconoce en teoría el valor y la independencia de la ciencia. Pero, en la práctica, se la pone trabas, porque se piensa que puede traer conflictos para la posesión pacífica de algo que, sin más, se llama fe.

Entre las instituciones más dominadas por un culto al pasado y por una especie de tradición-idolatría indiscutiblemente se encuentra la iglesia católica. No hay que ser un lince para darse cuenta de este fenómeno. A la vista está la trayectoria de sus documen-

tos oficiales. Por eso, la iglesia se ha enfrentado siempre y, de alguna manera, ha condenado ciertos avances del mundo que pudieran hacerle despertar de un fatídico sueño dogmático. Ello ha producido el extraño fenómeno de que la iglesia y el mundo han caminado cada cual por su sendero. La iglesia seguía hablando un lenguaje que al mundo le sonaba de ultratumba y el mundo, cansado, terminó por desentenderse y seguir su camino.

En verdad esta situación sufre un quiebro total durante el Vaticano II. Este concilio, sobre todo en la G. S., se hace eco del problema y se da cuenta que, si la Iglesia quiere ser sacramento de salvación para todos los hombres, tiene que cambiar de actitud. Se precisa el acercamiento al mundo, el diálogo con él, la captación de sus valores. La aceptación de sus justas reivindicaciones, la entrada en la corriente de sus inquietudes. La Iglesia es un instrumento de salvación para los hombres. Nada más y nada menos. No tiene razón en sí misma. Debe prescindir de una especie de culto a sí misma. No puede ni debe dar la sensación de que tiene respuestas preparadas y adecuadas para todos los problemas que se presentan. Este afán de *verdaditis* le ha conducido frecuentemente a callejones sin salidas y a dar pasos adelante que, después, resulta prácticamente imposible rectificar. Si la verdad, como antes quedó reflejado, es ante todo un proceso, un camino a recorrer, se impone dejar el horizonte abierto y evitar las formulaciones absolutistas.

Si este nuevo estilo de actuar eclesial, inaugurado por la G. S., que no es una meta, como algunos parecen pensar, sino un punto de partida, se mantiene o no en la Iglesia posconciliar, al menos en sus sectores más representativos, es, en verdad, un punto interesante, pero sobrepasa las aspiraciones de este trabajo. Nos llevaría demasiado lejos.

Recogiendo y aceptando el nuevo estilo de la G. S., la Iglesia que se acerca al mundo, que quiere dialogar con él, ya no puede seguir practicando ni una ascética de negación, de desprecio del mundo, ni una mística de contemplación, de *huida del solo hacia el solo*. Ya no se puede pensar en los términos en que hacía Francisco de Sales:

“Hagamos lo que hagamos, el mundo siempre nos está haciendo la guerra. Dejemos a ese ciego, Filotea... Estamos crucificados al mundo y el mundo tiene que estarlo para nosotros. El nos tiene por locos, tengámosle nosotros por insensato”<sup>26</sup>.

26. F. DE SALES, *Introduction à la vie devote*, IV, cap. I.

Si la Iglesia no puede seguir pensando así, so pena de convertirse en algo irrelevante, los cristianos, conscientes de su situación como hombres y como creyentes, tienen necesariamente que cambiar su forma de encarnar el mensaje. No es necesario inventar nada. Tan sólo se exige un poco de sensibilidad para captar los valores del mundo moderno. Al mismo tiempo se pide un poco de inquietud. La nueva fórmula, el nuevo camino vienen expresados en un término muy conocido, aunque tal vez poco profundizado: **COMPROMISO**. Es preciso comprometerse con el mundo, dialogar con él, valorar sus categorías mentales, tomar parte en sus empresas. Y, si este mundo es un mundo en camino, hay que hacerse peregrino con él. Y, si este mundo está empeñado en la construcción de un futuro, hay que echar mano a la obra. El pensamiento de un mundo del más allá no debe cruzar nuestros brazos en la tarea del más acá. Y, sobre todo, los cristianos tenemos que aprender a prescindir de un lenguaje claramente numínico para imponer en nombre de Dios obligaciones que no existen más que en algunas cabezas humanas. Hay que relegar al olvido aquello de escuchar la "nuda vox Dei". Esta *nuda vox Dei* no existe. Y nada hay, ni siquiera la Escritura, que no esté sometida a interpretación. Quien dude de esto puede tomarse el trabajo de estudiar la estructura íntima de la Escritura y la historia de los dogmas. Por eso, "la Iglesia católica, lo mismo que todas las iglesias cristianas, que habían descubierto desde hacía tiempo, a causa de su experiencia misionera, la verdad de la familia humana, pero sin salir de su papel de evangelizadoras, se han sentido súbitamente confrontadas con la necesidad de ser, ante todo, *humanas*, incluso antes que religiosas"<sup>27</sup>.

Compromiso es la palabra que, como nueva brújula, orienta la actividad cristiana. El cristiano, aunque espera un nuevo cielo y una nueva tierra, no deja de ser ciudadano de este mundo. Es un miembro de la gran familia humana a la que se ve unido por vínculos humanos y por lazos cristianos. Nada que sea propiamente humano puede resultarle indiferente. Querer construir un hombre cristiano sobre las ruinas de unos valores humanos, oponer cristianismo y humanismo, como tantas veces se ha hecho, es un lamentable error. Un error que, a juicio de alguno, ha hecho más daño a la Iglesia que todas las herejías juntas.

"La ascética cristiana, superando la pasión de muerte que amenaza a nuestras promesas, la arrebató hacia sí, entre-

---

27. VARIOS, *La Iglesia en el mundo de hoy*, tomo II (Madrid 1970) 179.

gándose al riesgo del amor fraterno hacia el más pequeño. Así que otra vez aparece la ascesis como lo que es, y ha de seguir siendo, según la comprensión cristiana: forma de siervo con que se nos presenta la responsabilidad con respecto al mundo, esa responsabilidad que vence al mundo... En la tradición cristiana, esta ascesis (o ascética) está íntimamente asociada con la mística. También la mística, según nuestras ideas, suele estar asociada casi siempre con el alejamiento del mundo y de los hombres y adquiere fácilmente para nosotros el carácter de cosa subjetiva y privada. Pero también aquí nos está engañando la primera impresión. En efecto, la mística cristiana no es ni una mística panteizante del infinito, ni es propiamente una mística exotérica de elevación, que impulsa instantáneamente a la autorredención individual. Sino que es, lo diremos con cierto énfasis, mística de fraternidad, mística de hermanos. Por eso, la mística cristiana halla precisamente la deseada experiencia inmediata de Dios, cuando se arriesga a imitar y reproducir la entrega del amor divino hacia el hombre, cuando se deja llevar del *descensus* divino: ese descender y abajarse de su amor hasta los hermanos más pequeños. Tan sólo en este movimiento se encuentra la suma cercanía, la suprema inmediatez de Dios. Y, por eso, la mística que busca esa cercanía no se realiza al margen, junto a, o por encima de la responsabilidad para con el mundo de nuestros hermanos, sino en medio de él. Ambas, la ascética y la mística, pueden y deben entenderse cristianamente como elementos del mundo sobre el que tiene responsabilidad la esperanza cristiana"<sup>28</sup>.

Aunque las expresiones anteriores delimitan suficientemente las nuevas formas de encarnación de la ascética y la mística, aún hay algo que interesa resaltar y que viene además a completar aquel doble movimiento al que se hacía referencia en el principio. No sólo hay que observar los signos de los tiempos, sino que también hay que ser hombre del momento sin perder nunca el punto de referencia a lo que constituye lo fundante del cristianismo. Me refiero al NT. Ambas cosas, realidad y Biblia, son como dos focos que, juntando su luz, iluminan el camino a seguir, dan la pauta para hacer vivo y eficaz el mensaje cristiano. La G. S. reconoce que, con el evangelio en la mano, puede iluminar los misterios más profundos del hombre. Pero, al mismo tiempo, confiesa que también tiene que aprender mucho del mundo. Lo cual, dicho en otros términos, es lo

28. J. B. METZ, *Teología del mundo*, 136-137.

mismo que aceptar que la acción del espíritu de Dios sigue actuando en la historia.

Según esto, se puede preguntar: ¿tiene algún fundamento bíblico esta nueva forma de ver y encarnar la ascética y la mística, forma que se traduce en el término concreto de *compromiso*? Evidentemente que sí. En primer lugar, hay que reconocer que “no hay dos historias (como, por desgracia tantas veces se ha pensado y se ha vivido ese dualismo pernicioso) una profana y otra sagrada *yuxtapuestas* o *estrechamente ligadas*, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana... De un punto esencialista y abstracto se pasó a un punto de vista existencial, histórico, concreto: sólo conocemos al hombre efectivamente llamado a la comunión gratuita con Dios... Se trabaja, de un lado, bajo el temor de recaer en viejos dualismos y, de otro, bajo la sospecha permanente de no salvar suficientemente la gratuidad divina y lo específico del cristianismo. Pero, aunque la forma de entenderla sea susceptible de enfoques diversos, la afirmación fundamental es clara, en concreto: hay una sola historia. Una historia cristofinalizada”<sup>29</sup>.

En la configuración bíblica de lo que puede llamarse el compromiso del hombre con Dios o, si se quiere la alianza, hay una palabra clave: la promesa. “Tenemos en la promesa una palabra clave de la religión expectante de Israel”<sup>30</sup>. Lo que Moltmann afirma del AT., es perfectamente válido para el NT., para el cristianismo. “Carisimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es” (1 Jn 3,2). Los textos se pueden multiplicar, sobre todo por lo que se refiere al concepto clave de la venida del reino. Se puede, pues, afirmar sin peligro de equivocarse que la promesa constituye una de las características más relevantes de la religión judeo-cristiana. Por ello, tiene que derivar de la misma una de las actitudes de base que debe adoptar quien se profesa heredero de dicha tradición. Sin embargo, dentro del cristianismo, la promesa no ha tenido nunca la fuerza y el alcance que tuvo en Israel. Se espiritualizó de tal manera que su horizonte quedó reducido tan solo al más allá. Adquirió un matiz netamente trascendente, de forma que las realidades terrenas queda-

29. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972.

30. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 133, 199, 200.

ron casi al margen de la misma. De esta forma se desarrolló un cristianismo inoperante en lo que se refiere a la transformación del mundo.

Para salir al paso de tales aberraciones, para devolver al cristianismo su verdadera fisonomía es preciso devolver a la palabra *promesa* las virtualidades que tuvo en la revelación bíblica. De este modo responde de forma maravillosa a lo que constituye el nervio de la inquietud moderna: el *afán de futuro*. La promesa siempre mira hacia adelante. Existe una tensión dialéctica entre lo que expresan sus palabras y lo que se consigue en un momento dado. Por eso, no hay posibilidad de pararse. En un proceso que se inicia y cuyo camino se va dibujando al ritmo de los hechos. Hay una tensión constante entre presente y futuro, que empuja al hombre, que le mueve, que le lleva a transformar la sociedad. De ahí la relación tan profunda entre promesa e historia. De ahí también la necesidad del compromiso en aquel que es depositario de la promesa.

Nuestra condición de cristianos, condición demasiado seria, nos está exigiendo una verdadera conversión. Una conversión que nunca termina, que se encuentra siempre en proceso. Una conversión que nos debe llevar a despojarnos del hombre viejo, de nuestras formas de pensar trasnochadas y petrificadas, para revestirnos del hombre nuevo, del hombre que sabe captar los valores del mundo moderno y se compromete en la construcción de un mundo mejor. Los cristianos, muchos al menos, necesitan cambiar de mentalidad. El evangelio, que es fuerza de salvación para los hombres, cabalga a lomos del hombre, aunque ello parezca exagerado. De nosotros depende que sea palabra viva o termine siendo un trasto viejo. La responsabilidad, que gravita sobre los cristianos, es enorme. No valen subterfugios. Se pueden, en verdad, alegar. Pero, en el fondo, se trata tan solo de acallar la voz de una conciencia que nos invita a la conversión. En este sentido, la pereza y la ignorancia suelen jugar papeles muy sutiles. Es más cómodo permanecer en un inmovilismo, al que frecuentemente se considera como guardián celoso de la ortodoxia. Y no faltan tampoco las frecuentes posturas de un infantilismo ridículo que se ampara y se defiende en un seguimiento crítico de las así llamadas orientaciones del magisterio. Es, en verdad, una postura muy cómoda. Pero también, seamos sinceros, una postura ridícula y antihumana, cuando se acepta a ojos cerrados.

Jesús vino para salvar al mundo. Y envió a su Iglesia a predicar el evangelio a toda criatura. Para cumplir esta misión es necesario acercarse al mundo, hacerse solidario de los gozos y esperan-

zas, problemas y dificultades que padece el mundo. Así lo reconoce el Vaticano II y así lo exige el nervio mismo de la revelación. Para lo cual, y aquí está el cambio de sentido, el cristiano ni puede ni debe practicar una ascética de evasión y una mística simplemente contemplativa. Tiene que comprometerse con el mundo en todos los frentes.

“La cristiandad, que sigue la misión de Cristo, sigue e imita también el servicio de Cristo al mundo... Por esto, ella no es nada para sí misma, sino que es todo lo que es en la existencia para los otros. Es comunidad de Dios donde es comunidad para los otros... La cristiandad no tiene que servir a la humanidad para que este mundo continúe siendo lo que es... sino para que se transforme y se convierta en aquello que se ha prometido. Por esto 'iglesia para el mundo' no puede significar otra cosa que 'iglesia para el reino de Dios' y para la renovación del mundo”<sup>31</sup>.

¡Viejos caminos! ¡Nuevos caminos! Viejos caminos que, hasta cierto punto, anquilosaron la vitalidad del compromiso cristiano. Nuevos caminos que abren cauce a la realidad palpitante del mensaje cristiano. Unos y otros se han presentado y se presentan con cartas credenciales de autenticidad cristiana. Cuáles de ellos tienen mayores garantías de autenticidad y, por consiguiente, de valor para el hombre de hoy? Creo que la respuesta ha quedado reflejada en las líneas anteriores. Sin parar la marcha, y porque responde mejor al nervio del mensaje cristiano, es preciso entrar por los nuevos caminos de la ascética y de la mística. Son caminos de acercamiento y compromiso. Nunca, de evasión y huida. Se crea un mundo mejor con la colaboración de todos. El cristiano, que es por vocación un testigo, debe estar allí donde la verdad y el valor de su testimonio pueden encontrar eco. En presencia y no en ausencia. Esto sólo es posible, si el cristiano se acerca al mundo, encarna sus valores y se compromete en su transformación. Como se ve, todo lo contrario a lo que ha venido practicando la ascética y la mística tradicionales. Y también lo opuesto a lo que practican quienes siguen afeerrados a los modelos antiguos.

Toda forma de compromiso, que siga transitando por los viejos caminos, está condenada al fracaso. Y, en el fondo, clara o veladamente, es una traición a los compromisos que lleva consigo la fe. El

31. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 422-423.

fracaso afecta al interesado, pero sobre todo repercute sobre la credibilidad del mensaje. Acaso no descansa sobre la conducta de los cristianos la credibilidad del cristianismo? Muchas formas del pensamiento moderno, que atacan al cristianismo o se desentienden de él, han encontrado su justificación en la actitud que los cristianos han tomado frente a las realidades terrenas. Y, si esto ha sucedido en años pasados, hoy adquiere una forma mucho más virulenta. Las conquistas logradas por el hombre en el campo de la ciencia han creado en él no sólo una conciencia esencialmente científica, sino también un horizonte de esperanzas infinitas en la transformación del mundo y en el avance de la ciencia. Por eso no puede mirar con buenos ojos cualquier forma de doctrina o mensaje que inhiba al hombre de tales tareas. El cristiano, que no por ser cristiano deja de ser hombre, no puede mirar con indiferencia o despreciar los puntos de vista del hombre moderno. De ahí la necesidad ineludible, que pesa sobre el mismo, de realizar un enfoque de la ascética y de la mística diametralmente opuesto al tradicional. En el fondo, se trata tan sólo de vivir las exigencias de la Encarnación, tal y como las vivió Jesús de Nazaret. ¿No nos empujará el ejemplo de Jesús a ser más decididos y audaces en la vivencia del compromiso cristiano?

BENITO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, OSA.  
*Universidad Pontificia*  
SALAMANCA