

# ***LA RELIGIÓN QUE REVELA EL LADO OCULTO DE LA REALIDAD SOCIAL***

*Daniel F. Álvarez Espinosa*

*Sumario:* Progreso no siempre es sinónimo de emancipación humana. Para prevenir posibles riesgos, muchos cristianos reivindican una filosofía de la historia que sea verdaderamente liberadora. Guiados por el Evangelio y partiendo de la marginalidad social, interpretando la historia a partir de la perspectiva de las víctimas y los vencidos, desvelan lo inhumano que esconden todas aquellas concepciones políticas que se fijan como objetivo el progreso a cualquier precio.

*Summary:* Progress is not always synonymous of human emancipation. To avoid possible risks, many Christians claim a truly liberating Philosophy of History. Guided by the Gospel and starting from social marginality, they try to explain history from the view point of the victims and the defeated, manifesting the cruelty of those political conceptions that only determine their objective in the progress, whatever is the price.

*Palabras clave:* progreso, historia, marginalidad social, víctimas.

*Key words:* progress, History, social marginality, victims.

## **1. Introducción**

Hoy vivimos en un mundo que cambia rápidamente. La sociedad se ha hecho multicultural y está en efervescencia constante. Asistimos a una transformación profunda del elemento sagrado debido a un drástico cambio histórico. Las religiones han entrado en un evidente proceso de retroceso, y están sufriendo una fuerte crisis, aunque necesaria para su crecimiento. En los países desarrollados, la generalización del modo de vida industrial y la gran presencia de los sistemas científicos y técnicos, están imponiendo una transformación radical de los modelos culturales y los sistemas colectivos de creencias. Podemos afirmar que el modo como se vivió y expresó la experiencia religiosa, en las sociedades pre-industriales de Occidente, está siendo barrido por la sociedad industrial avanzada. Y que lo que está muriendo no es su posibilidad, sino una forma cultural de vivir esa experiencia.

## **2. Cuestionamiento al concepto progresista de la historia**

En este contexto, van surgiendo creyentes entre los sectores sociales más desfavorecidos que se manifiestan en clara y abierta rebeldía a aceptar el estado de cosas que están viviendo. Cristianos no de rito sino de acción, muy críticos con el presupuesto de que la felicidad consista en adaptarse al mundo existente y no tratar de inventar otro, mantener el status quo impuesto y la apoteosis de un progresismo que adquiere

tintes mitológicos. En este último sentido, J. García Roca se pregunta si “¿no asistimos a una pretensión indebida de darse un punto de vista unitario y de asumir totalmente el hilo conductor de lo progresivo? ¿Superaremos de este modo el positivismo ingenuo decimonónico, esta vez alimentado por la pretensión de apropiarse el anverso y el reverso de la historia?”<sup>1</sup>. Progreso no siempre es sinónimo de emancipación humana. La demagógica postura de convertir el progresismo en mito, el cual afirma que todas las contradicciones y miserias que actualmente genera la historia serán superadas dentro de su ritmo de acción, llega a incurrir en una legitimación del orden social existente. Por ello, para prevenir posibles riesgos deshumanizadores de cara al futuro, los cristianos tratan de reivindicar una filosofía de la historia evolucionista que no sea “darwinista”, sino emancipadora. Más concretamente, reclaman el reconocimiento de los derechos de las víctimas causadas por los efectos de una política económica desarrollista que ya les viene impuesta. En este aspecto, Reyes Mate apela a la “conciencia o sensibilidad según la cual la substancia de la historia no se juega en la clave del progreso a cualquier precio, sino partiendo de la marginalidad, de sus derechos indefensos”<sup>2</sup>.

Partir de la marginalidad social, de los más indefensos, se presenta para los cristianos como una vía de conocimiento que permite descubrir la deshumanización que llegan a encerrar todas aquellas concepciones políticas que se fijan como objetivo el progreso por encima de todo. Se trata de optar en un planteamiento claramente partidista, de decidir entre humanidad o progreso, pues como hace ver R. Mate, “no es lo mismo colocar al progreso como meta de la humanidad que a la humanidad como objetivo del progreso”<sup>3</sup>. Cuando prima una espiral de crecimiento económico supuestamente indefinido, al que le resulta indiferente la pauperización creciente que sufre una gran parte de la población, las miserias del momento presente necesitan ser integradas en una imagen favorable de futuro; como hace notar F. Denantes, “la dramatización resulta inseparable de la ideología del progreso que ha hecho de la misma una exigencia moral; es preciso que mañana sea mejor que hoy, el sufrimiento de los explotados lo requiere”<sup>4</sup>. Pero los cristianos buscan el criterio de lo socialmente justo en los más pobres, no en los más ricos. En las víctimas y derrotados se encuentra un elemento que posibilita que la historia se sustraiga a modelos interpretativos evolucionistas. Sólo desde ese lugar de la sociedad, entienden los seguidores de Cristo, se puede desenmascarar una política económica tan inhumana como lógica: el costo de la felicidad de muchos por el logro de la felicidad de unos pocos. J. Jiménez Lozano resume gráficamente esta filosofía de la historia en “la terrible imagen final de Las Troyanas de Eurípides: una anciana destinada a la esclavitud con un niño muerto en los brazos, mientras se proclama la gloria de los vencedores y el milenio de su ‘paz augusta’, ‘su’ libertad y ‘su’ progreso”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> J. GARCÍA ROCA, “Cristianismo y socialismo en libertad”: *Iglesia Viva* 82 (1979) 398.

<sup>2</sup> R. MATE, “Revisión del planteamiento de Cristianos por el Socialismo desde el supuesto ‘Democracia’”: *Iglesia Viva* 89-90 (1980) 483. Cf. *Idem*, *Medianoche en la historia*, Madrid 2006.

<sup>3</sup> *Idem*: “Socialistas y cristianos: una nueva política”: *El Ciervo* 592-593 (2000) 8.

<sup>4</sup> F. DENANTES, “Una lógica influyente”: *Revista de Fomento Social* 125 (1977) 58.

<sup>5</sup> J. JIMÉNEZ LOZANO, “Una historia que no ha comenzado todavía”, en R. Mate, *Mística y política*, Estella 1990, 10.

Aunque sea por una elemental cuestión de humanidad, los cristianos creen necesario reclamar la sensibilidad de la opinión pública con respecto al dolor de unas víctimas sobre cuyos hombros se construye un mundo tan injusto; como se hace eco J. M. Laboa, “uno de los vectores de nuestra historia está conformado por el dolor del inocente, por el sufrimiento del hermano que no acaba de comprender el significado de su existencia, una vida, a menudo, miserable, en la que la alegría y la esperanza constituyen la excepción”<sup>6</sup>. A veces puede resultar sumamente revelador leer la historia desde la contra-historia, situarse en el lugar material de los excluidos y marginados, de los últimos y olvidados del orden social establecido, porque –según hace constar R. Mate– la “marginalidad no es impasible. Interesa recuperar la mirada pasible de lo marginado”<sup>7</sup>. La propuesta sería mirar el escenario de la historia con los ojos de las víctimas, de los perdedores. J. Botey reclama “evocar la historia del sufrimiento del mundo como único medio para la realización de la historia en razón y libertad. Interpretar la historia a partir de los vencidos y las víctimas pone en evidencia las contradicciones de una interpretación banal y triunfalista de la historia”<sup>8</sup>. No hay aquí un intento de ponerse del lado de los sujetos, sino de las víctimas. Lo negativo, los sufrimientos imperceptibles (o encubiertos interesadamente) de los pobres y oprimidos, se presentan para estos cristianos como un desafío a los éxitos y victorias del sistema económico triunfante; recogiendo la denuncia de F. J. Vitoria, “los pobres constituyen, al mismo tiempo, las víctimas propiciatorias de la autoglorificación del sujeto burgués y del sujeto revolucionario, y el juicio más radical sobre la ineptitud de ese modo de ser sujeto histórico”<sup>9</sup>.

### 3. Superación dialéctica: desde las víctimas

La liberación cristiana se opera por medio de la afirmación del no-hombre: son quienes permanecen limitados a seguir subsistiendo, privados de lo más elemental para poder desarrollar una vida que pueda llamarse digna. Obligados a vender su fuerza de trabajo, su cuerpo (su persona en totalidad, dejemos los dualismos y afirmemos la dignidad de la carnalidad humana), despojados de su categoría de hombre, de su capacidad de pensar y de decidir, de ser personas libres y señores de su vida... en ellos se evidencia una realidad social de opresión. El pobre, según el mensaje evangélico, es la figura histórica que encarna el sufrimiento de la humanidad; como apunta J. C. Scannone, en el “‘rostro del pobre’ aparecen encarnadas tanto el ‘resto’ indomitable de la persona como las contradicciones que sufre hoy la sociedad”<sup>10</sup>. Los cristianos entienden que no debemos fijarnos en lo más llamativo socialmente sino, por el contrario, prestar atención a los más despreciados, los más miserables, la parte más oscura de la realidad social que nos descubre ésta tal cual es, en los marginados que el sistema imperante expulsa y condena a la pobreza inasistida<sup>11</sup>. Hay

<sup>6</sup> J. M. LABOA, “Los carismas de Caridad: Historias del Espíritu de Amor”: *XX Siglos* 24 (1995) 123.

<sup>7</sup> R. MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona 1997, 88.

<sup>8</sup> J. BOTEY VALLÉS, “Cristianos en diáspora: en los partidos y en la Iglesia”: *Iglesia Viva* 189-190 (1977) 321.

<sup>9</sup> F. J. VITORIA CORMEZANA, “Cristianismo y socialismo en el horizonte 2.000”: *Iglesia Viva* 140-141 (1989) 276.

<sup>10</sup> J. C. SCANNONE, “Ontología del proceso liberador”: *Selecciones de Teología* 54 (1975), 142.

<sup>11</sup> R. MATE – J. M. MARDONES (eds.), *La ética ante las víctimas*, Barcelona 2003.

que intentar mirar desde su perspectiva porque, como destaca J. Miralles, “la pobreza y la marginación son lugares en los que las certezas que sostienen la sociedad en su funcionamiento bienpensante muestran su falsedad. Es el lugar del desengaño y de la crítica radical y por ello el lugar de transformación iniciática”<sup>12</sup>.

La posición de los que sufren (los pobres y oprimidos) permite ver la realidad social existente desprovista de idealizaciones y deformaciones, apareciendo en todo su dolor. Para optar por una sociedad distinta, los cristianos creen primordial ponerse del lado de los más perjudicados, que son los destinatarios más necesarios de un gran cambio político; siguiendo las directrices de Gustavo Gutiérrez, autor destacado de la Teología de la Liberación:

“la superación de la mentalidad moderna y burguesa no se realiza en el diálogo ideológico con ella, sino en la oposición dialéctica a lo que representa en el mundo real de la historia, en las contradicciones sociales que tienen lugar en ésta. Sólo desde fuera del mundo moderno y burgués es posible responder a sus desafíos o, más exactamente, sólo desde aquello que ese mundo produce de pobreza y explotación en la historia”<sup>13</sup>.

Aquí habría que hacer referencia al “gran rechazo” que proponía H. Marcuse<sup>14</sup>: la conjunción entre la conciencia negadora actuando desde dentro de la sociedad y la fuerza revolucionaria presionando desde el exterior, para que el sistema no pueda protegerse utilizando sus fuerzas represivas.

La propuesta evangélica para lograr una superación del actual orden de desigualdad se realiza desde los últimos, desde las víctimas de la sociedad, en una opción partidista que trata de constituirse en alternativa. Si toda opresión demanda dialécticamente liberación, la tensión interna que genera se transforma en una negación de lo existente. Y en un contexto social contemplado como estructuralmente injusto, estos cristianos consideran que sólo los oprimidos pueden abolir los presupuestos de la opresión, sólo ellos pueden ser creadores. La capacidad crítica y la fuerza innovadora de la realidad social brota así desde los más miserables y despreciados, porque sólo los que tienen muy poco esperan mucho, sólo por medio de los que carecen de esperanza nos es dada la esperanza<sup>15</sup>; según entiende R. Mate “la significación de las cosas vuelve a aparecer cuando lo insentido -lo que carece de sentido e interés- golpea los ojos adormecidos del presente y despierta la mirada del hombre a una nueva vida”<sup>16</sup>. Podríamos

<sup>12</sup> J. MIRALLES, “‘Encuentro ético’: cuestión al marxismo y al cristianismo”: *Revista de Fomento Social* 141 (1981) 93.

<sup>13</sup> G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”: *Concilium*, 145 (1979) 235.

<sup>14</sup> Cf. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1981.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, 286.

<sup>16</sup> R. MATE, *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, 225.

decir que, desde lo más profundo de la realidad social, puede nacer otra vez la vida. Los seguidores de Cristo tratan de buscar la alternativa en los “bajos fondos” de la sociedad, haciendo frente a las críticas que, al igual que los coetáneos de Jesús (Jn 1, 46), se preguntaban con escepticismo si de Nazaret podía salir algo bueno (Jesús, por nacimiento, se encontraba entre las capas sociales más pobres de su país).

#### 4. Los últimos como constante punto de referencia teológico

El modelo de sociedad propuesto por los creyentes demanda la liberación de todos aquellos hombres que permanecen en un estado de sumisión. Con tal objetivo es presentado el Evangelio, como mensaje de salvación universal. Pero la misma no puede ser llevada a cabo desde todos los hombres, sino sólo desde los pobres. ¿Por qué este punto de vista tan partidista para realizar la universalidad evangélica? J. I. González Faus expone un argumento coherente: “el punto de mira con más promesa de universalidad estará siempre allí donde haya menos posibilidad de privilegios. Y por tanto, paradójicamente, allí donde la humanidad del hombre aparezca como más totalmente negada o invertida”<sup>17</sup>. El protagonismo de los últimos en la tarea de emancipación de toda la sociedad tiene un objetivo muy marcado: lograr que no haya primeros ni últimos (la preferencia evangélica por los pobres responde al deseo de lograr un pueblo unido si -según hace ver G. Ruiz- “la única manera de poder abreviar a un camello y a un ratón en un pilón único es colocar a éste a ras de tierra. Y que se agache el camello”<sup>18</sup>). Con esta univocidad política, J. G., cristiano comprometido, entiende el “Evangelio como mensaje de liberación radical de los oprimidos, como palabra ‘partidista’ que debía ser vivida en la base, para que el amor, la fraternidad, se fueran instaurando en la sociedad desde la perspectiva de los únicos capaces de hacer avanzar la historia, de los únicos que no teniendo pasado ni presente están abiertos a la construcción del futuro: los explotados”<sup>19</sup>.

La propuesta enunciada no consiste en un intento de tomar a los pobres como tema de reflexión teológica. El pobre no se considera aquí un tema de estudio de la teología, sino más bien una situación desde la cual se procede a la reflexión teológica (desde los pobres, no sólo para los pobres). Refiriéndose a su experiencia personal en el Pozo del Tío Raimundo, el Padre Llanos afirma: “He aprendido más en el Pozo que en veinte años de estudio de teología. El Pozo es el gran regalo que me ha hecho Jesús. Hablar de los pobres puede ser mera retórica. Hablar desde los pobres es la verdad”<sup>20</sup>. La teología, si está elaborada desde la base social, permite a los cristianos elevar una alternativa dialéctica en oposición al mundo dominante. Y a su vez, les facilita un instrumento crítico, porque la labor teológica no funciona ya como mera legitimación religiosa del orden social existente. Realmente revolucionaria la religión del Evangelio, como hace notar

<sup>17</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, “Tesis sobre cristianismo y lucha por la justicia”: *Razón y Fe* 924 (1975) 77.

<sup>18</sup> G. RUIZ, “Hacer pueblo es tarea de Iglesia”: *Pastoral Misionera* 4 (1975) 71.

<sup>19</sup> J. G.: “Reflexión sobre la evolución (crisis) de mi fe”: *Iglesia Viva* 37 (1972) 11.

<sup>20</sup> AA. VV, “El padre Llanos visto por sus amigos”: *El Ciervo* 492 (1992) 10.

E. Dussel: “Jesús de Nazaret no intentaba solamente revelar el sentido de la existencia humana en general, sino que intentaba revelar ese sentido pero desde un punto de vista crítico, profético, desde el pobre, el miserable, la víctima del sistema (en su negatividad material) [...] Para revelar al Dios Padre era necesario primero negar la divinidad del sistema vigente (de todo sistema vigente). La única manera era partir de sus víctimas”<sup>21</sup>.

San Pablo (1 Corintios 1, 27-28) tiene muy presente cuál es la preferencia divina: “lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe”<sup>22</sup>. Para cualquier orden social imperante resulta muy importante el concepto de divinidad que se divulgue; como advierte E. Freijo, “se puede proyectar en ‘Dios’ la imagen de un poderoso y paternalista empresario del inmenso *trust* cósmico o, por el contrario, la del padre liberador de los pobres esclavizados y marginados. En el primer caso, Dios sostendrá el sistema capitalista; en el segundo casi será un Dios revolucionario”<sup>23</sup>. La teología, cuando actúa como mediadora social de la fe, se puede llegar a transformar en teología funcional o crítica. Y ante esta dualidad, la preferencia del Evangelio está bastante clara; según manifiestan un grupo de militantes de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), “Cristo hizo la revolución contra el Dios-juez: un soberano que exige honores, servicios, dones, que se hace incensar, rogar, temer, que nos sanciona. Continuar con esa imagen de Dios equivale a divinizar todas las formas del poder político, judicial, económico. En cambio, la revelación de un Dios pobre, humilde, servicial, pequeño, pobre sufriente, introduce una dinámica que desintegra a todos los ídolos. Cristo desalienta al hombre”<sup>24</sup>.

Jesús se propuso destruir la pobreza no desde fuera, desde la riqueza, sino desde dentro, desde la misma pobreza: optando Él mismo por ser pobre (Flp. 2, 6-7). Una toma de partido social que se concreta en la asunción de la condición de los últimos, sufriendo el mismo destino que ellos, en una opción liberada de cualquier connotación subjetiva y considerada en su vertiente objetiva: “No se trata de una decisión romántica, como el Rey que se enamora de una chica pobre. Dios no es el rico que quiere ser pobre por un tiempo. Se trata del ser mismo de Dios”<sup>25</sup>. Jesús se encarna realmente en el pueblo; como hace saber la Comunidad de la Iglesia del Espíritu Santo, de Madrid, “la encarnación no es un juego o una apariencia. Jesús no es un dios que se pasea sobre la tierra con un revestimiento más o menos aparente de hombre”<sup>26</sup>. Se trata de tomar la misma condición de los pobres, de hacerse pobre para liberar a todos los hombres desde esa condición social. L. Hernández, párroco de barriada obrera, se hace eco del valioso

<sup>21</sup> E. DUSSEL, “La teología crítica”: *Éxodo* 37 (1997) 44.

<sup>22</sup> Las citas bíblicas están tomadas de L. A. SCHÖKEL-J. MATEOS (dirs.), *Nueva Biblia Española*, Madrid 1977.

<sup>23</sup> E. FREIJO BALSEBRE, “El pluralismo imposible”: *Iglesia Viva* 35-36 (1971) 525.

<sup>24</sup> Un grupo de Jocistas: “¿Cómo leer los Evangelios?”: *Pastoral Misionera* 2 (1974) 37.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>26</sup> “Reformulación de la fe”: *Misión Abierta* 1 (1978) 40.

comentario que le hizo un tal Carlos que, en la sencillez de un lenguaje coloquial, expresa cómo ha captado el modo de liberar que tiene Jesús naciendo en un pesebre: “¡Es ‘cojonudo’ [sic.] eso de los pastores! Porque yo no creo que ellos fueran a ver al chaval recién nacido, sabiendo que fuera el Salvador. Ellos —al enterarse de la noticia— fueron a salvar al chaval y a ayudar a sus padres, llevándoles algo de lo que tenían. Y ahí está lo bueno: los salvadores se encuentran con el verdadero salvador”<sup>27</sup>.

La forma humana de Dios como esclavo (Filipenses 2, 6-7) hace posible la unión entre divinidad y miseria humana. Desde entonces, la realidad y la trascendencia ya no son dos planos separados, ambos han quedado para siempre vinculados. Por eso, a los que detentan el monopolio del discurso sobre la majestuosidad de la divinidad, J. Rodier les hace una sugerente indicación: “Los pobres son para nosotros, sacerdotes, unos ‘enviados’ de Dios para sacudir nuestro corazón, para gritarnos que no conocemos a Dios, que no podemos ser los propietarios de Dios”<sup>28</sup>. La conexión evangélica que se establece entre divinidad y humanidad obliga al cristiano a una práctica histórica con implicaciones sociales, porque entiende que cualquier pobre es Cristo: el miserable, el que sufre, constituye un misterio en el cual, Cristo doliente, se revela y continúa vivo. De ahí que, en muchos creyentes, su acceso a la fe haya sucedido a partir de los pobres, por medio de los cuales Dios hace clamar sus exigencias de justicia. La raíz de la experiencia cristiana lo constituye el acceso al pobre, la víctima, el oprimido. Con ellos se identifica Jesús de Nazaret (Mt. 25, 35).

El descubrimiento de la divinidad se produce en la práctica de la misericordia con el desvalido; el encuentro, la cita de Cristo con los hombres es en la liberación de los pobres. Por ese motivo, la misión del cristiano consistiría en estar allí donde Cristo continúa crucificado: en los últimos de la sociedad. Una preferencia social que no surge como mero imperativo ético, derivado de la adhesión a la fe; tal como indica C. García, “la acción de los cristianos hacia los últimos no representa una mera consecuencia moral de una fe cristiana previa. Perteneció al *fides qua* y al *fides quae*. Sólo quien ama a los últimos conoce a Dios. En los últimos se nos ha revelado especialmente el ser de Dios”<sup>29</sup>. Valga como muestra el testimonio del Padre Llanos, definiendo su estancia en el Pozo como la fe que “redescubrí entre los excrementos de un pueblo arrinconado y mal promovido”<sup>30</sup>.

Llegados a este punto, resulta obligado destacar un tema constante de la ética cristiana: la preocupación por el pobre. I. Galán, haciendo referencia a los cursillos apostólicos de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), resalta que “el estribillo, la melodía honda del cursillo son los pobres. Para hacer la revolución cristiana no hay más remedio que la fidelidad a Dios y la fidelidad a los pobres”<sup>31</sup>. Tomando la misma condición de los últimos de la sociedad, el cristiano pretende ser fiel a sus orígenes y contribuir de esta ma-

<sup>27</sup> L. HERNÁNDEZ, “La construcción de la Iglesia en un barrio obrero”: *Pastoral Misionera* 1 (1978) 21.

<sup>28</sup> J. RODIER, “Los contactos cotidianos en la vida sacerdotal”: *Pastoral Misionera* 5 (1968) 83.

<sup>29</sup> C. GARCÍA DE ANDOIN, “Los cristianos y la izquierda”: *Frontera. Pastoral Misionera* 7 (1998) 72.

<sup>30</sup> J. M. DE LLANOS, “Origen catastrófico de la fe”: *Razón y Fe* 896-897 (1972) 158.

<sup>31</sup> I. GALÁN, “Los Cursillos Apostólicos de la HOAC”: *Sal Terrae* 1 (1966) 35.

nera a la construcción de un mundo nuevo. En este sentido se manifiesta la Comunidad de Base del Barrio de Cristo: “En un mundo de marginados, donde la Iglesia jamás ha estado presente al modo evangélico, se entiende, es decir, haciéndose barrendero con los barrenderos, la presencia de cristianos que asumen esa vida es una esperanza para el futuro”<sup>32</sup>. El espíritu de austeridad cristiana no se refiere a cualquier tipo de indigencia espiritual que permita ser conjugada con riquezas materiales. Significa la vivencia personal de la carencia física de bienes materiales, desde donde se toma conciencia del escándalo social que supone la pobreza; según hace ver Alfonso C. Comín, “la pobreza no es un problema de mayor o menor desprendimiento al que se suman o restan objetos electrodomésticos o donativos navideños. Como virtud evangélica es el rostro visible y accesible del servicio humano hacia los que sufren opresión y hambre, es el único vestido posible para transformar colectivamente la familia humana”<sup>33</sup>.

En esta sociedad autosatisfecha, capaz de reabsorber todo tipo de oposición que surge en su interior, la religión cristiana puede constituirse en un posible punto de ruptura. La fe evangélica, en contra de la privatización que le es impuesta, se presenta a través de los creyentes como portadora de porvenir y llamada a construirlo. Guiados por este objetivo, los cristianos comprometidos en organizaciones obreras advierten que el término “proletario” comienza a estar en desuso porque el proletariado, como grupo social, se ha acomodado. Y ante las nuevas circunstancias económicas, proponen reformular el significado social que poseen ciertas palabras como “pobres”, utilizando para el empeño una teología de la pobreza (sería más correcto decir una teología de la marginación), elaborada desde el reverso de la sociedad: desde los sectores sociales y culturas marginadas. Con esta procedencia, la labor teológica, además de ser una actividad socialmente comprometida, puede actuar de manera crítica, evitando así todo intento de ser integrada funcionalmente dentro del sistema económico vigente para que oculte a sus víctimas. El cristianismo, si no quiere perder su capacidad social transgresora, debería tener a los desfavorecidos como el punto de referencia inevitable en su quehacer teológico, no perder la “maldita” costumbre que tiene la Biblia de ponerse siempre del lado de los más pobres (M. Weber). E. Dussel apunta que “la teología crítica debe ser negativa (critica el sistema vigente) y material (desde la miseria de las víctimas de las instituciones dominantes)”<sup>34</sup>.

A la hora de elaborar el discurso teológico, J. M. González Ruiz sugiere no perder de vista los cimientos, pues “teniendo en cuenta que ‘Dios está en la base’, el servicio apostólico tiene una especie de dependencia frente a la base, no porque la base en cuanto tal sea fuente automática del poder apostólico, sino porque la base es la sede de Dios, la cátedra desde donde se revela a los hombres –incluso a los hombres de Iglesia– el santuario desde donde pronuncia sus oráculos”<sup>35</sup>. Dios ha escogido la base para revelarse no a los sabios y

<sup>32</sup> Comunidad del Barrio de Cristo (Valencia), “Comunidades de base”: *Iglesia Viva* 35-36 (1971) 417; Cf. F. AZCONA, “Viana, los curas barrenderos”: *Pastoral Misionera* 5 (1976) 21-29.

<sup>33</sup> A. C. COMÍN, *Fe en la tierra* (Bilbao 1975), en *Obras Completas*, II: 1974-1977, Barcelona 1986, 552.

<sup>34</sup> E. DUSSEL, “La teología crítica”: *Éxodo* 37 (1997) 43.

<sup>35</sup> J. M. GONZÁLEZ RUIZ, “Antonio Machado y el ‘nacionalcatolicismo’”: *Cuadernos para el diálogo* 91 (1971) 26. Cf. *Idem*, *Dios está en la base*, Barcelona 1970.

poderosos que se creen en posesión de la divinidad (1Cor 1, 28). Si mantuviese esta fidelidad en su elaboración, la teología no se preocuparía tanto en defender los intereses institucionales de la Iglesia; sería, simplemente, una teología que bebería de las fuentes mismas de la fe. La comprensión del primerísimo lugar que tiene para el cristiano la opción por los pobres, se muestra claramente en la siguiente anécdota que recuerda J. M. Rovira Beloso teniendo como protagonista a Alfonso C. Comín: “Uno de sus libros me lo dedicó con esta pregunta breve e incisiva como una saeta [...] ‘Josep M., ¿cómo penetrar lo cristiano? Fraternalmente, Alfonso’. ¿Cómo penetrar el evangelio? Desde la misma situación en que se escribió: desde los pobres y oprimidos”<sup>36</sup>. El pobre es el lugar epistemológico más adecuado para captar la revelación de Dios y para leer e interpretar su Palabra.

El cristiano cree que la respuesta teológica a la sociedad imperante hay que darla desde su otra cara. Hablar del Dios cristiano es hablar del Dios sufriente, por eso, el lenguaje referente a esta divinidad en la cultura actual ha de ser el lenguaje de la cruz, el del reverso de la historia (“las historias de frustración y banalidad, tortura o hambre, podredumbre o desencanto, son la cruz para toda justificación del presente y conjuran cualquier idealización del futuro”<sup>37</sup>), no el lenguaje del bienestar. Desde este punto de vista, el Dios de los cristianos no estaría tan ausente de la modernidad como se suele dar a entender (más bien, tiene que ser expulsado); como pone de manifiesto J. M. Laboa, “trabajadores, familias sin techo, enfermos, pobres de solemnidad, pobres vergonzantes, niños y niñas huérfanos o sin escuelas, subnormales, adultos analfabetos, drogadictos, prostitutas, abandonados. Personas marginadas, sin parientes, sin casa, sin dinero y, a menudo, sin salud constituye el tesoro de la Iglesia”<sup>38</sup>.

Los cristianos consideran un germen de esperanza la presencia de los valores del Reino contenidos en una gran masa de la población: la pobreza, el sufrimiento, el ansia de justicia. En ellas fundamentan su alternativa religiosa; según hace constar R. Mate, “la ‘reformulación’ de la fe no consiste en sacarse de la manga una religión inventada, sino que tiene que ser la cristalización de la historia doliente, articulación de unas esperanzas no realizadas por obra y gracia de los más fuertes”<sup>39</sup>. Tomando como referencia una cita evangélica (Mt 16, 2-4), Comín anima a saber penetrar estos avisos mundanos en los cuales Dios se manifiesta, preguntándose “¿cuándo aprenderemos a discernir los signos de los tiempos que no proceden de ninguna señal que no venga de la vida misma, de la tierra misma, del hermano mismo? Precisamente Cristo les contestó así cuando le piden que ‘les muestre una señal del cielo’. No vienen las señales ni los signos de los cielos; constantemente nos acosan en la tierra y en la vida”<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> J. M. ROVIRA BELLOSO, “En recuerdo de Alfonso Comín: esbozo para un testimonio”: *Sal Terrae* 12 (1980) 846.

<sup>37</sup> E. FERNÁNDEZ, “La historia, un juego que va en serio”: *Misión Abierta* 1 (1980) 56.

<sup>38</sup> J. M. LABOA, “Los carismas de Caridad: Historias del Espíritu de Amor”: *XX Siglos* 24 (1995) 126.

<sup>39</sup> R. MATE, “Trasfondo teórico del fenómeno ‘Cristianos por el Socialismo’”: *Iglesia Viva* 52-53 (1974) 323.

<sup>40</sup> A. C. COMÍN, *o. c.*, 293-294.

## 5. La razón de los vencidos

En esta época impera una concepción muy discutible de la razón como instancia emancipadora, donde su tecnocracia interpreta el devenir de la historia como un progreso en línea recta, pero como advierte F. Urbina, “da a veces la impresión de que la conciencia burguesa ya no usa la racionalidad para otra cosa más que para el cálculo económico del lucro”<sup>41</sup>. En este recuento de “sueños” diurnos, R. Mate hace constar que “no todo progreso es emancipación. No se puede solucionar la crisis económica mandando fríamente a la desesperación del paro a millones de ciudadanos”<sup>42</sup>. Teniendo presente la concepción pragmática que impera en la actividad política, consecuencia de la divinización de una Razón de Estado que gestiona el bien “común”, J. M. González Ruiz denuncia cómo

“nos abruma con estadísticas generadoras de jaquecas y con un lenguaje enigmático, que pretende ser técnico y, por tanto, decisivo e intachable. Esta es la nueva forma que actualmente asume esa ‘señora que llaman Razón de Estado’ [...] se ensancha la boca en una sonrisa, cuidadosamente tecnocratizada, y se da a entender que ‘todo marcha muy bien, señora marquesa’. Y con ademanes dieciochescos, los nuevos ‘amos’ se ponen de pie, nos extienden la mano, vuelven a ensanchar la boca con su sonrisa tecnocrática, nos abren la puerta y nos echan a la mismísima calle, a donde volvemos, no como veníamos, sino peor, sin esperanzas y sin ilusiones”<sup>43</sup>.

Hay que poner en cuestión a la razón tecnocrática, especialmente, al cálculo frío –más bien glaciario– que realiza de las víctimas del paro, las cuales achaca a “desajustes coyunturales” que el propio progreso puesto en marcha se encargará de ir solucionando. Una tecnocracia que disfraza bajo una sonrisa –estudiadamente amable y presuntamente aséptica– su incapacidad manifiesta ante los tremendos costes sociales que provoca su política económica. En esta línea, Alfonso C. Comín advierte cómo

“los fascistas y sus lacayos tecnocráticos, psicólogos de masas o agentes de publicidad, se han apropiado de la llamada razón incuestionable con la que hacen el balance firme y crítico [...] Hasta su corte de pelo procede de un análisis calculado y frío; jamás del que podría agradar más a su mujer y a sus hijos, a sus amigos. Se sienten razonables al mirarse al espejo. Por otra parte, lo son [...] cualquiera es razonable

<sup>41</sup> F. URBINA, “Crisis de la civilización y lógica de la fe”: *Pastoral Misionera* 6 (1972) 49.

<sup>42</sup> R. MATE, “Revisión del planteamiento de Cristianos por el Socialismo desde el supuesto ‘Democracia’”: *Iglesia Viva* 89-90 (1980) 483.

<sup>43</sup> J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Memorias de un cura. Antes de Franco, con Franco y después de Franco*, Málaga 1995, 190-191.

mientras tenga la fuerza del manual, de la TV y de los agentes de publicidad, conductores de masas”<sup>44</sup>.

Aplicando un concepto de razón positivista y pragmática, los tecnócratas tratan de explicar su política económica como un proceder absolutamente necesario, por encima de las nefastas consecuencias sociales que pueda acarrear. Un grupo de jóvenes expresa, de manera muy gráfica, el estado de ánimo que les provoca esta forma de imposición practicada por los gobernantes: “ ‘nos tienen creado un gran lío económico’. Uno decía gráficamente: ‘¿Tragas?, ¡No! ¡A la chirona!’ (cárcel)”<sup>45</sup>. Cuando prima la explicación del actual estado de la economía como inevitable, a los individuos que pagan sus costos sociales –según denuncia A. Fierro– “a los pobres vencidos no les queda ni siquiera un atisbo de razón o de buena voluntad; son los vencedores quienes reparten la razón, quiero decir, quienes se quedan con ella íntegramente”<sup>46</sup>. Hay que suponer que el concepto de razón lo establecen quienes mandan.

Se constata que hay un intento por reducir la razón humana a las proporciones de una determinada racionalidad –la económica-científica– la cual cubre toda explicación de la realidad, mientras que de la gestión de ésta se hace cargo otra racionalidad –la tecnológica-política. Pero existen realidades sociales –las de los marginados– que escapan a sus argumentos, por eso el razonamiento tecnocrático las tacha de irracionales (lo absurdo, el sinsentido de la vida), dejándolas, por la otra parte, fuera de su acción política. Las reivindicaciones de estos colectivos sociales marginales quedan de esta manera relegadas al terreno de las utopías irracionales (religiones), o bien son consideradas como fenómenos puramente subjetivos (experiencias exclusivamente privadas de los individuos que las padecen). Ya percibió Karl Marx el trato que dispensa el sistema imperante a sus proscritos: “la Economía Política no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el pordiosero, el parado, el hombre de trabajo hambriento, miserable y delincuente son figuras que no existen para ella, sino solamente para otros ojos; para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etc.; son fantasmas que quedan fuera de su reino”<sup>47</sup>. Con el concepto vigente de racionalidad, la religión ha quedado confinada al reducto de la privacidad del individuo, perdiendo cualquier relevancia racional y, en consecuencia, política.

En esta modernidad que trata de ahogar el impulso religioso, o cataloga al mismo de utópico por irracional, muchos cristianos creen necesario reivindicar la esperanza. Comín, por ejemplo, manifiesta que “si la cuestión de las creencias y la más amplia cuestión de la función de la utopía en la construcción de una nueva sociedad se considera como expresión de irracionalismo en un mundo de normas y sistemas regidos

<sup>44</sup> A. C. COMÍN, *La reconstrucción de la Palabra* (Madrid 1977), en *Obras Completas*, II: 1974-1977, Barcelona 1986, 769.

<sup>45</sup> “La juventud rural y sus ideas”: *Pastoral Misionera* 2 (1970) 19.

<sup>46</sup> A. FIERRO, “De la conversión a la revolución”: *Cuadernos para el diálogo* 95 (1971) 36.

<sup>47</sup> K. MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid 1993, 124.

por computadoras, tendremos que aceptar la necesidad de romper con esa racionalidad unidimensional y positiva<sup>48</sup>. En la misma línea de superar el orden existente se pronuncia R. Garaudy, recordando que “jóvenes de 1968 escribieron resueltamente en los muros del viejo caserón de la Sorbona: ‘Seamos razonables: pidamos lo imposible’. Tenían clara conciencia de que no hay cosa más irracional que una razón medrosa, es decir, una razón positivista, que no se atreve a superar las fronteras de lo dado y del orden establecido”<sup>49</sup>, que sueña, pero no imagina.

En orden a construir la utopía, los cristianos creen que se podría empezar por partir desde los pequeños hechos que surgen en la cotidianidad de la vida, desde donde nace la esperanza que permite romper el orden vigente de las cosas. Alfonso C. Comín lo descubrió durante su estancia en prisión: “Van ocurriendo pequeños acontecimientos, día a día, palpamos en cada minuto la secreta obstinación de un engranaje creado para la ‘reducción al absurdo’ de la persona que cae en él. Hay que superarlo sin dejar escapar un resquicio de la irracionalidad provocadora que constituye su medio ambiente, el caldo de su evolución y prosperidad”<sup>50</sup>. Según la mentalidad evangélica, la esperanza de futuro se encuentra allí donde estén los individuos fracasados, en sus necesidades y exigencias. La voluntad crítica y creadora por cambiar el mundo hace asumir a los cristianos una determinada actitud, en virtud de la cual, hay que otorgar la razón a aquellos que no tienen razón. Como apostilla R. Garaudy, “a los ricos y poderosos pertenece ‘la sabiduría’, mientras que la base sólo cuenta con la esperanza. Esta esperanza no deriva de ningún *logos*, y ello por su misma esencia, pues no es otra cosa que una ‘locura’ que rechaza, junto con el *logos* justificador del orden establecido, las formas existentes de la propiedad y del poder”<sup>51</sup>. Llegados a este punto, resulta inevitable plantearse una pregunta: ¿cómo pueden dar razón de sus derechos los sectores sociales marginados por el sistema económico imperante cuando, para el modelo de razón triunfante, sus argumentos resultan ininteligibles?

## 6. Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó

Por medio de la cultura samaritana, contenida en el relato evangélico (Lc 10, 30-37), los cristianos tratan de hacer posible una vía de comprensión a la realidad social de las víctimas. Dicha cultura está basada en una actitud de apertura hacia el dolor de los oprimidos porque se siente como propio (de com-pasión ante el sujeto caído), un sentimiento que no puede ser fundamentado racionalmente pero, por medio del cual, el samaritano adquiere su categoría humana. Cuidado, conviene no equivocarse de vivencia. Compadecerse del que sufre no tiene nada que ver con el ejercicio de la lástima,

<sup>48</sup> A. C. COMÍN, *Cristianos en el Partido, Comunistas en la Iglesia* (Barcelona 1977), en *Obras Completas*, III: 1977-1979, Barcelona 1987, 150.

<sup>49</sup> R. GARAUDY, “Revolución como acto de fe”: *Selecciones de Teología* 54 (1975) 170.

<sup>50</sup> A. C. COMÍN, “Vivir en prisión”, en *Obras Completas*, VII: *Inéditos, cartas y poemas*, Barcelona 1994, 399.

<sup>51</sup> R. GARAUDY, “La ‘base’ en el marxismo y en el cristianismo”: *Concilium* 104 (1975) 66.

a través de la cual se auxilia al individuo necesitado desde la cómoda posición de no padecer su misma situación. La com-pasión tampoco se asemeja a la piedad, solicitada desde una posición de debilidad a alguien que posee poder y fuerza sobre la víctima. En la cultura samaritana –según la entiende R. Díaz-Salazar– sucede que “los no sujetos (las víctimas) convierten en sujeto (persona) a los que tienen compasión. Se descubren como humanos en la medida en que realizan la misericordia con los caídos y como inhumanos en cuanto se evaden de ese problema”<sup>52</sup>.

Nos encontramos ante un modo de empatía para entender la religión. El amor cristiano, el ágape (1 Cor 13), está basado en la donación de uno mismo. El individuo que lo practica trata de buscar la transformación propia a través del encuentro con los demás. De esta forma, un actuar positivo con respecto al prójimo hace mejor la propia vida; cuando el hermano es feliz, el cristiano lo es también. R. Garaudy se refiere a la cultura samaritana como “la concepción admirable del amor cristiano según la cual yo no me reconozco yo mismo y no me realizo más que por otro y en otro”<sup>53</sup>. Es este sentimiento de proximidad el que hace al cristiano reconocerse en el caído: es la afirmación del otro, es ponerse en su lugar; una interpelación de la víctima al rico, para que éste haga suya la causa del pobre. Se parte del necesitado, lo cual supone el cuestionamiento a toda moral individualista: el cristiano se hace sujeto moral en respuesta a la demanda del prójimo, pues su actividad moral no surge como emanación del yo, sino como respuesta a la necesidad del otro. Basándose en esta primacía de la alteridad en el discurso moral, R. Mate entiende que “una solidaridad universal no puede ser asunto de consenso, sino que tiene que ser partisanas: es la visión del todo desde el punto de vista del no-sujeto. Sólo en la medida en que el no sujeto accede a la dignidad de sujeto deja de ser el otro (amo o explotador) lo in-humano, para devenir sujeto [...] Es el caído el que hace del otro un hombre cabal; es su causa el principio de la universalidad”<sup>54</sup>.

Este encuentro con Dios, operado por los cristianos a través del prójimo, se ofrece como una posibilidad nada desdeñable de apertura a la realidad social. Ante la incapacidad manifiesta del sistema económico imperante para comprender la pobreza que produce en grado cada vez mayor, la com-pasión se presenta como una vía de acceso al dolor de las víctimas. Para J. N. García-Nieto, dicho sentimiento supone “entrar en un mundo nuevo: del ‘otro’: del hambriento que no tiene pan, del sediento que no tiene agua, del parado que no tiene trabajo, del marginado que está rechazado por la sociedad, del oprimido, de la clase explotada”<sup>55</sup>. De ahí lo erróneo que puede llegar a resultar un uso de la com-pasión social como sustituto de la solidaridad y la justicia.

## 7. Por una razón íntegramente humana

<sup>52</sup> R. DÍAZ-SALAZAR, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid 1998, 386.

<sup>53</sup> M. SIGUÁN, “Los diálogos cristiano-marxistas en los años 60. Una evocación”: *El Ciervo* 491 (1992) 6.

<sup>54</sup> R. MATE, “Religión y socialismo. Más allá de la política”: *Iglesia Viva* 140-141 (1989) 296.

<sup>55</sup> J. N. GARCÍA-NIETO, “Mediación política de la fe. su carácter original y tipologías concretas”: *Sal Terrae* 4 (1978) 256.

Ya hemos visto que, con el postulado científico de que la razón debe hacerse cargo en exclusiva de toda explicación y gestión de la realidad, las religiones han quedado relegadas al ámbito privado del individuo, perdiendo toda relevancia política por irracionales. Una actitud de superioridad y suficiencia racionalista de la que también participa el marxismo, como hizo ver Alfonso C. Comín en unas jornadas sobre *Cristianismo y socialismo en libertad* organizadas por el Partido Socialista Unificado de Cataluña (Barcelona, 1979): “la racionalidad tan segura de sí misma que yo encontré cuando era estudiante en los compañeros y camaradas que entraban en el partido y que, literalmente, –y debo decirlo así– me miraban por encima del hombro porque yo seguía siendo creyente y ellos eran los poseedores de la racionalidad y de todas las posibilidades de analizar los hechos reales”<sup>56</sup>.

La razón, como suprema instancia emancipadora, ha quedado en entredicho ante la persistencia de males e injusticias sociales que su ejercicio pensaba superar. El reverso de la medalla del modelo vigente de desarrollo económico cuestiona severamente el sentido de un progreso que crea inevitablemente pauperización. En este asunto, los cristianos detectan la existencia de un lado oscuro en la realidad social, marginado del análisis científico y de los proyectos políticos de transformación. Por ejemplo, si hablamos del marxismo, la racionalidad no tiene como única fuente de conocimiento las relaciones de producción y las contradicciones que suceden con las fuerzas productivas; por ese motivo, un grupo de militantes socialistas, que afirma su referencia cristiana, apela a “tradiciones culturales irreductibles, en el fondo, a las relaciones de producción; son tradiciones que concurren al proceso de emancipación y que incluso plantean cuestiones decisivas para el socialismo y que no se desprenden necesariamente del análisis material de las relaciones de producción: el sentido del dolor y del sufrimiento, del coste social y humano del progreso, la soberanía de la persona humana”<sup>57</sup>.

Impera un concepto de racionalidad que, ante las demandas de explicación del sentido que plantean ciertas realidades sociales, sólo sabe encogerse de hombros. Quizás por ese motivo, se asiste a un aumento de las estrategias para ocultar los sufrimientos de la sociedad o, en su defecto, trivializarlos en los medios de comunicación. En este contexto de carencias, la religión cristiana aparece como un indicador de las insuficiencias de una determinada racionalidad –la científica– que no abarca todos los aspectos de la realidad social, la memoria constante de las víctimas de la sociedad. R. Mate sugiere “tomar en consideración tradiciones en la que estos temas se plantean, porque las reservas de sentido, como las reservas naturales, cada vez escasean más. No hay que despreciar ninguna”<sup>58</sup>.

Se puede llegar a pensar que la racionalidad ilustrada ha asumido toda la sus-

<sup>56</sup> A. C. COMÍN, “Aportaciones de la presencia de cristianos en el proyecto eurocomunista”, en *Obras Completas*, VI: *Inéditos, intervenciones y escritos breves*, Barcelona 1992, 302.

<sup>57</sup> “Por un partido laico. A propósito de la presencia de cristianos en el Partido Socialista”: *Pastoral Misionera* 7 (1979) 619.

<sup>58</sup> R. MATE, *Mística y política*, Estella 1990, 98.

tancia de toda religión hasta hacer a ésta irrelevante. En este sentido, Manuel Ballester define al ateísmo marxista como un proceso de superación del fenómeno religioso, de “realización del contenido que se daba en la forma ‘fantástica’ de la religión; no es expulsión de la ‘ilusión’, sino [...] cumplimiento de la misma, inmanentización de aquel contenido”<sup>59</sup>. Se constata cómo el concepto de racionalidad vigente se ha privado de vías para el descubrimiento de la realidad social, muy especialmente, de una parte de la misma, cuyo reconocimiento de su existencia se hace indispensable si la ciencia política pretende elaborar un proyecto de liberación. Para lograr tal propósito, puede resultar muy productivo el aporte de la religión cristiana y su recuerdo permanente de la causa de los últimos de la sociedad. R. Mate advirtió, en las mencionadas jornadas sobre *Cristianismo y socialismo en libertad*, que “no se puede renunciar al concepto teológico porque el progreso marxista adquiere y retiene toda su carga universal en la medida en que se deja interpelar constantemente por los derechos de los vencidos”<sup>60</sup>. Muy representativa de esta preocupación que existe en muchos marxistas por su unívoco modo liberador de proceder, resulta la advertencia de Alvin W. Gouldner:

“Siempre me ha parecido extraño hallar que personas que alegan sentir respeto hacia la religión adoptan una actitud triunfal cuando descubre un aspecto religioso en el marxismo y los esgrimen como si fuera un argumento decisivo contra él. Por supuesto, no es en absoluto un argumento contra las ideas marxistas. Considero repelentes tales ejercicios de rectitud; no puedo participar del deporte de hostigar la ‘falsa religión’, porque tengo un sentido demasiado agudo de la estrecha conexión entre la religión, cualquier religión y el sufrimiento”<sup>61</sup>.

Ante la necesidad de lograr una alternativa viable a propuestas políticas simplemente reformadoras, pragmáticas y conformistas, meras gestoras del sistema económico vigente, estos cristianos creen que su religión puede aportar creatividad a un discurso político de izquierdas. R. Díaz-Salazar opina que “la cultura religiosa judeo-cristiana es uno de los principios articuladores de una racionalidad socialista que verdaderamente ponga su finalidad primaria en la emancipación de las víctimas causadas por los verdugos de la historia”<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> M. BALLESTERO, “Cristianismo y marxismo”: *Nuestra Bandera* 88-89 (1977) 94.

<sup>60</sup> R. MATE, “Por una revisión de la crítica marxista de la religión”, en AA. VV., *Cristianismo y socialismo en libertad*, Barcelona 1979, 57.

<sup>61</sup> A. W. GOULDNER, “Orígenes sociales de los dos marxismos”: *Revista de Occidente* 21-22 Extraordinario (1983) 98-99.

<sup>62</sup> R. DÍAZ-SALAZAR, “Racionalidad socialista y cultura judeo-cristiana”: *Iglesia Viva* 158 (1992) 217.

## 8. Conclusión

No se trata de desterrar la validez de la razón como método humano de conocimiento (después de la Ilustración, toda creencia religiosa necesita pasar por el tribunal de la razón para depurarse de aquellas situaciones en las que, utilizando el nombre de Dios, atenta contra la dignidad del ser humano). La cuestión que plantean los cristianos es rechazar el mito de la Razón y su pretensión absolutista de conocimiento definitivo, con objeto de no olvidar el sentimiento como una vía de apertura a la realidad social. El empeño propuesto sería tratar de lograr una razón íntegramente humana que sea capaz de asumir todas las dimensiones de la realidad social, porque una razón estará de acuerdo con su condición de facultad humana si no pierde su capacidad de compadecerse. Para alcanzar tan magno objetivo, la religión cristiana, inserta en un proyecto conjunto que persigue la construcción de una nueva sociedad, aporta su ética de la com-pasión, su práctica solidaria con los últimos de la sociedad. En la praxis regida por su fe, inserta en la lucha por la liberación, el cristiano no persigue tanto fundamentar su comportamiento solidario como vivirlo. Resulta muy conciliador el comentario de R. Alberdi con respecto a la ética cristiana de la com-pasión: “Nos parece radicalmente injusta, fruto del prejuicio cientista, la calificación de ‘irracionalista’. El no creyente debería juzgar la ética cristiana por sus contenidos, no por la fundamentación, en la que evidentemente, no puede estar de acuerdo”<sup>63</sup>.

Cristo no predicaba una religión intimista, de perfección personal, volcada hacia el interior del individuo, sino un mensaje de empatía, de sensibilidad, de apertura hacia el prójimo, que sirviera para agudizar la percepción del sufrimiento ajeno. Y sus discípulos entienden que no pueden cerrar los ojos ante la realidad social que están viviendo. Por eso, una religión que propugna como primacía la práctica solidaria con los últimos de la sociedad, no debería ser despreciada en unos tiempos en que no interesa tanto fundamentar racionalmente la solidaridad como practicarla. Porque quien sufre, cuando clama auxilio, no está reclamando que se le aclare la razón de su padecimiento, sino ayuda en acción (en este punto, sería oportuno citar a Epicuro: “Vana es la palabra del filósofo que no sirva para curar y aliviar el sufrimiento de los seres humanos”<sup>64</sup>).

---

<sup>63</sup> R. ALBERDI, “Ciencia y fe cristiana en la lucha de clases”: *Corintios XIII* 5 (1978) 98.

<sup>64</sup> J. J. TAMAYO-ACOSTA, “Veinticinco años después: impacto y acogida de la teología latinoamericana de la liberación”: *Éxodo* 38 (1977) 47.