

Francisco Pérez de Antón

ELEAZAR

MATHAN

# El gato en la sacristía

Cuenta y razón  
del declive  
de la Iglesia católica  
en el mundo

TAURUS



FRANCISCO PÉREZ DE ANTON

# EL GATO EN LA SACRISTÍA

CUENTA Y RAZÓN DEL DECLIVE  
DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL MUNDO

TAURUS

---

PENSAMIENTO



EL GATO EN LA SACRISTÍA  
©Francisco Pérez de Antón, 2002

© De esta edición:

2002, Editorial Santillana, S. A.  
30 Avenida 16-41 zona 12,  
Guatemala ciudad, Guatemala, C. A.  
Teléfono (502) 475 2589. Fax: 471 7407  
E-mail: santillana@santillana.com.gt

- Santillana Ediciones Generales, S. L.  
Torrelaguna, 60. 28043 Madrid  
Teléfono 91 744 9060  
Telefax 91 744 9224
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.  
Avda. Universidad 767, Col. del Valle,  
México, D.F., C. P. 03100. México
- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus,  
Alfaguara, S. A.  
Calle 80 N° 10-23  
Santafé de Bogotá, Colombia
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.  
Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires, Argentina

Primera edición: octubre de 2002

ISBN: 99922-3-201-3

Ilustración de cubierta: *Luneta de la Capilla Sixtina*,  
de Miguel Angel Buonarroti  
Diseño de cubierta: Diego Velázquez  
Diseño de interiores: Augusto Rodríguez-Palacios  
Revisión editorial: José Luis Perdomo Orellana

Hecho en Guatemala

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## AL LECTOR

Este libro puede empezar a leerse por su epílogo, el cual, si no está en este lugar se debe a que nadie suele leer los prólogos. Allí podrá hallar el lector un adelanto del contenido de estas páginas y la justificación de su título, no así el argumento central de la obra, que se encuentra en el primer capítulo de la misma.

El autor desea advertir que nunca vistió sotana ni asistió a ningún seminario ni es anticlerical. Admira muchísimo a los miles de curas y monjas que de manera callada y modesta dedican sus vidas a cuidar de los afligidos, los enfermos, los desamparados y los pobres. Estos hombres y mujeres, auténtica sal de la tierra, son la gloria del catolicismo. Pero no guarda simpatía alguna hacia el Alto Clero, ese estrato de la Iglesia oficial integrado por cardenales, obispos y teólogos. La crisis en que están hoy sumidos se la tienen merecida. Y el escándalo desatado a causa de las prácticas sexuales de sus miembros más indignos confirma que una de las tareas más relevantes de la jerarquía católica ha sido siempre el encubrimiento y la mentira.

La marcada decadencia del catolicismo en el mundo no obedece sin embargo a este hecho puntual y reciente, sino al cambio doctrinario que el Alto Clero promovió a raíz del Vaticano II, un concilio que fracasó en sus fines y se convirtió con los años en carne de cisma y conflicto. En él se sentaron las bases que habrían de conducir a la actual decadencia de la Iglesia y se elaboraron las estafas doctrinarias que Sus Ilustrísimas y adláteres continúan divulgando hoy día. Contra ellos va dirigido este alegato de quien sólo alcanzó a descubrir una pequeña parte de los engaños y falsificaciones de unos hombres que siguen ofendiendo a diario el sentido común de los católicos.

FRANCISCO PÉREZ DE ANTÓN

Si la Iglesia continúa haciendo lo que ahora hace, y continúa siendo lo que ahora es, no tiene ningún futuro. Sus bellas iglesias y sus hermosas catedrales, se convertirán en monumentos sepulcrales, en las tumbas de Dios.

P. ROBERT ADOLFS, OSA  
*The Grave of God*, 1967



# ÍNDICE

CAPÍTULO I .....	11
Una pregunta inquietante	
CAPÍTULO II .....	39
El causante de la causa	
CAPÍTULO III .....	65
El mito de Jerusalén o la nostalgia de una herejía	
CAPÍTULO IV .....	93
Una teología impresionista	
CAPÍTULO V .....	121
Cómo se deforma una horma	
CAPÍTULO VI .....	133
Gran propietaria, gran pecadora	
CAPÍTULO VII .....	151
Haciendo mugir a un buey mudo	
CAPÍTULO VIII .....	169
La tradición, traicionada	
CAPÍTULO IX .....	187
Saulo, Saulo	
CAPÍTULO X .....	209
Respirando por la misma tráquea	
CAPÍTULO XI .....	235
Fin del confusionismo y principio de lo mismo	
EPÍLOGO .....	263
El gato en la sacristía	

UNA PREGUNTA INQUIETANTE

Qué cosas tan crueles y mezquinas hacen  
los hombres por amor a Dios.

W. SOMERSET MAUGHAM

*A writer's notebook, 1949*

CIERTO DÍA AL SALIR DE MISA, SE CRUZÓ EN MI CAMINO un póster fijado a la puerta de la iglesia, en el que se veía una hogaza de pan y, al pie, esta inquietante pregunta: “*Lo tuyo, ¿es tuyo?*”. Era 1966. Yo acababa de casarme y me hallaba en esa etapa, marcada por los trabajos y los días, de ganarme la vida y sacar adelante un hogar recién formado. Vivía en una casa que no era mía y casi la mitad de mi sueldo lo dedicaba a pagar letras de muebles y electrodomésticos. El saldo de mi cuenta corriente rondaba a menudo el rojo y si sacaba a mi esposa a cenar una vez al mes mucho me temo que mienta.

En esas circunstancias, la pregunta me pareció más bien capciosa, sobre todo para un católico que, como yo, había sido formado en la ética del esfuerzo personal y la carrera del mérito. En mi conducta pesó siempre la parábola de los talentos como paradigma de ese proceder. Y desde niño había grabado en mi conciencia moral el principio de que la propiedad adquirida por medio del trabajo, sin el uso de la fuerza, la coacción, el robo o el fraude, era algo justo y bueno. De ahí que la pregunta del póster, con su insidioso retintín, me causara cierto malestar, más aún cuando consideraba que dicho principio me había sido inculcado por la propia Iglesia católica.

Lo que aquel día no alcancé a intuir fue la medida en que el avieso interrogante llegaría a alterar mi conciencia religiosa.

Hasta entonces, mi fe había sido sencilla y aquiescente, fruto de una sólida formación adquirida en el madrileño internado de frailes donde estudié el bachillerato. Pero aquella pregunta despertó en mí la curiosidad de saber más. Y durante los años que siguieron no dejé de leer e investigar todo lo concerniente al tema de la propiedad privada desde el punto de vista cristiano.

¿Era lo mío, lo poco que yo tenía, mío en verdad? Y en caso de que no lo fuera, ¿era injusto poseerlo, como afirmaban curas, purpurados y hasta el mismo obispo de Roma? ¿Qué decían sobre la propiedad los Evangelios, los doctores de la Iglesia, las encíclicas, las cartas pastorales, la historia cristiana? ¿Y cuál debía ser mi actitud ante el *corpus* socioeconómico que en aquellos años impartía la Iglesia oficial y que cada domingo se traducía en una diatriba contra quienes, como yo, apenas si llegaban con su sueldo a fin de mes?

Ardua y apasionante tarea responder a estas inquietudes. Todo lo que se refiere a la moral y a las creencias suele serlo. Pero, a medida que leía y acumulaba notas y fichas, me iba percatando de que no sólo el Magisterio de la Iglesia había cambiado, sino que algunos teólogos habían alterado dogmas fundamentales como el de la Encarnación. Ahora resultaba que Dios no se había encarnado en el hombre, sino en la especie, según unos, o en la materia, según otros. No faltaban quienes participaban de la idea de Proudhon, según la cual, la propiedad era un robo, lo que me convertía en un ladrón. Y de algunos intelectuales de la Iglesia, cuyo peso en el concilio Vaticano II había sido decisivo, supe que el pecado había cambiado de naturaleza. Ya no era personal, sino de clase. Y sólo uniéndome a la revolución social y ayudándola hasta sus últimas consecuencias podía llegar a salvarme, como en cierta ocasión oí decir a un predicador de palabra airada y flatulenta.

El catolicismo, en una palabra, se había contaminado con la guerra ideológica que se libraba extramuros de la Iglesia. De pronto, los bancos del templo tenían signo: de un lado estaban los creyentes *reaccionarios*, del otro, los *progresistas*. Y los pastores atizaban la politización de la fe sin ninguna consideración hacia quienes no aceptábamos *prima facie* aquel giro doctrinario, al

tiempo que se complacían en la intimidación moral de quienes hasta entonces creíamos vivir dentro de la ortodoxia y ahora nos hacían sentir minoría pecadora.

Dogmática y agresiva, la bandería ganadora del pleito interclerical desatado tras el Vaticano II, desafiaba la lógica, la historia, el sentido común, la ciencia y la evidencia. Y sin el menor escrúpulo hacía uso del casuismo ético para coaccionar al creyente. El Magisterio había cambiado y su imagen de continuidad y no contradicción era ficticia. La Iglesia oficial enterraba sutilmente todas aquellas ideas y doctrinas tradicionales que pudieran resultar embarazosas. Y cuando se veía obligada a revertir alguna, esgrimía con la mayor desfachatez estribillos semejantes a “*como es tradición en la Iglesia*” o bien “*como la Iglesia ha mantenido siempre*”.

De buenas a primeras, el Alto Clero rechazaba el pluralismo de los fieles y cubría de improprios a quienes no estaban de acuerdo con la nueva doctrina social. La alteración era de tal magnitud y las palabras que se usaban tan extrañas que muchos fieles, recordando acaso la expresión que la Iglesia había utilizado en el siglo XVI contra el protestantismo —“*varías, luego no eres la verdad*”— empezamos a desconfiar de los pastores. La Iglesia católica predicaba un catolicismo irreconocible. Su doctrina social era contraria y ajena a aquélla en la que mi generación había sido educada. Y poco a poco empezó a calar en mí la sospecha de que, como creyente, yo estaba siendo objeto de un fraude descomunal.

Inconforme con este nuevo ideario que alteraba mi conciencia, inquirí, discutí, quise entender. Pero sólo recibí rebufos por respuesta. Yo estaba equivocado. No en balde laico viene de lego, que para el Alto Clero significa poco menos que analfabeto. Pero aún descubriría algo peor. Y fue que la ignorancia clerical era por demás superlativa. Los prestes carecían de profundidad teológica, no digamos económica e histórica, rechazaban cuanto argumento yo aducía basado en este Santo Padre o aquel Doctor de la Iglesia, resucitaban ideas abandonadas en las cunetas de los siglos o escapaban a mis razones diciendo que sobre esas cosas nadie podía saber más que *la Iglesia*.

Temo que fue por entonces cuando empecé a perder la fe en una institución que cuidaba más de sí que de los fieles y que

a todas luces abusaba de la ignorancia de éstos. *Saber* se había vuelto para mí más importante que *creer*. Y me era difícil soportar con paciencia las simplezas que los clérigos impartían desde el púlpito, menos las de teólogos a medio cocer que, frente a la menor dificultad, daban respuestas confusas, si no intelectualmente miserables. El olvido intencional de las fuentes en las que la Iglesia defendió por siglos el derecho a la propiedad privada y su reemplazo por otras que llevaban agua al nuevo molino me parecían vergonzosos. Ahora resultaba que las traducciones de los textos originales estaban mal hechas o que las exégesis eran erróneas o que los papas no habían contado con buenos asesores.

Nada era verdad, por supuesto. El Vaticano II había roto con la doctrina tradicional sobre el derecho a poseer, en tanto yo concluía que la pregunta “lo tuyo, ¿es tuyo?” era pura monserga. Las razones que justificaban el cambio se fundaban en teofismas, si se me permite el término, falsificaciones históricas y extrapolaciones fraudulentas. Y era claro que un concilio plagado de conflictos y disensos había transformado la propiedad privada en un derecho ambiguo e inseguro. Luego de haber abusado de él durante siglos, y de haber poseído y creado buena parte de los latifundios de Europa y América latina, el Alto Clero criticaba la presunta perversión de poseer a quienes, como yo, ni siquiera éramos dueños de la casa en que vivíamos.

Desanimado, esto es, perdida el ánimo, guardé mis notas y mis fichas y puse a un lado todo interés por el componente religioso de mi vida. Pero pronto me di cuenta de que el mío no era un caso aislado. Millones de católicos y decenas de miles de clérigos, religiosos y religiosas, abandonaban también la Iglesia, la mayoría a causa de la política excluyente que el Alto Clero practicaba con quienes estábamos en desacuerdo.

El gran cisma del silencio acababa de empezar. Y es preciso admitir que, en este orden de cosas, el de la secesión de los fieles y el creciente desafecto por los pastores, la Iglesia posconciliar tuvo un éxito rotundo. Alienó del templo a la mujer, al imponerle limitaciones y prohibiciones de orden religioso y sexual. Execró y cubrió de improperios al católico conservador, a quien los pastores más radicales infundieron una esquizofrenia inclemente.

Apartó de sí a buena parte de una clase media que no estaba de acuerdo con las intromisiones del clero en la vida pública, menos aún en las alcobas. Por último, acabó perdiendo una sustancial fracción de los desheredados y los pobres para quienes la fe era algo que nada tenía que ver con las propuestas terrenales que el clero les impartía desde el púlpito.

El resultado de todo ello fue una masiva despoblación de creyentes que haría de la Iglesia católica una entidad más de nombre que de fieles y cuya diezmada clerecía no refleja hoy ni las ideas ni el modo de ser ni la identidad de los más de mil millones de católicos que dice administrar. De hecho, la inmensa mayoría de ellos no participa ni por asomo de las doctrinas y criterios de un Alto Clero que trató un día de enmendar la modernidad y sólo consiguió crear en la fe un ensordecedor guirigay y un colosal estropicio.

HAY MUCHAS MANERAS DE PERDER LA INOCENCIA religiosa. La de Voltaire se quebró tras el maremoto de Lisboa. No podía comprender que Dios hubiera sido tan cruel con tanto ser inocente. Vargas Llosa perdió la suya el día en que, siendo adolescente, le quiso manosear un cura. Y Puente Ojea asegura que esa inocencia se pierde a través de experiencias personales complejas que exigen una considerable inversión de energía síquica, tanto en el plano emotivo como en el intelectual.

Todo esto es verdad. Y con seguridad habrá otras razones. Mas para nadie es un secreto que la mayoría de los indiferentes y escépticos que en los últimos cuarenta años se apartaron del catolicismo lo hicieron por su falta de confianza en la Iglesia oficial, así como por la incompetencia de ésta para responder a los problemas y exigencias espirituales que planteaba la modernidad. El nivel intelectual del clero ha venido descendiendo a medida que crecía el nivel cultural de los creyentes, a quienes ya no es posible enredar con este argumento de autoridad o unas cuantas frases melifluas e ingenuas.

Pero de todas las causas que pueden alterar la fe ninguna tan eficaz como la que se origina de asociar o enfrentar ideas y creencias.

La historia está llena de casos en que las unas desviaron a las otras al extremo de modificar el cauce de culturas y civilizaciones. A veces las ideologías adoptan el formato de los credos, como sucedió, por ejemplo, en la Francia revolucionaria. Otras, la religión se convierte en soporte de un ideario político, como cuando Roma se apoyó en el cristianismo para mantener unido el Imperio. Las ideas son hijas de la duda, en tanto la fe lo es de la certeza. Pero basta que la fe vacile o entre en crisis para que las primeras acudan a modo de ortopedia urgente a sostener las creencias<sup>1</sup>.

Algo parecido le ocurriría al catolicismo, mediado ya el siglo XX. La Segunda Guerra mundial con sus horrores, su Holocausto, su Hiroshima y sus millones de muertos, fue un trágico episodio que conmovió la fe de muchos intelectuales católicos. El mal se había apoderado del mundo y los teólogos desesperaban de obtener una respuesta de un Dios al que no podían hallar en medio de tanta sangre. Era necesario un cambio, una nueva reflexión teológica. Y los pensadores católicos decidieron tomar del mundo laico las ideas que ellos no podían encontrar en la filosofía cristiana. No se puede hacer hoy teología, confesaba por esos días uno de sus autores más conspicuos, sin tener en cuenta las ciencias profanas<sup>2</sup>. Y así fue como el ideario socialista empezó a convertirse en el soporte de la teología católica.

El fruto de esta aleación sería una síntesis intelectual que alteraría el catolicismo y su cultura. Y de la misma forma que, en el siglo IV, el sincretismo constantiniano paganizó el cristianismo —más que bautizar el paganismo, como generalmente se piensa—, la síntesis del siglo XX dotaría al catolicismo de un fuerte contenido socialista. La ideología seglar era a esas alturas de la historia más potente que la clerical y no pasaría mucho tiempo sin que terminara absorbiéndola.

Llama la atención, así y todo, que los teólogos católicos recurrieran al socialismo en lugar de a otros idearios para apuntalar su doctrina social. Quizá todo fuera debido a que la Iglesia seguía sin digerir el Renacimiento y la Ilustración, columnas de la cultura moderna, o a que las expropiaciones de los bienes eclesiásticos, llevadas a cabo por los liberales en el siglo XIX, estaban demasiado recientes. Tampoco puede excluirse que sus raíces

absolutistas, medievales y precapitalistas le impidieran asumir la democracia y la economía de mercado. O tal vez su atracción por el colectivismo fuera debido al aroma religioso que el socialismo desprendía. Como fuese, lo cierto es que, en 1962, la *intelligentsia* católica pensó que adaptar el socialismo a la conciencia de los fieles era cosa de coser y cantar. Y presumiendo que el capitalismo agonizaba y que el socialismo reinaría por siglos, el Alto Clero diseñó una doctrina social que, a primera vista, habría de durar todo el milenio adveniente.

La Jerarquía se había inclinado por las ideas de seculares, teólogos y prelados de izquierda, como Rahner o Chenu, en tanto descalificaba el ala conservadora que encabezaban cardenales como Siri u Ottaviani. Pero la nueva doctrina social no sólo dividió a la grey y agrietó la unidad del Alto Clero, sino que dejó a éste en el aire el año de 1989, cuando el socialismo real se vino a tierra. Las ideas suelen cambiar con más rapidez que las creencias. Y las ideas que hasta entonces habían dado la impresión que prevalecerían por siglos se derrumbaban poco después de que la Curia las hubiera adoptado y adaptado a su doctrina social.

El Alto Clero había caído en la superstición de creer en las leyes inexorables del destino histórico. Pero la historia cambió su rumbo inesperadamente como si, queriendo gastar una broma a los prestes, deseara sancionar de la manera más llamativa el aserto de Karl Popper según el cual las tendencias no son leyes y el hecho de que una tendencia persista durante cientos de años no significa que no cambie en el curso de una década<sup>3</sup>.

Los años ochenta serían justamente esa década. Tras la caída del muro de Berlín, el fracaso del socialismo real quedó al descubierto, la pretendida tendencia del mundo hacia ese modelo cambió y, al igual que cuando condenó a Galileo, la Iglesia oficial se encontró, una vez más, a contrapelo y a trasmano de la historia.

EL ALTO CLERO Y LOS TEÓLOGOS HABÍAN justificado el cambio doctrinal con su muy particular lectura e interpretación de “los signos de los tiempos”, un concepto que merece cierta glosa. La historia está penetrada por la presencia del Espíritu Santo, decía

en 1965 la encíclica *Gaudium et spes*, y la Iglesia oficial se ha sentido siempre llamada a discernir los signos de esa presencia en la historia de los hombres. Más aún, interpretar los signos de los tiempos es un “*deber irrenunciable*” del clero.

Ahora bien, como todo católico sabe, el Espíritu se manifiesta por medio de un coro de voces conformado por el Papa, los obispos, la Tradición, las Escrituras, los teólogos, la comunidad de fieles y la conciencia individual de éstos. En su conjunto y armonía, estas voces representan la unidad de la Iglesia, si bien ninguna de ellas es totalmente autónoma ni autosuficiente como para leer por sí sola dichos signos<sup>4</sup>. De ahí la necesidad de conciliarlas en un todo.

Pero esa objetividad dista mucho de ser cierta, pues, como registra la historia, los signos de los tiempos no son más que una opinión subjetiva del Alto Clero en la que los fieles, ya analfabetos, ya cultos, han tenido muy poco que ver. En 1962, sin embargo, año en que se inaugura el Vaticano II, *todos* podían ver con claridad que el mundo se encaminaba hacia el socialismo. Casi la mitad de la humanidad vivía ya bajo dicho sistema, y que lo hiciera la otra mitad era, a juicio de la Curia, sólo cuestión de tiempo. El capitalismo estaba condenado a muerte. Y el socialismo parecía el modelo social que los signos anunciaban.

Pocas veces el Espíritu Santo había sido, a juicio de la Curia, tan diáfano en las señales que enviaba al mundo. Cuando menos Juan XXIII lo veía así en vísperas del Vaticano II. Existen evidentes señales de la presencia de Dios en la historia, decía, que requieren la atención de los cristianos, señales a las que no había que temer ni resistirse, ya que auguraban buenos tiempos para los hombres y la Iglesia.

Fue una profecía fallida. Y una traducción fatal de las coordenadas hacia las que apuntaba el futuro de la humanidad. El Alto Clero había leído mal los signos. Y para millones de fieles resultó entonces obvio que, una de dos, o el Espíritu Santo había errado o el Alto Clero padecía de una miopía lastimosa.

Visto lo anterior no obstante con el gran angular que ofrecen tanto la distancia como el tiempo, el patinazo parece hoy debido a razones más mundanas. La Curia, sencillamente, no fue

capaz de anticipar que la curva del péndulo ideológico sería tan corta, ni que, en la vida real, lo esperado casi nunca ocurre, y lo que ocurre, en realidad, suele ser lo inesperado. Sólo treinta años más tarde de haber interpretado de manera tan sabia los signos del Espíritu Santo, el péndulo invirtió su recorrido, las ideas políticas y económicas se revirtieron y, de la noche a la mañana, la Iglesia oficial se encontró con una doctrina social obsoleta.

Los signos de los tiempos eran otros, a decir verdad. Y para más escarnio, adversos a los previstos por Sus Ilustrísimas. Su lectura profética de los signos había sido en realidad una confusión de la realidad con el deseo. El Alto Clero se había limitado a yuxtaponer dos ideas que la teología cristiana había usado en etapas diferentes de su historia. Una era el probabilismo, doctrina condenada siglos atrás por la propia Iglesia y según la cual la pureza de las intenciones puede justificar actos incluso reñidos con la moral y las leyes humanas. La otra, el supuesto socialismo que alentó a los cristianos de primera hora y que, a juicio de la Jerarquía, debía trazarse como horizonte de la acción evangélica posconciliar.

Que el mundo marchaba hacia el socialismo era una probabilidad más probable que la improbabilidad de que marchara hacia el capitalismo, para expresarlo en los barrocos términos de un probabilista del siglo XVII, el jesuita Fernando Castro Palao<sup>5</sup>. De resultas, el *probabilismo socialista* empaparía la teología moral, las encíclicas, los documentos y los sermones de la Iglesia oficial a partir de 1965. Todo cuanto había que hacer era recurrir a la casuística, y a la distorsión de opiniones y citas que iban desde los *Hechos de los Apóstoles* hasta Santo Tomás de Aquino, a fin de dar la impresión de que la doctrina social cristiana había gravitado desde sus orígenes hacia el socialismo, así como impuesto toda clase de cauciones y gravámenes a la propiedad privada.

LA DESGARRADURA Y LOS DAÑOS QUE LA IGLESIA oficial se infligió a sí misma y a la cultura católica no serían, sin embargo, comparables al trauma moral y de conciencia que habría de ocasionar a millones de fieles. El brusco giro doctrinal alteraría severamente la fe de éstos, no digamos la credibilidad en sus



pastores. Y aunque esta grave lesión espiritual no ha sido examinada aún en la profundidad que merece, es razonable pensar que buen número de creyentes debió de experimentar una conmoción semejante a la vivida por los sacerdotes aztecas de Texcoco cuando, en 1524, los misioneros franciscanos que les adoctrinaban trataron de imponerles unas creencias distintas. Con visibles gestos de tristeza, aquellos herederos de una teología venerable que había unido a un pueblo por siglos, expresaban así el trastorno espiritual que conmovía sus conciencias:

Nueva palabra es ésta la que habláis. Por ella estamos perturbados, estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que ya no están, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, daban culto, honraban a los dioses... ¿Destruiremos nosotros ahora la antigua norma de vida? Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a vuestro pueblo que le alcance la desgracia, que lo haga perecer<sup>6</sup>.

Al contrario de la ciencia, donde el saber se reformó a diario y el abandono de lo obsoleto es fuente de renovado interés, en la religión sucede lo opuesto. Es la tradición lo que cuenta. Y siempre que ésta es perturbada, la crisis religiosa está servida. La nueva doctrina trae un léxico desusado, rompe normas y ritos seculares, parece una nueva fe. La estabilidad del espíritu, fundada en la reiteración del ritual, pierde el paso. Y toda la seguridad que las formas religiosas aportaban a la vida interior se torna quebradiza y deleznable.

El giro doctrinal que el Alto Clero había dado al Magisterio social de la Iglesia supuso algo parecido. Pero ni el holocausto espiritual de varias generaciones de católicos, ni la monumental crisis de conciencia que ese cambio ocasionó en su día, quitarían el sueño a quienes con suma frialdad procedieron a desmontar el universo socio-religioso tradicional del catolicismo. Millones de creyentes educados en una cultura de siglos iban a ser forzados a reemplazarla por otra diferente. Y de ese cambio surgirían la apostasía en masa, la indiferencia religiosa y un cisma tácito e irreconciliable que aún sigue dividiendo a los católicos.

Así y todo, el Alto Clero pretende todavía ignorar aquel desgarrón y no admite culpa alguna en el daño que causó a los fieles. Pero lo cierto es que las creencias conforman los cimientos del espíritu, que las hacemos nuestras en la niñez, cuando aún somos inocentes, y que es muy raro que nos atrevamos a tocarlas después por temor a que nuestro universo interior se derrumbe. Las ideas evolucionan, se modifican, envejecen. Las creencias, en cambio, se conservan inmutables, enclaustradas en las celdas del alma, siempre con su mismo vestido, siempre con su viejo aroma. Son de las pocas cosas que nos dan seguridad en la vida. Y si tememos tocarlas o alterarlas es porque, en ausencia de ellas, nos veríamos sin ninguna firmeza. De modo que cuando algo o alguien golpea esos cimientos sobre los que, sin cuestionarlos, hemos construido nuestro universo espiritual, éste se precipita en el caos como ocurrió en el mundo azteca.

La descomunal mudanza que experimentó el catolicismo en los años sesenta, setenta y ochenta, así como la sospecha de que obispos y pastores pretendían implantar una nueva conciencia religiosa, propició el rechazo de una grey sorprendida y perpleja. Y en medio de una fuerte tensión, las reacciones se empezaron a mover desde el repudio del mensaje a su falta de arraigo entre los fieles, pasando por la incomprensión y, en el mejor de los casos, la captación superficial del mismo.

El número de contradicciones y desvíos del Magisterio social, desde la clausura del Vaticano II, en 1965, a la fecha, llenaría seguramente varios volúmenes. Y no es una exageración. El propio cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y el hombre más poderoso de la Iglesia después del Papa, llegaría a decir que, desde el Vaticano II, no ha habido una sola área de las creencias y la moralidad de la Iglesia que no haya sido corrompida. La aseveración data de 1985 y es radical: *ni una sola* área de la moral y la fe.

Pero entre todos los desvaríos posconciliares no me resisto a subrayar aquí esta singular secuencia de opiniones teológicas sobre la inquietante pregunta del póster, esto es, el *dudoso* derecho a poseer y retener lo adquirido sin hacer uso de la fuerza, la coacción, el robo o el fraude:

- La propiedad privada está en armonía con el orden establecido por Dios
- La propiedad privada está basada en el derecho natural
- La propiedad privada debe ser regulada por las intervenciones de la autoridad pública.
- La comunidad de bienes es una forma de existencia más adecuada a la naturaleza que la misma propiedad privada<sup>7</sup>.

Cuarenta años separan el primer aserto del último, ínterin durante el cual un derecho “establecido por Dios” se venía a transmutar en su contrario por arte y gracia de la clerecía posconciliar. Tal era la nueva doctrina, la palabra extraña que creaba perturbación y cambiaba antiguas normas, como decían los sacerdotes aztecas. Luego de milenio y medio sosteniendo que la propiedad era un derecho natural resultaba que había otras tradiciones y doctrinas más antiguas y auténticas.

AHORA BIEN, ¿A QUÉ SE DEBIÓ QUE EL ALTO CLERO se equivocara en sus pronósticos de modo tan lamentable? ¿Cómo todo un cónclave de inteligencias inspiradas por el Espíritu Santo fue incapaz de anticipar la crisis del socialismo real y su caída, así como, en forma sorprendentemente paralela, la crisis y el declive del catolicismo?

Tengo la impresión de que la respuesta se encuentra en el hecho de que la Iglesia oficial cometió en 1962 un disparate parecido al de 1633, cuando los teólogos romanos decidieron condenar los hallazgos de Galileo. En el fondo de ambas decisiones yace un conflicto de métodos. La ciencia se guía por el experimental. La Curia, por el profético. Y entre ambos es prácticamente imposible que exista acuerdo ninguno.

Lo curioso es que Pablo VI dijera en uno de los documentos claves del concilio: “No podemos sino deplorar ciertas actitudes que se dan entre los propios cristianos por no comprender bien la legítima autonomía de la ciencia”<sup>8</sup>. Pero era sólo una frase. La Iglesia oficial podía otorgar el carácter de ciencia a la física, a la paleontología o a la medicina, pero no a la economía, por ejemplo. Y menos habría de recordar la advertencia que, en 1634, ya anciano, enfermo, derrotado y a la espera de que la Inquisición

romana dictara sentencia contra él, Galileo dejaba escrita en un margen de su *Diálogo sobre las mareas*:

Tomad nota teólogos de que, en vuestro deseo de convertir en materia de fe posiciones relativas a la ciencia, corréis el peligro de tener que acabar condenando por herejes a quienes mantengan que la Tierra está inmóvil y que es el Sol el que se mueve”.

Galileo se había limitado a afirmar que la física no podía explicarse por medio de la metafísica y que, en lo referente a las realidades del cosmos, las apariencias eran engañosas. Pero ni fue escuchado por Roma ni la lección fue aprendida por inquisidores y teólogos. Incapaces de disociar entonces la cosmología de la teología, tampoco podrán en el siglo XX disociar la teología y la moral de la ciencia económica. Y al igual que en 1634, cuando rechazaron el anteojo de Galileo porque al parecer mentía, en 1965 repudiaron la economía moderna y se dejaron llevar, no tanto por los signos, cuanto por la engañosa óptica de los tiempos.

Esa óptica mostraba, y *todos podían verlo*, que el mundo se encaminaba al socialismo, del mismo modo que en el siglo XVII todo el mundo *podía ver* que el Sol giraba en torno a la Tierra. Pero *ver*, como dice el Galileo de Brecht, no es ninguna garantía en el mundo de la ciencia donde todo es diferente y, a menudo, opuesto a lo que dice el sentido común. Y esto fue lo que acabó ocurriendo. Algunos años después de la sabia visión profética delineada en el Vaticano II, el socialismo real se hundía por causas económicas y, lo que es peor, sin que el Alto Clero llegara a entender que es imposible interpretar “los signos de los tiempos” sin el anteojo adecuado, vale decir, que no se pueden examinar los problemas sociales con un mínimo de rigor, no digamos resolverlos, sin el auxilio de la ciencia económica.

Galileo suplicaba a los teólogos romanos que se fieran de lo que veían a través del anteojo, pero los teólogos no querían *pruebas*, querían *razones*, y como lo que veían, además, no era lo que querían ver, pensaban que el anteojo mentía. Las pruebas no tienen lógica, afirmaban, y un anteojo que muestra *lo que no puede ser*, no es de fiar. Las cosas que se veían a través de él *no podían*

estar en el cielo, dirá Clavius, rector del Colegio Romano, jesuita y jefe de los astrónomos del Papa: o son un truco o una ilusión óptica. Galileo le responderá que es preciso separar la opinión de los hechos, que no desea que la Iglesia asuma una actitud dogmática o fundamentalista con respecto a asuntos científicos y reitera que no hay que recurrir a la teología para zanjar discusiones en las que basta la prueba de la experiencia<sup>10</sup>.

Pero Galileo nada pudo contra el razonamiento escolástico. Y en éstas parece seguir hoy la Iglesia oficial. Existe en teólogos y obispos un horror y un rechazo intuitivos a la racionalidad económica tanto o más que al testimonio de los hechos. Nadie en tiempos de Galileo podía *ver* que la Tierra se movía, pero eso no significaba que no lo hiciese. Algo semejante ocurre hoy con los juicios económicos de muchos prelados. El misterioso mundo del dinero, el comercio o los precios rebasa su comprensión y, en lugar de llegar a su entraña, utilizan el prejuicio, el rechazo o el recelo.

¿Hay alguna explicación razonable a esta conducta? Sí, la propensión mitificadora de la inteligencia clerical. La mente mítica es utópica, voluntarista y alegórica. En ella dominan la credulidad sobre la duda, la fantasía sobre la lógica y el juicio especulativo sobre la prueba experimental. Teólogos, prelados y curas han sido educados desde jóvenes en el profetismo y la metáfora y están obligados por formación a utilizar la analogía donde otras mentes usan la lógica del método científico. Inmersa en un marco espiritual de naturaleza mística y con una decidida aversión al razonamiento matemático, la mente mítica no es capaz de conectarse a la inteligencia moderna y elude toda refutación científica para no tener que confrontar la evidencia o reitera leyendas y parábolas que reducen a soluciones simplistas los problemas más complejos. Lo que no significa que la mente mítica sea mejor ni peor que otras. Simplemente no está entrenada para utilizar el método científico en sus reflexiones.

Esto no obstante, las conferencias episcopales del mundo publican cada año cualquier número de documentos sobre toda clase de asuntos que requieren el auxilio de la ciencia. Y siendo como son advenedizos en tan peculiar y complejo territorio debería

esperarse que Sus Ilustrísimas fueran más humildes. Pero no. Estigmatizando esto o persignando lo otro, el Alto Clero pretende sentar siempre cátedra sobre cuanto tema toca, desde la ecología a la paridad monetaria, pasando por la ingeniería genética o los precios del petróleo. El efecto de todo ello es que la mayoría de las referencias episcopales a los asuntos de este mundo se caractericen por un nominalismo vacío construido sobre verdades a medias.

ASÍ LAS COSAS, CABRÍA PREGUNTARSE cuál es la naturaleza de este socialismo teológico sobre el cual la inteligencia católica ha venido cavilando desde hace medio siglo sin poder dar una respuesta definitiva<sup>11</sup>. Estamos ante un ideario que no se corresponde, por ejemplo, con el pensamiento socialdemócrata, el cual ha aceptado el mercado y busca la redistribución del ingreso a través del sistema impositivo. Tampoco es el socialismo radical con el que muchos obispos jugaron en las décadas de los setenta y los ochenta. Ni siquiera puede inscribirse en el pensamiento socialcristiano, el cual ha aceptado también el mercado como método de producción, aunque no de distribución de las rentas. El socialismo teológico es simplemente un proyecto arcaico que concibe la vida social como un nacimiento poblado de artesanos, pequeños comerciantes, profesionales, lavanderas, arrieros y pastores, una sociedad bucólica, en suma, de claras reminiscencias medievales.

Tal idea corre pareja a la de R. H. Tawney, teórico socialista del siglo pasado, quien juzgaba el feudalismo como el orden ideal, debido a que, en la Edad Media, la moral social descansaba en la autoridad de la Iglesia. La sociedad, escribió Tawney, es un *organismo espiritual*, no una maquinaria económica, de ahí que la actividad derivada de esta última deba ser *controlada y reprimida* de acuerdo con los fines morales que los medios materiales suplen<sup>12</sup>. A juicio de Tawney, la sociedad no debería ser organizada sobre la base de los derechos de las personas, sino sobre la de sus funciones y deberes, los cuales tienen la obligación de imponer quienes hacen las reglas y el diseño.

Esta visión autoritaria y simplista de la sociedad humana es el paradigma de un clero a quien el orden complejo del mundo moderno le resulta tan extraño como a Tawney y que todavía cree en el principio totalitario según el cual la sociedad sería más digna y más justa si los objetivos de la misma fueran comunes a *todos* los miembros que la integran. A teólogos y obispos les atrae el orden social de la colmena y, por extensión, el del colmenar, vale decir, la multiplicación de pequeños enjambres, todos de tamaño parecido, semejantes a una parroquia, y todos regidos por un orden simple, vertical y controlado por una autoridad en la cima.

El Alto Clero pareciera seguir hoy los pasos del mesianismo secular iniciado el pasado siglo por el conde de Saint-Simon, cuyo movimiento, el *Nouveau christianisme*, aseguraba que el derecho a la propiedad privada sólo puede fundarse en la utilidad común y que, en consecuencia, ese derecho puede cambiar con el tiempo. La propiedad, decía Saint-Simon, “*es un hecho social, sometido como todos los demás hechos sociales a la ley del progreso. Y ésta puede, por tanto, según las distintas épocas, ser entendida, definida o regulada de diferentes maneras*”<sup>13</sup>.

El ideario de Saint-Simon, como otros muchos idearios utópicos del siglo XIX, partía de una profunda reforma del sistema de propiedad privada. Y aunque acaso resulte elemental mencionarlo, no es ocioso recordar aquí que las diferencias entre los distintos ordenamientos sociales parten del tratamiento jurídico que se le dé a la propiedad: bien como un derecho inalienable, bien como su negación o bien como un derecho equívoco e inseguro que puede ser alterado a capricho. Los sansimonistas optarían por esta última figura, de ahí que, al igual que el Alto Clero de hoy, condenaran el capitalismo, la expansión del comercio internacional, la revolución industrial y tecnológica y la civilización como un todo. El espíritu adquisitivo, a su juicio, corroía y pervertía los valores de la humanidad, motivo por el que ésta se encaminaba a su destrucción<sup>14</sup>.

La Iglesia oficial de nuestros días ha adoptado esta propuesta *in solidum*, luego de milenio y medio de afirmar que la propiedad privada era un derecho natural inalienable. Y así,

de condenar al socialismo en sus principios y al capitalismo en sus excesos, como hacía a principios del siglo XX, el Alto Clero pasaría a condenar al socialismo real en sus excesos y al capitalismo en sus principios, tras adoptar como doctrina social un socialismo descafeinado con el cual Sus Ilustrísimas se sienten cómodos y del que participan hoy todas las conferencias episcopales del mundo.

Pero más allá de su rechazo a la ciencia económica, el Alto Clero patentiza y exhibe una profunda aversión por el proceso mediante el cual es posible la oferta de bienes y la creación de riqueza. El dinero y la propiedad son, a su modo de ver, instrumentos de opresión, quizás porque la función de los mismos les resulta inaprensible. La economía deviene así una ciencia maniquea donde el bien y el mal viven un eterno conflicto en el que obispos y clérigos tienen la obligación de intervenir para proteger a los buenos de los malos. Los complejos procesos del mercado desbordan su comprensión, son un misterio insondable. Y el agrio fraseo con que el Alto Clero descalifica la actividad económica, y su tendencia a simplificarla y reducirla a modelos de economía cerrada, como la Iglesia de Jerusalén, el Estado jesuita de Paraguay o las reducciones misioneras de Las Casas, son prueba de ello. Lo suyo es ese socialismo utópico y redentor donde el derecho a la propiedad privada ha adquirido un carácter deliberadamente equívoco, ambiguo, inseguro y manipulable por la acción de los gobiernos, en tanto la expropiación es bendecida “*cuando así lo exija la justicia*”.

Resulta por lo tanto muy difícil decir si esta Conferencia Episcopal profesa un socialismo más radical que aquella otra, pero todas manifiestan esa clara hostilidad hacia la propiedad privada, la actividad empresarial, las utilidades o la competencia. Como la Reina de Corazones de *Alicia en el país de las maravillas*, los obispos aplican la condena primero y examinan el caso después. Sienten nostalgia por el modelo de la sociedad cerrada, donde “los signos de los tiempos” son de naturaleza profética y oscura. Y han readoptado un concepto de propiedad que Santo Tomás de Aquino recusó en su día, el de la propiedad cósmica, basado en esta cita del Antiguo Testamento: “*Del Señor es la tierra y cuanto*

*hay en ella*" (Salmos 24, 1). Dios nos ha dado el Sol, los astros, los cielos y los elementos, de los cuales gozamos en común, argumentaba a su vez un sofista muy celebrado por el socialismo clerical, San Juan Crisóstomo, quien deducía de tan sideral premisa que todo lo demás debería ser también de todos<sup>15</sup>.

Este singular socialismo, entre cósmico y metafísico, es hoy para el Alto Clero un imperativo moral, no una doctrina económica, una obligación en la que prima la distribución de bienes sobre la producción de los mismos. Escuchando sus razones, se diría que, en efecto, los obispos saben dividir, pero no multiplicar, operación que desde los panes y los peces han considerado siempre milagrosa. De ahí que su visión económica se limite casi exclusivamente a la que conforman la distribución y la demanda, en lugar de la producción y la oferta.

Desde esta óptica, el Alto Clero sigue siendo precartesiano, precapitalista y precientífico. Hacer de la economía moderna un código moral o de justicia es algo así como querer redactar el *Génesis* con referencias al DNA y citas de Stephen Hawking. La vida económica, de otra parte, no se desenvuelve en el vacío ético ni en el cinismo moral, como presumen los obispos. Pero más empeñados en agraviar que en comprender, Sus Ilustrísimas lanzan a diario opiniones que dan vergüenza ajena. Un ínfimo populismo empapa las conferencias episcopales cuya inteligencia es incapaz de separar lo comprobable de lo opinable y sobre todo entender que, aún con todos sus defectos, el capitalismo democrático, aparte de más eficiente, es moralmente superior a esa emulsión de socialismo y populismo que pregonan desde pastorales y púlpitos y que se traduce en un sostenido ataque a la economía moderna con armas que van desde la demagogia o el insulto a preguntas insidiosas como ésa de "lo tuyo, ¿es tuyo?".

LAS DUDAS SOBRE TAN REPTILÍNEA CUESTIÓN dejaron de inquietarme el día que entendí que mi visión del catolicismo como una comunidad apolítica de fieles que aspiraba a llevar una vida acorde a las enseñanzas de Cristo y las Escrituras era totalmente ingenua. La institución de la que yo era miembro abogaba por un catolicismo más político que espiritual. Y desde

sus instancias más altas, la Iglesia oficial promovía su propia agenda, sin tener para nada en cuenta a los fieles y utilizando la fe como vehículo de una ideología ajena y extraña.

Pero si la pregunta del póster dejó un día de preocuparme, la Iglesia oficial y el catolicismo siguieron siendo objeto de mi atención, debido a su visible deterioro. Es un hecho irrefutable, como mostrarán estas páginas, que a la Iglesia oficial ni se le escucha, ni se le sigue, ni se le obedece. Desde el concilio Vaticano II a la fecha, las deserciones masivas de sacerdotes y monjas, el colapso de las vocaciones religiosas y el abandono creciente de la práctica de los sacramentos por los fieles han sido variables en descenso. A estos lastres y dificultades, sin embargo, faltaba todavía por sumarse el daño devastador ocasionado por el escándalo de los curas pederastas y los abusos cometidos contra monjas por parte de los propios sacerdotes, edificante colofón posconciliar que habría de situar a la clerecía católica en uno de los puntos más bajos de su historia.

Los abusos sexuales de clérigos y pastores son cosa común en un mundo que, como el de las creencias, se funda en la confianza que los fieles otorgan a sus ministros y en la presunta autoridad moral que éstos detentan. Y la Iglesia católica no ha sido la excepción. Pero nunca los atropellos habían alcanzado los niveles de los últimos 40 años. La súbita aparición de un auténtico "ejército de pederastas", como lo llamó en su día el siquiatra Luis Rojas Marcos, hizo al mundo volver su mirada hacia el clero católico norteamericano. En los primeros seis meses de 2002, cuatro obispos y arzobispos renunciaban o eran destituidos, acusados de abuso sexual a menores, al tiempo que los fieles descubrían que, desde 1962, casi 900 sacerdotes habían estado implicados en este tipo de delitos<sup>16</sup>.

El escándalo, en principio, parecía localizado sólo en Estados Unidos. Mas, para sorpresa de fieles y no fieles, un creciente aluvión de noticias iba a revelar que el "ejército de pederastas" lo conformaba una tropa más universal y numerosa. Escándalos parecidos se dieron a conocer en Alemania, Polonia, Austria, Irlanda, México, Guatemala, España, Italia, Filipinas, Francia, Honduras, Canadá, Reino Unido, Brasil, Australia y

Suráfrica, escasos meses después de que la hermana Maura O'Donohue, médica misionera de María, hubiera difundido un informe en el cual denunciaba las violaciones y el hostigamiento sexual, por parte de sacerdotes católicos, a monjas y mujeres de vida religiosa en 23 países del mundo. Los clérigos abusaban sexualmente de ellas, las embarazaban e incluso las hacían abortar.

Joaquín Navarro-Valls, vocero del Vaticano, había salido al paso de esta última denuncia diciendo que el problema estaba en manos de las autoridades de la Iglesia y que el mismo se confinaba a "una limitada área geográfica". Pero Navarro-Valls, de más está decir, mentía. El problema no era una excepción. En Estados Unidos, por ejemplo, el 30 % de las monjas católicas ha sufrido alguna vez algún tipo de "trauma sexual" a manos de sacerdotes<sup>17</sup>.

Como siempre, la impunidad y la mentira se erigían en patrones de la política del Alto Clero respecto a las rijas aventuras de sus ministros, en tanto la basura escondida bajo las alfombras episcopales caía inmisericorde sobre sacerdotes decentes que nada tenían que ver con la depravación clerical que con manga tan ancha habían permitido Sus Ilustrísimas.

A los ojos del creyente acrítico, todo este tipo de historias fueron siempre rumores o calumnias que sólo tenían por objeto dañar a la Iglesia católica. Pero en un siglo como el nuestro, donde el irrestricto uso de derechos y libertades no permite que ninguna institución sagrada o pública sea inmune a la censura o a la crítica, los rumores se traducen a menudo en certezas. Y sólo allí donde aún se tiene miedo a denunciar tales delitos o éstos no se han tipificado en los códigos o las influencias eclesiásticas no permiten hacer públicas las depravaciones sexuales de curas y obispos, cual es el caso de América latina, la perversión clerical campea como potro sin dueño. Lo que significa que millares de mujeres, niños y jovencitas padecen a diario estos abusos en silencio por temor o por vergüenza o porque temen que no se les crea.

Los motivos de tan vasto escándalo, en el cual están hoy implicados miles de sacerdotes en el mundo, han sido atribuidos por el propio clero a la defectuosa formación moral que se imparte

en los seminarios católicos desde los días del Vaticano II y a la marcada inclinación homosexual que se observa en estos centros. No se trata de una afirmación tendenciosa. Durante la reunión que los prelados norteamericanos mantuvieron con Juan Pablo II en Roma para tratar el problema de la pederastia, el presidente de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, monseñor Wilton Daniel Gregory, declaraba que la Iglesia norteamericana seguiría "luchando" para que los seminarios no estuvieran "dominados por homosexuales"<sup>18</sup>.

Ni la pederastia ni la violación de monjas son, por tanto, los únicos pecados sexuales del clero posconciliar. Una cultura abiertamente gay —la cultura del *pecado nefando*— ha venido creciendo en el seno del clero católico. Y éste es el verdadero motivo por el que, en los últimos 40 años, los escándalos sexuales de obispos y curas hayan sido cada vez más difíciles de tapar, pese a las elevadas sumas de dinero desembolsadas a las víctimas. La sospecha de que el clero católico se está convirtiendo en una institución mayoritariamente homosexual que desplaza por presiones obvias al sacerdote heterosexual está cada vez más extendida. Y a raíz de los escándalos ocurridos en los primeros meses de 2002, ha empezado a cundir la idea en la grey de que, más que enfermedades transitorias, la homosexualidad y la pederastia clericales son una verdadera epidemia.

John Cornwell, periodista católico y autor de un conocido libro sobre Pío XII y los nazis, recoge un informe de la NBC según el cual entre el 23 y el 58 % del clero católico de Estados Unidos tiene una orientación gay, en tanto estudios confiables estiman que el 55 % de los seminaristas son homosexuales<sup>19</sup>. Nada habría que objetar si estos hombres fueran laicos, pero ¿cómo una feligresía que ha sido educada en la condena de la homosexualidad puede aceptar que, una vez consagrados, estos personajes se erijan en guardianes de la moral cristiana, no digamos en consejeros familiares, educadores de jóvenes y directores espirituales de menores de edad?

Al Alto Clero, no obstante, pareciera preocuparle menos el trauma sufrido por las víctimas de estos depredadores de la inocencia que el deterioro de la imagen de la Iglesia oficial. La



degradación del clero católico demanda por parte de los fieles una purificación urgente de sus ministros. Pero ni Roma ni los obispos responden como debieran. La razón es que el Código de Derecho Canónico protege a los curas transgresores. O como advierte la sabiduría popular, entre sastres no se cobran hechuras.

El castigo que la Iglesia aplica a un clérigo que ha abusado sexualmente de un menor (el Código lo llama “transgresión oculta”) se limita a una censura o “pena medicinal” menor (canon 1.312), se realiza además en privado, el delito permanece “*secreto* en el archivo de la Curia” (c. 1.339 y 1.340) y no se abre contra el cura procedimiento penal sin haber intentado antes, mediante la “corrección fraterna”, disuadirle a que cambie de conducta (c. 1.341 y 1.347). Lo que significa que, por norma, la Iglesia perdona y olvida el primer abuso sexual y encubre los que le siguen. De hecho, casi todos los sacerdotes implicados en abusos sexuales, tanto en Estados Unidos como en el resto del mundo, nunca fueron castigados, sino transferidos a otras parroquias en las cuales volverían a las andadas.

Silencio cómplice y compra de conciencias: he ahí la política de Sus Ilustrísimas ante las perversiones del clero. Acallar tales delitos es un recurso necesario para lidiar con las disidencias y las controversias que pudieran causar confusión entre los fieles o crear amenazas potenciales a la unidad de la Iglesia, habrán dicho para sí muchos prelados. Corromper se dice ahora “silenciar”, el fin justifica los medios y Sus Ilustrísimas se absuelven con sofismas y eufemismos. Eso si no echan la culpa a quien no la tiene. Un irritado cardenal Darío Castrillón Hoyos, por ejemplo, titular del dicasterio vaticano para el clero, imputaba en abril de 2002 los escándalos de los curas pederastas, no a éstos, sino a una “cultura pansexual y licenciosa”<sup>20</sup>.

Bonita manera de paliar los delitos de unos hombres que, dado su papel central en el credo católico, pueden destruir o quebrantar la fe con más facilidad que todas las asechanzas del mundo, el demonio y la carne juntos. ¿A quién puede extrañar, vistos los hechos, el creciente desafecho de los fieles, la falta de asistencia a los templos, la migración a otras religiones y el declive del catolicismo en todo el mundo?

POCO ANTES DE SU MUERTE, acaecida el 3 de mayo de 2000, John O’Connor, arzobispo de Nueva York y una de las voces más autorizadas del Alto Clero católico, decía en tono desconsolado que, más y más cada día, veía a la Iglesia convertirse en una contracultura y una voz que clamaba en el desierto.

Dudo que pueda expresarse con menos palabras la situación que estas páginas describen. El catolicismo ha perdido vitalidad, el número de sus pastores se reduce cada año y la juventud, en general, no se siente atraída hacia la Iglesia. La unión de Jerarquía y fieles es hoy una minoría, por más que el Alto Clero pretenda hacer creer lo contrario. La mayoría de los católicos se encuentra hoy entre los indiferentes, los no practicantes, los desobedientes, los avergonzados de sus pastores, los hastiados de autoritarismos o los que fueron educados en una religiosidad acrítica y descubrieron un día que habían sido estafados. Todos ellos en conjunto suman una cifra tres veces mayor que la de los fieles que practican los sacramentos.

Tras el colapso del socialismo real en el Este de Europa, muchos intelectuales laicos temieron que el fin de las ideologías duras creara un profundo vacío que sólo serían capaces de llenar los grandes credos. Fue sólo una especulación. No serían las religiones organizadas las que vendrían en reemplazo de tales ideologías. La Iglesia católica, en particular, no estaba en capacidad de reemplazar a ninguna de ellas. ¿Cómo iba a llenar el vacío espiritual e intelectual que dejaba la Guerra Fría cuando continuaba predicando los postulados utópicos de una ideología en quiebra? Lo que llegó fue, aparte de un agnosticismo y un ateísmo crecientes, hoy dispersos entre casi mil millones de personas en el mundo<sup>21</sup>, un granizo de cultos, religiones eclécticas, sincretismos, esoterismos, misticismos y una extendida difusión de creencias *dulces*, como el budismo y el hinduismo.

La sociedad que afloró por entre los misiles de la Guerra Fría adoptaría nuevos valores y se volvería más abierta, más tolerante y más libre, en tanto la juventud se inclinaba por una espiritualidad más personal y menos dependiente de autoridades e intermediarios religiosos. El divorcio, la homosexualidad, el control de la natalidad y tantos otros tabúes de antaño

encontraron justificación entre muchos católicos, en tanto el colectivismo perdía su impulso totalizador, los gobiernos autoritarios cedían su poder a los ciudadanos y la propiedad privada se constituía en el eje económico y político de la sociedad naciente.

En una sociedad con estos rasgos, entidades como la Iglesia católica encuentran muy poco eco. Pero como las encuestas reseñan, la mayoría de los católicos que no acuden a los templos siguen siendo creyentes. En lo que no creen es en los pastores de una institución desgastada que no sabe responder a los cambios que engendra la modernidad ni menos predicar con el ejemplo. En la acertada metáfora de Peter Seewald, un periodista alemán próximo al Vaticano, la Iglesia actual es comparable a un agujero negro nacido del colapso de una estrella de gran energía y brillo, pero cuyo centro se encoge de manera paulatina hasta adquirir proporciones muy pequeñas<sup>22</sup>.

Envejecida, agotada, con cada vez menos recursos humanos y una evidente ausencia de vigor intelectual, las dimensiones humanas de la Iglesia se reducen a ojos vistas. La caída del muro de Berlín fue la prueba de que buena parte de la humanidad no estaba dispuesta a vivir a la sombra de ningún dogmatismo, fuera éste seglar o religioso. Pero la Iglesia oficial ha seguido actuando como en los días de Galileo, sosteniendo obsoletos dogmas sociales, económicos y de costumbres. Estamos ante una institución arcaica incrustada en la modernidad y de la que sólo va quedando una espectacular estructura cada año más vacía. El catolicismo no hierve y al Alto Clero le resulta imposible detener la creciente secularización de un mundo en el que a gran velocidad se divulga una explicación no mítica del origen de la vida y del Universo.

El nuevo estado de conciencia de la humanidad no es, en definitiva, el que, tras leer "los signos de los tiempos", la Curia anticipó en 1965. El desprestigio de la razón teológica es hoy manifiesto y, desde aquel año a la fecha, no ha habido batalla de opinión donde la Iglesia no haya sido derrotada por la opinión pública. Ni siquiera la tensión espiritual que Juan Pablo II pretendió inyectar con sus viajes y sus asambleas masivas o la

enfervorización provocada por las 1.235 beatificaciones y las 462 canonizaciones de su pontificado (una cifra que supera *todas* las beatificaciones y canonizaciones llevadas a cabo por *todos* los papas que han precedido a Juan Pablo II desde 1594 a la fecha) han logrado operar el milagro. Sin recursos intelectuales y económicos para impulsar el renacimiento religioso que algunos auspiciaban o temían tras la caída del muro, y con la autoridad papal en el alero, la Iglesia oficial deja poco a poco de ser pan, menos aún levadura, de un mundo que la tiene cada día menos en cuenta.

ALGÚN TIEMPO DESPUÉS DE AQUEL DÍA en que me crucé con la pregunta del póster, fui invitado a participar en un debate universitario donde se me pidió hablar de estas cosas. Y cuál no sería mi sorpresa comprobar que la mayoría de los jóvenes que asistían al acto ignoraban el proceso por el cual el Alto Clero había transformado la doctrina social de la Iglesia. También pude apreciar que los estudiantes, en su mayoría católicos, ignoraban el prolongado y sostenido declive del catolicismo a raíz del Vaticano II. Por último, constaté una vez más el mito según el cual esa decadencia se debía al materialismo, el hedonismo y demás coartadas con que el Alto Clero justifica su fracaso.

Dispuse entonces desenterrar mis fichas y borradores y darles vida con una perspectiva actual y a la luz de lo ocurrido en el mundo católico desde la clausura del concilio. Me pareció oportuno mostrar cómo el Alto Clero traicionó una tradición de siglos, la del derecho a la propiedad privada, así como subrayar que fueron papas, obispos y clérigos, en mucho mayor medida que el materialismo, el hedonismo, la desobediencia o la indiferencia de la grey, los causantes principales de un agotamiento y un declive que está a la vista de quien quiera verlo.

En ese sentido, estas páginas también quieren ser una reivindicación de aquellos fieles que alguna vez se han sentido humillados u ofendidos en su inteligencia por las palabras o las actitudes de sus pastores. La Iglesia católica es hoy día una institución dirigida por unos hombres que no han sabido hallar

virtud en la prosperidad. Para el que suscribe, al menos, resulta más que obvio que el Alto Clero prefiere una sociedad ignorante y miserable a otra educada y próspera. La supervivencia de la institución depende al parecer de ello. Y el horizonte ideológico en el que todavía se mueve hace pensar que si el socialismo real fue una filantropía abyecta, el socialismo clerical no pasa de ser un filantropía palabrera y bofa que sigue queriendo justificar a lo divino el mayor error del siglo XX: creer que la expropiación y el reparto de lo expropiado eran la solución más adecuada para erradicar del mundo la pobreza y la injusticia.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Véase José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* (Madrid, Austral, 1976).
- <sup>2</sup> Karl Rahner, carta al cardenal Juan Landázuri, en la obra *Teología de la Liberación*, Roberto Jiménez et al. (Bogotá, CEDIA, 1986), p. 573.
- <sup>3</sup> Karl Popper, *La miseria del historicismo* (Madrid, Alianza-Taurus, 1973), p. 130.
- <sup>4</sup> Timothy McCarthy, *The catholic tradition, before and after Vatican II. 1878-1993* (Chicago, Loyola University Press, 1994), pp. 112-114.
- <sup>5</sup> Sobre la doctrina del probabilismo, véase Jean Delumeau, *La confesión y el perdón* (Madrid, Alianza Universidad, 1992), p. 192 y ss., así como Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid, Istmo, 1980), pp. 85-94.
- <sup>6</sup> *Coloquios de los Doce*, en José Pijoan, *Historia del Mundo*, tomo VII (Barcelona, Salvat, 1970), p. 304.
- <sup>7</sup> *Conferencia Episcopal de Guatemala. Documentos varios, 1956-1997*.
- <sup>8</sup> *Gaudium et spes*, n° 36.
- <sup>9</sup> Stillman Drake, *Galileo* (Madrid, Alianza Editorial, 1983), p. 100.
- <sup>10</sup> Pietro Redondi, *Galileo heretic* (Princeton University Press, New Jersey, 1987), p. 36 y ss.

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, la obra *Socialismo y socialismos en América Latina*, varios autores (CELAM, Bogotá, 1977). El cardenal Alfonso López Trujillo, por aquellos días secretario general del CELAM, decía en la presentación del libro: "Nuestras sociedades deben incorporarse y ponerse definitivamente en marcha hacia las posibilidades a las que tienen derecho y de las cuales son responsables en la historia. Una de esas posibilidades, ¿no es acaso el socialismo? ¿Pero qué se entiende por socialismo?", pp. 7-11. Lo que sigue es una colección de escritos que simpatizan con diversos socialismos, aunque con ninguno en concreto.

<sup>12</sup> R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (New York, Harcourt, 1926), p. 62. El subrayado es nuestro.

<sup>13</sup> Charles Gide y Charles Rist, *Historia de las doctrinas económicas* (Madrid, Instituto Editorial Reus), p. 248.

<sup>14</sup> J. L. Talmon, *El mesianismo político. La etapa romántica* (México, Aguilar, 1960), pp. 21 a 109.

<sup>15</sup> San Juan Crisóstomo, *In I Timoteo* (homilía), P.G. 62, cols. 563-564.

<sup>16</sup> Diario *El País*, 10 de junio de 2002, p. 26.

<sup>17</sup> *The survivors of clergy abuse*, Linkup's home page, <http://www.thelinkup.com>

<sup>18</sup> Agencia France Press, miércoles, 24 de abril de 2002.

<sup>19</sup> John Cornwell, *Breaking faith. The Pope, the people and the fate of catholicism* (Viking Compass, New York, 2001), p. 155 y ss.

<sup>20</sup> Diario *Los Angeles Times*, abril 23, 2002.

<sup>21</sup> *Time Almanac 1999*, Religión population of the world, p. 403.

<sup>22</sup> En la obra *Salt of the Earth. The Church at the End of the Millennium* (San Francisco, Ignatius Press, 1997), p. 121.

EL CAUSANTE DE LA CAUSA

El catolicismo comienza a competir con el socialismo, se dirige a las masas como el socialismo, pero será vencido y definitivamente expulsado de la historia por el socialismo.

ANTONIO GRAMSCI,  
*Orden nuevo, 1919*

El causante de la causa es causa  
del mal causado.

*Proverbio escolástico*

EN UNA CARTA APOSTÓLICA TITULADA *DEUS DOMINI*, publicada en 1998, Juan Pablo II hacía un llamamiento a los católicos para que redescubrieran el domingo, no como parte del *weekend*, sino como el día dedicado a Dios. El Pontífice se lamentaba en ella de que el porcentaje de católicos que asistía a la liturgia del domingo fuese tan bajo y achacaba esta caída a “*la evolución de las condiciones socioeconómicas*”, al ambiente “*a veces hostil y, más a menudo, indiferente y reacio al mensaje del Evangelio*” y a la seducción de que eran objeto los hombres atraídos “*por formas de diversión moralmente discutibles*”<sup>1</sup>.

Aparte del contenido doctrinario, monótono y excesivo, el documento se reducía a una transferencia de culpa. La Iglesia oficial estaba bien, los fieles estaban mal, venía a decir el Papa, y aunque no se podía negar la escasez de sacerdotes para celebrar la

misa, eran el materialismo y el hedonismo las fuerzas que impedían al pueblo católico ser más fervoroso y acudir a la iglesia los domingos.

*Deis Domini* registraba así, en forma abstracta, la baja temperatura del catolicismo, una fe que, desde hace casi cuarenta años, arroja cifras decrecientes. Y no sólo en cuanto a la asistencia a misa de los fieles o al número de sacerdotes, diocesanos o religiosos, sino también respecto a monjas, seminaristas, matrimonios y bautizos. Pero el 8 de diciembre de 1965, cuando se clausuró el Vaticano II, el futuro tenía otro aspecto. En su discurso de despedida a los padres conciliares que a lo largo de tres años habían participado en aquella magna asamblea, Pablo VI se preguntaba, en tono un tanto escolástico, si la Iglesia no se habría desviado al cambiar su perfil, antes eminentemente espiritual y ahora más volcado a lo terreno. Y respondiéndose a sí mismo, diría: "No nos hemos desviado, nos hemos vuelto hacia el mundo".

En el mal disimulado triunfalismo de esta frase iba implícito el giro ideológico que habría de ocasionar en la Iglesia uno de los mayores cismas de su historia. Y las últimas palabras del Papa a los prelados, *ite in pace*, id en paz, no iban a ser precisamente proféticas. Dos eclesiologías enfrentadas, dos maneras de ver la Iglesia y su organización, dos ópticas divergentes del catolicismo, dos ideas opuestas del Papado y de la doctrina social de la Iglesia, darían paso a un conflicto irreductible. De un lado, estaba la Iglesia tradicional, con sus ritos, su teología y una doctrina social emanada de las enseñanzas de León XIII y Pío XI. Del otro, la Iglesia presuntamente rejuvenecida o actualizada, cuyos miembros sostenían que la fe debía tener una dimensión política y que el Reino era también de este mundo.

Y hacia el mundo se fueron el Papa, la Iglesia posconciliar y sus pastores. O mejor dicho, hacia el siglo, como en otro tiempo se llamaban el mundo y el orden secular, ese espacio donde se desenvuelve la vida política y económica. En palabras de Pablo VI, la Iglesia aspiraba a humanizar un mundo deshumanizado por los laicos. Bajo los sistemas sociales en vigor y en pugna, capi-

talismo y comunismo, decía, la humanidad era víctima de la codicia, la falta de caridad, el desinterés por Dios y por el prójimo. La Iglesia oficial, en cambio, tenía nuevas ideas sobre cómo construir un mundo más justo que el erigido por la sociedad secular.

La Jerarquía iba a *refundar* su doctrina social, a cambiar tradiciones y cimientos y a reemplazarlos por otros que calificaba de más antiguos y genuinos. El *catolicismo social*, el de los creyentes de *buena fe*, se separaba así del *catolicismo intelectual* representado por la Curia, los obispos y los teólogos. La utopía cristiana, de orden tradicionalmente espiritual, se volvía más terrena y la fusión en un solo plano de la ciudad de Dios con la ciudad de los hombres daría lugar a una institución más secularizada y, por tanto, menos espiritual y atractiva a los ojos de los fieles, hecho que hoy refrendan por igual *Deis Domine*, los templos semivacíos y las encuestas.

Así y todo, el Alto Clero se sigue hoy ufanando de aquella decisión y sus efectos. Pero así es la Jerarquía. La mayor organización religiosa del mundo pierde a raíz del Concilio cien mil sacerdotes y religiosos, otras tantas religiosas y la credibilidad de la mayoría de sus fieles, y la Curia se regocija de la reconversión doctrinal que *puso a la Iglesia al día y la reconcilió con el mundo*.

Tres años después, sin embargo, de aquella despedida eufórica, Pablo VI iba a demostrar al mundo que *aggiornamento* no significaba modernización. Y para sorpresa de la izquierda clerical que le había ayudado a desplazar al clero conservador, da a conocer en 1968 el documento papal más criticado del siglo XX, la encíclica *Humanae vitae*, un texto cuyo repudio sólo sería comparable al que, en 1864, causó el *Silabo* de Pío IX.

*Humanae vitae* rechazaba el control de la natalidad por medios artificiales y justificaba el crecimiento demográfico al vincularlo a una doctrina económica capaz de alimentarlo, vestirlo y sustentarlo. Pablo VI consignaba así que el sexo y la economía eran las principales barreras que se interponían entre el Vaticano y la modernidad. El sexo, por una visión arcaica del mismo. La economía, por ser una ciencia que el Alto Clero no entendía en

absoluto. Somos conscientes, aducía el Papa, de las graves dificultades con que tropiezan los poderes públicos para cumplir sus objetivos, debido a la explosión demográfica, pero al igual que Juan XXIII, decimos:

Estas dificultades no se superan con el recurso a métodos y medios que son indignos del hombre y cuya explicación está sólo en una concepción estrechamente materialista del hombre mismo y de su vida. La verdadera solución se halla en el desarrollo económico y en el progreso social que respeten y promuevan los verdaderos valores humanos, individuales y sociales<sup>2</sup>.

La verdadera solución a que se refería Pablo VI estaba delineada en la ideología socioeconómica del Concilio y esto significaba que la respuesta al incontrolado crecimiento de la población mundial, a la pobreza que engendraba y aún engendra, a los millones de inocentes que morían y mueren antes de cumplir un año de edad y a los fallecimientos de miles de mujeres en primer parto, era el socialismo utópico que proponía el papa Montini. La salida a la explosión demográfica no eran la educación de la mujer o una masiva difusión de conocimientos elementales sobre salud reproductiva, sino un sistema económico capaz de sostener y educar a los hijos que Dios enviara al mundo. Y ese sistema era el socialismo utópico que *Gaudium et spes* y *Populorum progressio* sugerían.

El control de la natalidad por medios artificiales implicaba, de otra parte, la separación entre sexualidad y reproducción, y eso era algo que la Curia romana no podía permitir. De resultas, la encíclica se convirtió de inmediato en un test de obediencia a las directrices de Roma. Para críticos seculares como Garry Willys, *Humanae vitae* no fue un texto sobre la vida sexual de los católicos, sino acerca de la autoridad papal y la sumisión de éstos al Pontífice. Pero, contrariamente a lo que el Vaticano esperaba, el efecto de la encíclica sería un abierto rechazo por parte de la mayoría de los fieles y buena parte del clero.

ASÍ LAS COSAS, Y A TRES AÑOS DE CLAUSURARSE el concilio, se había producido el motín a bordo de la nave de San Pedro. Un elevado porcentaje del catolicismo tradicional y conservador se apartaba de la obediencia a un Magisterio que mostraba sin ambages sus simpatías por el socialismo, en tanto el catolicismo de izquierdas rechazaba el absolutismo pontificio en doctrinas como el control de la natalidad, el celibato, el aborto, los derechos de la mujer y el sacerdocio femenino. El Alto Clero, en una palabra, no sólo no se había puesto al día, sino que se tornaba más anticuado e intolerante. Y era cierto que la Iglesia estaba ahora en el mundo, pero ni ella entendía al mundo ni el mundo la entendía a ella.

De la noche a la mañana, eso sí, el clero se había transformado en el *instant expert* de todos los problemas de la sociedad civil. Obispos y teólogos hablaban con sorprendente autoridad de la inflación, el sexo, el comercio internacional, la ecología o la deuda externa. De expertos en el más allá pasaban a serlo del más acá, en tanto los más exaltados pedían que la Iglesia se volviera democrática.

El modelo de autoridad desde arriba, mantenido a lo largo de casi dos milenios, comienza entonces a desmoronarse. Los jesuitas se rebelan contra Pablo VI, los curas, contra los obispos, y los obispos, contra Roma. Pero al Vaticano II aún le faltaba alumbrar su más acabado vástago. A principio de los años setenta, comienza a difundirse en América latina una teología radical elaborada a instancia de los propios prelados. Se llama Teología de la Liberación (TL) y, más que una teología, es un programa político nacido de la hibridación entre cristianismo y marxismo que busca conducir a las masas hacia un orden social totalitario. Persuadidos tal vez por el eslogan "*Dios, sospecho que eres un intelectual de izquierdas*", aparecido en mayo del 68 en el parisino Liceo Condorcet, los teólogos van a incendiar la ignorancia con una catequesis bárbara, preñada de agresividad y de violencia.

Sacerdotes, religiosos y religiosas se convierten entonces en divulgadores, agitadores, provocadores y propagandistas de este particular liberacionismo. Las variantes de la nueva teología son



numerosas y disímiles, pero las más radicales atacan a la Iglesia tradicional y proponen otra de corte popular. La Jerarquía se ve impotente para contener la marea, sobre todo en Centroamérica, región del mundo que va a transformarse en banco de pruebas de una revolución maximalista difundida e impulsada en buena parte por pastores de la Iglesia católica.

Los jesuitas no ignacianos son la avanzadilla de este movimiento que se propone barrenar la institución eclesiástica e impulsar en el mundo católico una revolución totalitaria. Para ellos, como para los numerosos seguidores y simpatizantes de la nueva teología, Dios ya no es el ser distante que premia o castiga a los hombres al final del paso de éstos por la Tierra, sino un ser activo, encarnado en la naturaleza e implicado en las luchas sociales. En cuanto a Cristo, no había que engañarse: su muerte nunca tuvo el propósito de salvar a los hombres del pecado, sino denunciar la situación política y social de su tiempo.

La catolicidad se sume entonces en una conmoción que estremece su fe y la socava. Los pastores se han dividido y esto, a su vez, escinde a la grey y la confronta. La actitud intransigente de la facción ganadora en el Concilio y su postura francamente maniquea alientan el fatal ajedrez de la Guerra Fría, aquel ámbito donde, según la feliz expresión borgiana, dos colores se odiaban. La quiebra de autoridad se generaliza. Y siguiendo la tradición de Pablo de Tarso, primer rebelde de la fe, de Arrio, Pelagio, Macedonio, Prisciliano, Nestorio, Miguel Cerulario, los papas cismáticos, Lutero, Calvino, Jansenio y las 21.000 denominaciones protestantes a que daría lugar la Reforma, la Iglesia se escinde de nuevo. Sobre todo en América. Del Yukón al Yucatán y de Chiapas al Cabo de Hornos, los rebeldes se desentienden de las advertencias de Roma.

Algo se ha roto en la Iglesia. Sin tonsura ni alzacuellos, los pastores se han confundido con el mundo y el mundo les ha sorbido sus señas de identidad. Y el efecto de todo ello será una masiva desertión de sacerdotes, una honda crisis de vocaciones religiosas, la caída de la disciplina eclesiástica y la abierta desobediencia al Vaticano de seminarios, universidades y colegios católicos.

ENTRETANTO, LA IGLESIA DISCENTE, es decir, los fieles, la grey, la Iglesia que escucha sin ser escuchada, aquélla cuyo destino ha sido siempre prestar oídos y obediencia, empieza a cuestionar esta peculiar *refundación* de la fe. Pase la nueva liturgia, pasen las nuevas plegarias, pasen los ritos extravagantes, como las consagraciones con té, en solidaridad con el pueblo vietnamita, o con tortillas de maíz en El Salvador, pase el circo musical y escénico que se organiza en algunas iglesias, pero ¿quiénes son los obispos y los curas para atizar revoluciones, exigir cambios en el régimen de propiedad o meterse en las alcobas de la gente?

Nada de lo que ocurre en la Iglesia encaja en los esquemas religiosos de una grey cada día más secularizada y más proclive a las soluciones que nacen de la sociedad civil. Que el clero hubiera hecho cosas así en el pasado, cuando los fieles eran analfabetos y la Iglesia integraba el poder absolutista, santo y bueno, pero ahora el mundo, el siglo, la sociedad civil, saben más de esas cosas que la Iglesia. La inteligencia secular es, mediado el siglo XX, más rica y más cultivada que la inteligencia religiosa, un hecho especialmente palpable en América latina, donde teólogos y obispos no constituyen, como en el pasado, uno de los escasos grupos educados del continente. El clero ya no es lo que era. Y sus limitaciones en numerosos campos del saber son rápidamente detectadas por unos fieles a quienes resulta cada día más difícil imponer esta ideología social o aquella doctrina económica.

Desde una posición tan elemental como ésta, va a surgir el rechazo de la grey. El catolicismo se vuelve entonces una algarabía de disensos y protestas que abarca desde los más radicales a los más retrógrados. La Iglesia parece regresar a su paleohistoria, cuando las disputas y las herejías eran moneda corriente y la autoridad del Papa era cuestionada por doquier. Y si en algún momento de su andadura a la religión católica le fue aplicable la segunda ley de la termodinámica —*el nivel de desorden aumenta cuando tiene lugar un proceso irreversible*— ese momento es justamente la década de los setenta.

En poco tiempo, la pastoral extremista invade numerosos centros educativos religiosos, donde toda una generación de

jóvenes será adoctrinada en el socialismo cristiano y, en el peor de los casos, arrojada en brazos de los movimientos revolucionarios. Y cuando se produzcan las primeras bajas, los obispos denunciarán a voz en grito martirio y persecución. Pero el Alto Clero no es neutral. En buena medida, han sido pastores de la Iglesia quienes más han contribuido a abrir la caja de los truenos. Y en sociedades pobres y analfabetas que se aglutinan a base de emociones y carismas, en lugar de razones y argumentos, los efectos de la nueva pastoral van a ser demoledores.

En Centroamérica, por ejemplo, la violencia se extiende alimentada por una catequesis que exalta los valores de las revoluciones armadas y que los jesuitas no ignacianos imparten en El Salvador, Honduras, Nicaragua y Guatemala. Muchas diócesis dejan de ser instituciones pastorales para convertirse en centros de activismo político. Las demandas episcopales de reformas al sistema de propiedad, que es un llamado a la expropiación forzosa y a la violación de los legítimos derechos de los propietarios, alteran aún más si cabe los ánimos. Los crímenes, los secuestros, los hechos de sangre más atroces se suceden. Y junto a los demás agentes y factores sociales que engendraron el conflicto, la interpretación radical del nuevo Magisterio ocasiona un grave retroceso económico y social. Guerras civiles, décadas perdidas, deuda pública impagable, cientos de miles de muertos: tal es el costo final de la revolución socialista en Centroamérica que, desde su variante utópica, alimentaba la Iglesia oficial.

Los fieles observan atónitos el estropicio y, siguiendo la pauta de los pastores, empiezan también a dividirse. Ahora el catolicismo ya no es uno. El trasplante de la Guerra Fría al seno de la Iglesia católica ha roto la unidad de ésta. Teólogos y obispos han creado todo un catálogo de diferencias doctrinales que, a la larga, darán paso a un catolicismo a la carta, si no a uno de sectas, como lo denominó en su día el filósofo José Luis Aranguren. De resultas, la distribución geográfica de las parroquias empieza a conformarse según la distribución ideológica de los clérigos que las administran. La conciencia de clase penetra en los templos y divide a los católicos. Y si bien la mayoría de ellos mantiene

intacto el depósito de la fe, muchos disponen incorporar al mismo doctrinas sociales que se adversan.

Nada nuevo si se piensa que entre ellos se ha abierto una brecha que, en ningún caso, es más honda y más ancha que la que ya existe entre el izquierdista cardenal Suenens y el conservador Ottaviani, entre monseñor Méndez Arceo, el *obispo rojo* de Cuernavaca, y monseñor Lefèbvre, entre la Compañía de Jesús y el Opus Dei. A consecuencia de todo ello, los fieles van a prestar cada vez menos atención a unos pastores a los que otorgan un crédito decreciente. Y, al cabo, millones de católicos abandonarán en silencio esos templos que Juan Pablo II tanto desearía hoy ver repletos.

Es innegable que la televisión, el fútbol o la industria del ocio han restado asistencia a las iglesias, pero sin duda fue aquella *refundación* doctrinal, aquel cambio de unas tradiciones por otras "*más antiguas y genuinas*", lo que terminaría llevando a la Iglesia a su actual declive. Antes del Concilio, la grey identificaba la doctrina cristiana con el sacerdote o el obispo. Pero, dividida la Jerarquía, los fieles no pudieron estar ya seguros de nada, pues, en tanto el Vaticano y sus leales enseñaban una cosa, los prelados y teólogos rebeldes predicaban otra. La crisis llegará a ser de tales dimensiones que uno de los teólogos católicos más destacados del siglo XX, el cardenal Danielou, la denunciará en Radio Vaticano, ante cuyos micrófonos afirma en 1971 que, en la Iglesia católica, ya no se podía hablar de renovación o *aggiornamento*, sino de decadencia, y que la inmersión de sacerdotes y monjas en actividades propias del mundo laico había dado lugar a que decenas de miles de religiosos y religiosas abandonaran sus hábitos<sup>3</sup>.

No era sólo Danielou quien pensaba así. La conciencia de un declive inesperado se había extendido ya a buena parte de la elite católica. Incluso el artífice del estropicio, Pablo VI, habría de admitirla públicamente en estos términos:

La Iglesia se encuentra hoy día en una hora de ansiedad, en una turbadora etapa de autocrítica o de lo que podría ser calificada de demolición. Es una conmoción aguda, complicada, que

nadie esperaba del Concilio. Es como si la Iglesia se atacara a sí misma. Nosotros esperábamos una floreciente y serena expansión de conceptos que habían madurado en las sesiones del Concilio. Pero hoy sólo podemos destacar su lado desconsolador. Es como si la Iglesia se estuviera destruyendo a sí misma<sup>4</sup>.

Éste era el mismo papa que en 1965 había dicho en tono triunfalista *“no nos hemos desviado, nos hemos vuelto hacia el mundo”* y que en 1972 se lamentaba: *“Creímos que, tras el Concilio, amanecería un día resplandeciente para la historia de la Iglesia. Pero lo que llegó en su lugar fue un día de nubes y tormentas, de oscuridad, interrogantes e incertidumbres”*<sup>5</sup>.

El Vaticano II había querido bajar el cielo a la tierra y hacer del progreso de los pueblos su objetivo, pero en el curso de la operación dejaría maltrechas la estructura clerical y la espiritualidad de la grey. La crisis de la Iglesia católica la habían propiciado sus pastores al volverse hacia el mundo justo cuando los fieles, como se lamentaba Danielou, más necesitaban del Espíritu. Y nunca la escolástica frase según la cual *“el causante de la causa es causa del mal causado”* tendría aplicación más apropiada, por más que el Alto Clero pretenda atribuir ahora su fracaso al mundo, a los fieles o a *“formas de diversión moralmente dudosas”* como el fútbol.

PASADO AQUEL TERREMOTO, hoy pueden evaluarse sus daños, bastante más severos, por cierto, que los sufridos en el siglo XVI, cuando la Iglesia perdió una parte sustancial de su grey debido a la Reforma protestante. La Contrarreforma recuperaría con creces esa pérdida y haría del catolicismo el credo más importante del mundo. Hoy en cambio, tras pasado el umbral del Tercer Milenio, y pese a que la cifra nominal de católicos sigue siendo impresionante (1.045 millones de personas), unas tres cuartas partes de los mismos son indiferentes a su fe.

Desde el Vaticano se divulga hoy la especie de que el descalabro fue debido a una “falsa” interpretación de los postulados del Concilio. Libros, glosas y debates se suceden en un vano intento de “renovación” teológica que pretende retomar el “espíritu original” del Vaticano II, sin que ni la Iglesia oficial ni sus oponentes quieran reconocer sus errores. Al igual que el marxista que aún cree que la caída del comunismo no se debió a la doctrina en sí, sino a los hombres que la pervirtieron, así obispos y teólogos, no importando que se encuentren a la izquierda o la derecha del altar, piensan que el declive del catolicismo se debe a la perversión de las doctrinas emanadas del Concilio y son pocos los que se atreven a examinar, menos aún a aceptar, los devastadores efectos que teólogos y obispos causaron a la fe, a la grey y a sus pastores<sup>6</sup>.

La Compañía de Jesús, por ejemplo, contaba en 1965 con más de 36.000 miembros. Para 1983, había perdido 10.000, y de entonces a la fecha, otros 4.000, es decir casi el 40 % de sus efectivos<sup>7</sup>. La Compañía es hoy una orden avejentada, donde la edad media de sus integrantes es 64 años.

Las cifras de deserciones en el clero secular y las órdenes religiosas son asimismo dramáticas. Alrededor de 100.000 sacerdotes han abandonado la Iglesia desde 1965, en tanto 60.000 monjas dejaban sus congregaciones entre 1966 y 1983<sup>8</sup>, y otras 47.600 entre 1983 y 1988<sup>9</sup>.

Y la despoblación continúa. La Iglesia se ve impotente para reponer deserciones y fallecimientos en el clero con sacerdotes jóvenes, por lo que su número total sigue disminuyendo. Según datos del *Anuario Pontificio*, entre 1989 y 1998 el número total de curas en el mundo pasó de 418.522 a 404.626<sup>10</sup>. De resultas, por cada 100 sacerdotes que renuncian o fallecen, Italia sólo puede reponer 50, España, 35, Alemania, 34, Francia, 17, y Portugal, 10<sup>11</sup>, déficit que el Vaticano intenta cubrir sin mucho éxito importando sacerdotes de África y América latina.

En Estados Unidos, la tendencia es paralela. Entre 1965 y 1985 casi el 20 % de sus clérigos en activo abandonaron la Iglesia<sup>12</sup>. En 1966, el número de sacerdotes diocesanos era 35.000,

cifra que, según una proyección reciente, habrá bajado a 21.000 en el 2005<sup>13</sup>. Y en muy pocos años más, el 30 % de las iglesias norteamericanas carecerán de párroco fijo. Los seminarios, por su parte, sólo tienen hoy el 40 % de los aspirantes que tenían en 1965<sup>14</sup>, y de 22.334 internos que había en 1968, pasaron a ser 4.981 en 1988<sup>15</sup>.

Más grave es el caso de Europa, un continente considerado en la actualidad poscristiano<sup>16</sup>. La escasez de vocaciones ha envejecido notablemente la Iglesia europea y los fallecimientos de sacerdotes de edad avanzada sobrepasan las ordenaciones nuevas. Entre 1973 y 1985, por ejemplo, 268 congregaciones religiosas tuvieron que cerrar sus noviciados en Francia, un país que, en 1967, tenía siete curas por cada 10.000 habitantes y hoy tan sólo tiene uno<sup>17</sup>.

DEL LADO DE LOS FIELES, LA DESERCIÓN es aún más severa. El catolicismo europeo se ha venido desmoronando sin que se vean en el horizonte indicios de recuperación. Italia, tercer país católico del mundo en número de fieles, después de Brasil y México, ha visto caer la asistencia dominical a misa a un 15.5 %<sup>18</sup>, Austria, a un 17 %<sup>19</sup>, y Alemania, a un 7 %<sup>20</sup>.

En 1965, el 83 % de los católicos españoles eran practicantes, pero en 1990 esa cifra había caído al 43 %<sup>21</sup>. La fe no se considera importante para el 73 % de las familias y sólo uno de cada cuatro españoles cumple con el precepto dominical. Las bodas por la Iglesia disminuyen, así como los bautizos y las primeras comuniones. Sólo por citar un caso, en 1992, se quedó sin bautizar el 17 % de los nacidos ese año; en 1996, esa cifra había subido al 23 %.

Entre los jóvenes, los datos son también pesimistas. Los escépticos, agnósticos o no creyentes superan a los practicantes y, según un estudio reciente de la Fundación Santa María, llevado a cabo entre jóvenes de 15 a 24 años, sólo un 12 % dice ir semanalmente a misa, frente al 20 % que lo hacía en 1984. Se trata, dice el estudio, de la primera generación de españoles que no ha sido educada en la fe, ni socializada religiosamente, ni tiene al parecer necesidad de ello<sup>22</sup>.

En Bélgica, donde en los años cincuenta la mitad de los católicos asistía a misa los domingos, sólo el 18 % lo hacía en 1990<sup>23</sup>. Y en Holanda, el catolicismo está prácticamente en quiebra. La polarización posconciliar del Alto Clero dio paso a una escisión irreconciliable y, a consecuencia de ello, el número total de católicos pasó del 40.4 % de la población en 1960 a un 13 % en 1992, de los cuales, a su vez, sólo un 13.1 % va a misa y frecuenta los sacramentos<sup>24</sup>.

Por su parte Francia es hoy día el país más secularizado de Europa, según palabras del cardenal Ratzinger<sup>25</sup>. Menos de un 10 % de los católicos asiste a misa los domingos y menos de la mitad de las parejas se casa hoy por la Iglesia<sup>26</sup>. Un 83 % de los franceses declaraba hace pocos años que su único deber era con su conciencia, en tanto sólo un 1 % decía seguir los lineamientos del Magisterio pontificio.

El proceso es ciertamente agónico. Dado el envejecimiento general de la población europea, la mayoría de los creyentes y practicantes se concentra en personas de edad avanzada, las cuales se van extinguiendo lentamente, en tanto el proceso de secularización y el abandono de las prácticas religiosas es cada día mayor en los jóvenes de 18 a 20 años de edad. Todo lo cual anticipa una caída aún mayor del catolicismo para las próximas décadas.

En el Nuevo Continente, donde hoy vive la mitad de los católicos, la indiferencia, el desacato y la apostasía siguen el mismo camino que en Europa. En 1960, por ejemplo, el 75 % de los católicos norteamericanos iba a misa los domingos. En 1987, esa cifra había descendido al 54 %. Hoy se estima que sólo asiste el 30 % y que, en las grandes ciudades, como Chicago, la cifra es del 25 %.

Algo semejante ocurre en Canadá. La concurrencia a los templos ha caído en forma notoria y, al igual que en Estados Unidos, el Magisterio pontificio es ignorado casi por completo. Un 91 % de los católicos canadienses practica el control artificial de la natalidad, en tanto un 87 % está en total desacuerdo con las enseñanzas de la Curia en lo referente al sexo<sup>27</sup>.

La Iglesia norteamericana vive, de otra parte, una severa crisis financiera y cada año se ve obligada a cerrar decenas de parroquias porque los fieles no se acercan a los templos. Pero el fenómeno es general en todo el mundo. La Iglesia se ha empobrecido al extremo que el Vaticano apenas puede cubrir su presupuesto operativo. Y el hecho de que cientos de parroquias en el mundo casi no puedan sostenerse, limita las contribuciones al óbolo de San Pedro, la aportación anual de las iglesias del mundo al sostenimiento del Vaticano.

El cardenal Szoka, llamado a Roma para poner en orden las finanzas vaticanas, lograría contener el déficit en 1992, pero los ingresos continúan descendiendo, a pesar de los recortes en los gastos, y los superávits son decepcionantes. Cada día resulta más difícil enjugar los números rojos de *Radio Vaticano* y de *L'Osservatore Romano*. En el futuro, declaraba Szoka en 1997, será preciso controlar aún más los gastos e incrementar los ingresos y *“sólo donaciones y contribuciones extraordinarias, como las de los Caballeros de Colón, podrán mantener financieramente a flote un Estado al que los fieles cada vez ayudan menos”*<sup>28</sup>.

PERO EL VERDADERO DRAMA DE LA IGLESIA CATÓLICA tiene lugar en América latina, donde la conciencia religiosa ha sufrido en las últimas décadas una alteración notable. El catolicismo ha retrocedido, el protestantismo ha progresado y el secularismo se extiende, como en Europa, de manera incontenible. En 1992, el obispo brasileño Bonaventura Kloppenburg declaraba a la revista católica *30 días* que *“más de 300 millones de latinoamericanos han dejado de practicar su fe”*, lo que significa que dos de cada tres católicos se han apartado de la Iglesia<sup>29</sup>.

Años atrás, sin embargo, los obispos de América latina habían llegado a la conclusión de que la fe declinaba cuando los hombres adquirían educación y bienestar, tal y como estaba ocurriendo en Europa. El arzobispo brasileño Golland Trindade así se lo había hecho ver a los padres del Concilio:

Pío XI declaró que la gran tragedia de la Iglesia en el siglo XIX fue perder a los obreros. No perdimos en éste a los necesitados, a los miserables y a los hambrientos que constituyen hoy día la mitad de la población mundial<sup>30</sup>.

Movidos por éstos y otros argumentos, los prelados determinaron que la mejor manera de atraer y retener a los pobres era mediante una pastoral demagógica y populista. Pero los pobres, como habrían de demostrar los hechos, buscaban en realidad otra cosa. Y la impresionante deserción de fieles de escasos recursos vendría a demostrar al Alto Clero que hay otros motivos, además de la educación y el bienestar, por los cuales los católicos no siguen a sus pastores. En tal sentido, la doctrina social del Concilio pudo encajar bien en el clero latinoamericano, pero no en los fieles. Y el efecto de ese rechazo está a la vista de quien quiera verlo.

En Brasil, apenas el 10 % de los católicos asiste los domingos a la iglesia. También el atractivo del Papa ha decaído. En 1980, Juan Pablo II atrajo a 500 mil personas en Brasilia. En 1999, esa cifra se había reducido a 100 mil. Ser católico en Brasil, uno de los rasgos del alma brasileña, con Pelé, el carnaval y la samba, escribe Paulo Oliveira, ya no es lo que era antes del Concilio. Únicamente el 52 % de los brasileños se consideran en la actualidad católicos, en tanto sólo un 26 % asiste a algún culto una vez al mes<sup>31</sup>.

Brasil es quizá el caso más palpable de los extremos a los que llegaría el izquierdismo episcopal. Dos de cada tres prelados brasileños son socialistas, y es en Brasil donde, desde Helder Câmara a Leonardo Boff, pasando por Casaldáliga, han tenido lugar las iniciativas más extremas de obispos y teólogos<sup>32</sup>. Pero, como era de esperar, la culpa de la crisis no es de ellos, sino de los demonios habituales: materialismo, capitalismo, hedonismo. A este grado de miopía llega la visión de una Conferencia Episcopal que hoy se queja de que más de medio millón de brasileños abandona el catolicismo cada año para incorporarse a iglesias pentecostales o evangélicas.

En 1992 el cardenal Sodano, secretario de Estado del Vaticano, reconocía públicamente lo avanzado que se encontraba el proceso de secularización en América latina, región del mundo

donde, según él, la conducta religiosa de las clases medias es semejante a la de sus homónimas de Europa, Canadá y Estados Unidos. Pero el fenómeno no se limita a las clases medias. Es entre los católicos del área rural y de escasos recursos donde la caída del catolicismo más sorprende al Alto Clero. Es en ese estrato social donde las hieles del *triunfo* doctrinario más amargan a los prelados, pues, en tanto la Iglesia católica optaba por los pobres, los pobres optaban por las iglesias protestantes.

Los datos pueden diferir en cada caso, pero la tendencia es invariablemente la misma: cada año que pasa, más católicos de América latina prefieren la apostasía a la pastoral de los catequistas, los curas y los obispos católicos. Según un estudio realizado por el jesuita John Coleman, entre 1960 y 1985 los evangélicos se habían *duplicado* en Chile, Paraguay, Venezuela, Panamá y Haití, *triplicado* en Argentina, Nicaragua y la República Dominicana, *cuadruplicado* en El Salvador, Costa Rica, Perú y Bolivia, y *sextuplicado* en Guatemala, Honduras, Ecuador y Colombia. América latina se está convirtiendo al protestantismo a una velocidad mayor que lo hizo Europa en el siglo XVI.

En México, el 17 % de los mexicanos se consideran evangélicos, en El Salvador un 20 % y, en Guatemala, la cifra que se maneja desde hace años, y que las encuestas refrendan, oscila entre el 28 y el 30 %. El proceso de aculturación religiosa es intenso y muy veloz. Y si esta tendencia no se detiene, la vida religiosa de los pobres estará muy pronto en manos de las sectas pentecostales y evangélicas<sup>33</sup>.

Sin temor a errar, por tanto, puede decirse que el 10 % de los latinoamericanos (unos 50 millones de personas adultas) se ha vuelto protestante en los últimos 30 años y que sólo un 15 % de los católicos practican su fe o asisten los domingos al templo<sup>34</sup>. Tal es el paisaje después de la batalla emprendida por un papa y unos pastores que un día decidieron atraer el mundo hacia ellos y sólo consiguieron que los fieles volvieran el rostro hacia otra parte.

DE LAS CIFRAS AQUÍ RESEÑADAS SE DEDUCE que, por unas u otras razones, *la gran mayoría de los católicos del mundo* rechazó

el mensaje del Concilio y que achacar tal decisión al materialismo, al fútbol dominical, al fin de semana en el campo y a otras diversiones "*moralmente discutibles*" es sólo una tocata y fuga del problema. Y la prueba de que tal argumento es insostenible lo confirma el hecho de que Estados Unidos, el país a juicio del Vaticano más materialista y hedonista del mundo, es también el más creyente de toda la cristiandad. Una encuesta dada a conocer a fines de 1999 indicaba que el 89 % de los norteamericanos cree en Dios, así como que el hombre será un día juzgado por sus obras en la Tierra<sup>35</sup>. Las respuestas más frecuentes en sondeos como el citado son casi siempre las mismas: tengo fe, creo en Dios, pero no creo en la Iglesia. O bien, presto más atención a mi conciencia que a lo que dicen los curas.

No es verdad, pues, como afirman el Papa y los obispos, que los hombres se hayan apartado de Dios. De lo que se han apartado es de las religiones organizadas y los clérigos<sup>36</sup>. En un mundo que se modernizaba con rapidez y elevaba su nivel de vida, luego de una guerra mundial devastadora, la mayoría de los católicos sólo buscaban en la Iglesia lo que han buscado siempre: inspiración, consuelo, un conocimiento más profundo de la fe, reafirmación espiritual y, más que ninguna otra cosa, un lugar fuera del mundo en el cual hablar con Dios. Pero lo que recibieron fue desasosiego, desorientación, ruptura, sermones agrestes y púlpitos convertidos en tribunas políticas en las cuales se podía escuchar cualquier cosa, menos el mensaje tradicional del Evangelio.

Como bien había anticipado Gramsci, el catolicismo empezaba así a ser derrotado por el espíritu secularizador que el socialismo había traído a sus ministros. En la medida que se perdía la confianza en ellos, los fieles escapaban a otros pastos más apacibles. Y de esta forma se abrió un proceso de declive parecido al de los grandes imperios que, incapaces de retener sus territorios por falta de recursos humanos y materiales, tampoco pudieron mantener a sus súbditos unidos.

La explosión demográfica, de una parte, la Guerra Fría, de otra, y la toma de posición política al lado de un socialismo ingenuo y primitivo, romperían la unidad de lo que hasta 1965



había sido un colosal imperio religioso. Y hoy, con no más de 300 millones de católicos activos, el Vaticano pierde peso e influencia cada día. Juan Pablo II es tan sólo la fachada de una cohesión que no existe y únicamente su carisma personal ha permitido mantener durante más de veinte años la ficción de que el catolicismo crece. Y es verdad que el número de católicos pasó de 660 millones en 1977 a más de mil millones en el 2000<sup>37</sup>. Pero, mientras en 1965 había 74 clérigos por mil fieles, hoy son menos de 40, paradoja que revela un crecimiento vegetativo de la fe, ya que, si éste fuera real, mostraría un aumento correlativo de pastores.

Es falso, por tanto, que la Iglesia católica viva una crisis de *"altares vacíos y bancos llenos"*, excusa que ciertos grupos clericales utilizan para argüir que, si Roma aboliera el celibato, más jóvenes se harían sacerdotes y todo volvería a ser como antes. Las cifras aquí reseñadas confirman que este argumento es falaz y que, si bien la abolición del celibato podría detener por un tiempo la caída de las vocaciones, difícilmente frenaría el desafecto y la deserción de los creyentes.

EL AGGIORNAMENTO, EN DEFINITIVA, SERÍA PARA la Iglesia católica lo que la *perestroika* para el Imperio soviético, una iniciativa que, a la larga, condujo a su fragmentación y su declive, lo que no deja de ser una curiosa coincidencia. Pero lo cierto es que catolicismo y comunismo acabaron siendo los grandes derrotados de la batalla ideológica que se libró en el siglo XX, quizás porque ninguno de los dos supo satisfacer las necesidades de sus fieles, en un caso, materiales, en el otro, espirituales.

Hasta 1965, la fe católica se había adaptado con mayor o menor dificultad a los cambios históricos, pero esta vez no consiguió ajustarse a las realidades terrenas. Tal vez porque el marxismo-leninismo se fundaba también en un credo que no pudo sostenerse, el imperio político con mayor número de ateos entró en crisis al mismo tiempo que el imperio religioso con mayor número de creyentes. Y por lo mismo que sería remoto

esperar un renacimiento del comunismo soviético, sería ilusorio también, como reconoce el cardenal Ratzinger, esperar

un cambio histórico y que la fe vuelva a ser otra vez un fenómeno en gran escala que domine la historia... Hoy el cristianismo sufre una enorme pérdida de significado. La sociedad cristiana que ha existido hasta hoy se está desmoronando. En este sentido, la relación entre la sociedad y la Iglesia continuará cambiando y presumiblemente lo hará hacia una forma descristianizada de la sociedad<sup>38</sup>.

Al cardenal Ratzinger se le podría argumentar que no podría esperarse otra cosa tras la violenta mutación espiritual que el Alto Clero propició en 1965. Pero, al margen de los motivos que los pastores tuvieran para mundanizar la Iglesia, había también una causa oculta que, a su modo de ver, justificaba la refundación doctrinal de aquélla. Desplazado de su centro de poder por la Ilustración, el liberalismo y la ciencia, el Vaticano se encontró en el siglo XX alejado de un mundo en el cual había sido tanto tiempo eje espiritual y autoridad irrefutable. La Iglesia oficial padecía una cierta nostalgia, no exenta de resentimiento, por el espacio perdido y porque el mundo necesitara cada día menos de ella. No se trata de una presunción, sino de un objetivo que se infiere de textos y frases como ésta del padre Arrupe, general de la Compañía de Jesús, pronunciada en 1966: *"La noble tarea de construir en la Tierra un mundo mejor para que viva el hombre ya no es un simple ideal seglar"*<sup>39</sup>.

El Vaticano, en una palabra, deseaba recuperar el espacio político que el mundo seglar le venía negando tras la pérdida del poder temporal en 1870<sup>40</sup>. Y la *"segunda evangelización del mundo"*, tal y como proponía el Concilio, correría paralela a esta finalidad oculta. El Vaticano quería reformar una *"modernidad fallida"* debido al alejamiento de Dios. El mundo laico no había sabido engendrar valores que, como la fraternidad y la igualdad, había prometido desde la toma de la Bastilla. La angustia y la pobreza prevalecían por doquier. También la injusticia. Se hacía, por tanto, necesario refundar la civilización cristiana, pero partiendo de

aquel punto histórico en el cual, como demostraban los *Hechos de los Apóstoles*, la Iglesia practicó el socialismo y el reparto de los bienes terrenales.

Las líneas maestras de este plan eran visibles detrás de un doble lenguaje, tan querido por los prelados, y de lemas sibilinos, tan del gusto de los teólogos, como la *redención del pueblo de Dios*, la *reforma de las estructuras* (de propiedad, políticas, jurídicas, económicas, bancarias, agrarias, educativas, militares) o la *transformación radical del mundo*, las cuales corrían *sotto voce* por las filas de la Compañía de Jesús.

La palabra *aggiornamento* incluso se había usado para evitar el término modernización, a fin de no confundirlo con el *modernismo*, una corriente teológica condenada en 1864 por Pío IX. El espíritu del modernismo, sin embargo, había sobrevivido entre los jesuitas, quienes en su mayoría pensaban ahora que la Iglesia católica podía modernizarse si aceptaba en su seno el ideario socialista.

En este aspecto, la *noble tarea* de Arrupe se asemejaba a la que habría de llevar a cabo el fundamentalismo protestante en Estados Unidos y América latina para conquistar espacios institucionales y políticos. Como observa Gilles Kepel, el objetivo de estos movimientos era modificar la organización jurídica de la sociedad laica, pues, según el integrismo evangélico, el humanismo secular, vale decir, la cultura moderna, restringe la identidad religiosa. De ahí la necesidad de conformar un nuevo orden jurídico en el que el cristianismo poseyera jerarquía de dominio público. Los valores del humanismo secular habían fracasado a causa del olvido de Dios, decían, y lo que la sociedad necesitaba era que se le devolviera cuanto antes su fundamento sagrado<sup>41</sup>.

El Alto Clero católico deseaba algo parecido. Pero la *noble tarea* de penetrar en el mundo y transformar sus estructuras habría de fracasar a lo largo y ancho de la catolicidad. Y al alba del Tercer Milenio, está claro que, a diferencia del islam, cuyos movimientos radicales llevarían a cabo con éxito las revoluciones clericales de Irán y de Afganistán, la Iglesia católica no pudo hacer lo mismo con la suya.

EL FRACASO DE ESTA INICIATIVA sería sintetizado en 1990 por Luigi Giussani, fundador del movimiento conservador *Comunión y Liberación*, con estas palabras del escritor Andrea Emo: “La Iglesia fue durante muchos siglos la protagonista de la historia. Después tuvo que asumir el papel menos glorioso de antagonista de la historia. Hoy es únicamente la cortesana de la historia”<sup>42</sup>.

El lenguaje puede parecer excesivo, pero la última frase, sobre todo, encierra una crítica más severa de lo que las palabras sugieren. La Iglesia oficial intentó ser, en efecto, la cortesana virginal, valga la paradoja, de una ideología que parecía llamada a cambiar el destino de la historia. Y creyendo que al futuro se iba por la senda de la izquierda, empujó una variante del socialismo sólo para caer con éste en el mismo pozo.

Desde esta óptica, el pronóstico de Antonio Gramsci, padre del eurocomunismo, pareciera estar a punto de cumplirse. El catolicismo que en el siglo XIX competía con el socialismo, pero luego se dirigía a las masas con el lenguaje del socialismo, sería desplazado lentamente de la historia por el socialismo, tras haberlo incorporado éste a su doctrina social.

No obstante, y tras la caída de las dictaduras del Este de Europa, el Vaticano echaba las campanas al vuelo. Juan Pablo II, se dijo entonces, había derribado en Polonia la primera ficha del dominó comunista. Pero el 14 de agosto de 1998, Lech Walesa desmentía en Bogotá que hubiera habido una Santa Alianza entre *Solidaridad* y el Vaticano para abatir el comunismo. La idea según la cual Juan Pablo II había trabajado secretamente contra la Unión Soviética era un mito fabricado por Carl Bernstein y Marco Politi, autores del libro *Su Santidad*. “Y esto es algo”, agregaba Walesa, “que puedo decir porque yo estaba en medio de esa lucha”<sup>43</sup>. El Papa tenía sus méritos, sin duda, pero no de la naturaleza que se le atribuían.

El hundimiento del socialismo real en 1989 marcó, en efecto, un hito en la larga vida de la Iglesia, pero no un hito triunfal. Ese año emblemático para el mundo libre y para el siglo, sólo sería un paso más en el proceso de demolición del catolicismo, como había reconocido Pablo VI, tras estallar el motín y advertir

que a la nave de San Pedro le había aparecido un colosal boquete en la línea de flotación. En el enfrentamiento ideológico que siguió a la Segunda Guerra mundial, la Iglesia oficial no había sabido mantenerse al margen y, al optar por el socialismo, se subió al carro de una ideología que sería derrotada por la historia. El descalabro dejaba, además, sin contenido buena parte de los axiomas de la pastoral socialista. Y como resultado, millones de fieles, cuya principal razón de serlo era conocer la verdad, o cuando menos confirmar que aquello en lo que creían era la verdad, empezaron a percatarse de que la doctrina social de la Iglesia estaba fundada en un error palpable y reconocible.

Todo esto lo sabe el Alto Clero. Pero desde el ateísmo al alejamiento de Dios, pasando por la playa y el *weekend*, estos hombres justifican con cualquier tipo de excusas la catástrofe posconciliar. La Curia y los obispos, ya se sabe, siguen el *dictum* de Gregorio VII: “*La Iglesia de Roma nunca se ha equivocado y, de acuerdo con el testimonio de las Escrituras, nunca se equivocará*”<sup>44</sup>. Y en sus trece se mantienen sin rectificar un ápice.

Sin duda el número de quienes aún conservan su fe en el socialismo es elevado, mas son pocos los que la conservan en sus obras. Por eso, nada tan desolador, ni a menudo tan ridículo, que escuchar de los obispos sus trasnochadas ideas sociales. Mientras del lado político la democracia exige el reconocimiento de las diferencias, admite en su seno a los ciudadanos por igual, sean éstos ricos o pobres, y protege los derechos de todos, del lado religioso, la Iglesia oficial continúa impartiendo un mensaje clasista y excluyente. Ante ello, sólo cabe pensar que el Alto Clero prefiere el fracasado ideal socialista a las realidades terrenales exitosas y que continúa cerrando los ojos al hecho de que tanto pobres como clases medias siguen desertando o apostatando de la fe por millones.

La cultura con que el siglo XXI comienza ha dejado, en fin, desfasada a una Iglesia que, en la civilización de que fue arte y parte, ocupa hoy una posición de tercer orden. La Iglesia oficial ya no es siquiera la cortesana de la historia, pues ha perdido el paso de ésta, sino una institución envejecida y gruñona que se

dedica a condenar lo que no puede impedir y lo que ignora. En América latina, los obispos rechazan las iniciativas de una incipiente sociedad civil a la cual tacha de materialista y globalizante, bien porque utiliza el condón, bien por bailar la lambada, pero la acrimonia de sus declaraciones sólo delata la conciencia de un declive que ni ellos ni el Vaticano están en condiciones de detener.

La ley de Murphy, en fin, se ha ensañado con la Iglesia. Todo lo que podía salir mal, salió mal. Y el catolicismo continúa decayendo, por más que el Alto Clero pretenda ocultarlo con jubileos y autoloas. Gramsci tenía razón. El socialismo ha derrotado a la Iglesia. Y si la Iglesia no ha sido expulsada de la historia, ha quedado gravemente dañada a causa de una doctrina que teólogos y obispos creyeron habría de convertirse en la moldura social de la humanidad.

“*EL DECLIVE DE LA IGLESIA QUE VIVIMOS es en buena medida debido a las rupturas espirituales, la desorientación y la desmoralización*”, ha dicho el cardenal Ratzinger<sup>45</sup>. Pero, además de esos motivos, el declive ha sido atribuido a otras causas, como, por ejemplo, al vertiginoso cambio experimentado por la conciencia humana a raíz de la Segunda Guerra mundial. Al inexorable avance del humanismo secular, debido a la revolución bolchevique, primero, y a la capitalista, después. Al abaratamiento de los viajes y a las migraciones masivas que han venido rompiendo los estados monoculturales y los ha transformado lentamente en territorios de múltiples credos. A la revolución tecnológica y científica que, a partir de los años cincuenta, difunde una teoría del cosmos muy distinta a la sustentada por el credo católico. A la sociedad de consumo, por su propensión al hedonismo y su falta de tiempo para asistir a los ritos. Y por último, aunque no menos importante, a la evolución y desarrollo de la biología molecular, las computadoras, los nuevos medios de información, la medicina y algunas profesiones substitutas de las funciones tradicionales de la Iglesia, como el siquiatra o el asistente social<sup>46</sup>.

Pero este largo catálogo de causas que han venido cortando los lazos de la sociedad con los ministros de la Iglesia católica quedaría incompleto si no se incluyera el sesgo colectivista que el Alto Clero adoptó justo cuando los fieles más deseaban aislarse del debate y las tensiones propias de la Guerra Fría. Si ese gato no se hubiera colado en las sacristías católicas y la Iglesia se hubiera centrado en el ministerio espiritual, el cuadro sería hoy otro sin duda. Pero desde el momento en que el Alto Clero desvirtuó la doctrina social de la Iglesia y se comprometió en el conflicto ideológico, abrió las puertas al cisma y perdió la credibilidad y la confianza de la mayoría de los católicos.

Seguir los pasos de esa adulteración doctrinal, “*la causa del mal causado*”, es el propósito de las páginas que siguen. En ellas se examinarán de cerca las falsificaciones y engaños de los que el católico ha sido objeto, entre ellos un mito recusado y desmentido por la historia, como el de la “iglesia” de Jerusalén, una Patrística sesgada en la que los Padres de la Iglesia han sido presentados casi como integristas de izquierdas, un San Agustín y un Santo Tomás transmutados por una teología surrealista, y finalmente una interpretación tan tergiversada del Magisterio pontificio tradicional que León XIII y Pío XI se sentirían indignados si vieran lo que sus sucesores han hecho de él.

## NOTAS

<sup>1</sup> Reuters, julio 7, 1998.

<sup>2</sup> *Humanæ vitæ*, nº 23.

<sup>3</sup> Entrevista en Radio Vaticano, 1971.

<sup>4</sup> Pablo VI, *Alocución en el Seminario Lombardo*, Roma, diciembre 7, 1968.

<sup>5</sup> Pablo VI, *Homilía de la misa por San Pedro y San Pablo*, junio 29, 1972.

<sup>6</sup> Joseph Ratzinger, *The Ratzinger report* (San Francisco, Ignatius Press, 1985), *passim*.

<sup>7</sup> Ricardo de la Cierva, *Oscura rebelión en la Iglesia* (Barcelona, Plaza & Janés, 1987), pp. 690-695. Véase también Ricardo de la Cierva, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX* (Madrid, Fénix, 1997), p. 321.

<sup>8</sup> Malachi Martin, *Los jesuitas. La compañía de Jesús y la traición a la Iglesia católica* (Barcelona, Plaza y Janés, 1988), p. 238.

<sup>9</sup> Stefano M. Paci, *Se necesitan vocaciones urgentemente*, revista *30 días*, nº 6, junio 1990, p. 52.

<sup>10</sup> *Catholic World News*, 17 de marzo de 1998.

<sup>11</sup> Garry Willis, *Papal Sin. Structures of deceit* (New York, Doubleday, 2000), p. 152.

<sup>12</sup> José Pérez Vilarino, *The demographic transition of the Catholic priesthood and the end of clericalism in Spain*, revista *Sociology of Religion*, Spring 1998, University of New Brunswick, Canadá.

<sup>13</sup> Lawrence A. Young, *Assesing and updating the Schoenherr-Young projections of clergy decline in the United States Roman Catholic Church*, revista *Sociology of Religion*, Spring 1998.

<sup>14</sup> AP, New York, junio 4 de 1998. El dato es de Dean Hoge, profesor de Sociología de la Catholic University of America, Washington, D.C., quien atribuye la causa principal de este declive al celibato.

<sup>15</sup> Ralph Martin, S.J., *The catholic Church at the End of an Age. What is the spirit saying?* (San Francisco, Ignatius Press, 1994), p. 37.

<sup>16</sup> Revista *Newsweek*, julio 12, 1999, Vol. CXXXIII, nº 27, p. 50.

<sup>17</sup> Guy Bechtel, *La carne, el diablo y el confesionario* (Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997), pp. 12-13.

<sup>18</sup> Jean-Marie Guenois, *La misa ha terminado*, revista *30 días*, Año III, nº 9, octubre 1989, p. 22.

<sup>19</sup> Reuters, julio 7, 1998.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *El País*, Madrid, 6 de mayo de 1994, p. 32.

<sup>22</sup> Esteban Greciet, *Nuevo siglo, nueva Iglesia. Conversaciones sobre el futuro de la religión en España* (Oviedo, EHGA, 2000), pp. 20-21.

<sup>23</sup> Steve Bruce, *Religion in the modern World. From cathedrals to cults* (New York, Oxford University Press, 1996), p. 31.

<sup>24</sup> Katholiek Documentatie Centrum, ‘*Kerncijfers 1991/92*’, in: *1-2-1 Kerkelijke documentatie*, 20 (1992), p. 458.

<sup>25</sup> Joseph Ratzinger, *Salt of the Earth. The Church at the End of the Millennium* (San Francisco, Ignatius Press, 1997), p. 142.

- <sup>26</sup> Jean-Louis Schlegel, *Le paradise sans peine*, en *Le Monde de l'Education*, n° 257, abril 1998, p. 38.
- <sup>27</sup> Ralph Martin, *The catholic Church at the End of an Age. What is the spirit saying?*, p. 39.
- <sup>28</sup> *Catholic World News*, june 18, 1997.
- <sup>29</sup> *Ibid*, p. 45.
- <sup>30</sup> Xavier Rynne, *Vatican Council II* (New York, Orbis Books, 1968/1999), p. 495.
- <sup>31</sup> Paulo Oliveira, *Había una vez un país católico...*, revista *30 días*, Año III, n° 6, junio de 1989.
- <sup>32</sup> En 1983, en el curso de una reunión de teólogos de la liberación celebrada en Sao Paulo, Miguel de Escoto imponía al obispo Casaldáliga un uniforme de guerrillero nicaragüense. El obispo respondió al obsequio con estas palabras: "Procuraré agradecer con los hechos este sacramento de liberación que acabo de recibir, y si es necesario, con la sangre. Yo me siento vestido de guerrillero, como podría sentirme paramentado de padre". Jiménez, Lepeley, Vekemans y Cordero, *Teología de la Liberación* (Bogotá, CEDIA, 1986), p. 39.
- <sup>33</sup> Ralph Martin, *op. cit.*, p. 45.
- <sup>34</sup> *Ibid*.
- <sup>35</sup> *USA Today*, diciembre 23-26, 1999.
- <sup>36</sup> *World Values Surveys*, 2000, University of Michigan. La encuesta abarca un 80 % de la población mundial.
- <sup>37</sup> Scott Appleby, *Pope John Paul II*, revista *Foreign Policy*, Summer 2000, p. 16.
- <sup>38</sup> Joseph Ratzinger, *op. cit.*, pp. 121 y 126.
- <sup>39</sup> Malachi Martin, *Los jesuitas*, p. 366.
- <sup>40</sup> Gilles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1991).
- <sup>41</sup> *Ibid*.
- <sup>42</sup> Revista *30 días*, Año IV, n° 2, febrero 1990, p. 4.
- <sup>43</sup> *Catholic World News*, n° 8.273, 14 de agosto de 1998.
- <sup>44</sup> Maureen Fiedler and Linda Rabben, eds. *Rome has spoken... A guide to forgotten papal statements and how they have changed through the centuries* (New York, Crossroad Publishing, 1998), p. 13.
- <sup>45</sup> Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 126.
- <sup>46</sup> Don Cupitt, *After God* (New York, Basic Books, 1997), p. vii y ss.

## EL MITO DE JERUSALÉN O LA NOSTALGIA DE UNA HEREJÍA

He sabido por documentos escritos que hasta el asedio de los judíos por Adriano [siglo II d. C.] hubo en Jerusalén una sucesión de quince obispos, todos los cuales, según se afirma, eran judíos. En realidad, toda la iglesia de Jerusalén consistía entonces en judíos practicantes.

EUSEBIO DE CESAREA,

*Historia eclesiástica*, siglo IV d. C.

EL PARADIGMA SOCIOECONÓMICO DE LA IGLESIA posconciliar es la comunidad de Jerusalén. Aquella efímera agrupación precristiana que Lucas describe en los *Hechos de los Apóstoles* se recuerda y ensalza en nuestros días como el embrión genuino de un modelo que los católicos deberían imitar para "ensayar formas de organización que abran el camino hacia una sociedad más humana". Su ejemplo, certifica el Sínodo de Obispos celebrado en Roma en 1996, "sigue siendo inspirador en el campo de una real comunión y participación de bienes incluso materiales"<sup>1</sup>. Y su modelo, sugiere Juan Pablo II, ayudaría "a buscar soluciones a nivel mundial, instaurando una verdadera economía de comunión y participación de bienes"<sup>2</sup>.

Así planteada, la primitiva comunidad apostólica se ha venido a convertir en un instrumento de coerción moral para todos aquellos católicos que no se identifican con un orden social cerrado y gregario como el que propone el Alto Clero. Rara es la

pastoral, la encíclica o el documento episcopal donde no se cite aquella iglesia como ejemplo de *verdadero* cristianismo. Matriz ideológica de lo que hoy se ha dado en llamar la Iglesia de los pobres, la comunidad de Jerusalén es la añoranza de una utopía incumplida a la que, sin embargo, es preciso dirigir nuestras acciones. La iglesia de Jerusalén prueba que la comunidad de bienes es patrocinada en la fuente original del cristianismo y que éste no será auténtico en tanto no abrace el criterio seguido por los apóstoles en su etapa fundacional<sup>3</sup>. De ahí que la Iglesia oficial siga aferrada al modelo y no cese de citarlo como horizonte de una sociedad más humana.

Se mire por donde se mire, sin embargo, el ideal económico de la iglesia de Jerusalén, no sólo es un agravio a la inteligencia católica, sino una nostalgia vacía por algo que nunca existió o que, si alguna vez existió, fue sepultado por la Iglesia de Roma. Nunca hubo una *comunidad cristiana* en Jerusalén, nunca hubo un socialismo cristiano. Se trata sólo de la asimilación legendaria y fraudulenta al cristianismo de una comunidad que permaneció siempre fiel al judaísmo. De ahí que toda melancólica invocación a la misma sea una referencia a la nada. Tal cristianismo fue sólo el credo de los nazarenos o nazareos, una secta separada del judaísmo ortodoxo y del cristianismo de Pablo, que fue condenada en su día por la Iglesia oficial y acabó por extinguirse en el siglo V después de Cristo. En este aspecto, cada vez que el Sínodo de Obispos o el Papa o el párroco de la iglesia evocan el modelo de Jerusalén, simplemente exteriorizan a los fieles su nostalgia por una herejía.

Pero teólogos y obispos no son los únicos en recurrir a este paradigma. También en el mundo seglar se tiene la opinión de que el socialismo deriva de la tradición cristiana. Arnold Toynbee, por poner un caso, asegura que la iglesia de Jerusalén muestra "*una forma de vida en común que indudablemente es socialista y realmente comunista en el sentido económico de utilidades y comunidad de bienes*"<sup>4</sup>. Y si bien el historiador británico admite que el modelo nunca llegó a convertirse en una institución permanente del cristianismo, no es menos verdad que teólogos y obispos resaltan

con entusiasmo la inequívoca filiación entre aquel socialismo rudimentario y la doctrina social que hoy promueven.

Ahora bien, sin menoscabo del elevado espíritu que pudiera haber animado a los apóstoles de Jesús, resulta del todo discutible que la comunidad de Jerusalén, presidida por Santiago e integrada por Pedro, Juan, familiares y amigos de Jesús, pueda ser usada como ejemplo de un orden socioeconómico que deba ser emulado. En primer lugar, porque no fue sancionado por Jesús: el paradigma cristiano es filantrópico, no económico. En segundo, porque no fue un modelo social para multitudes, sino un orden cerrado y estrecho, propio de una congregación religiosa de carácter claramente monástico. En tercero, porque cuando un modelo de esta índole se proyecta a la sociedad, el experimento ha concluido siempre en un trágico fracaso. Y en cuarto y último lugar, porque la primitiva comunidad apostólica fue una sinagoga judía y no una comunidad cristiana<sup>5</sup>.

Pretender utilizar, por tanto, la "iglesia" de Jerusalén como ejemplo de un modelo económico cristiano es adulterar el cristianismo y la historia. El argumento de *antigüedad* no es válido, el de *autoridad*, falaz, y el de *viabilidad*, ilusorio. Preciso es admitir, así y todo, que aquella comunidad judeo-cristiana optó durante un breve período por el sistema de comunidad de bienes. El relato del evangelista no deja lugar a dudas: "*Todos los que creían, vivían unidos, teniendo sus bienes en común*" (Hechos 2, 44-46). Y más adelante recalca:

Y ninguno tenía por propia cosa alguna, sino que todo lo tenían en común... Así que no había entre ellos ningún necesitado porque todos los que poseían heredades o casas las vendían y traían el importe de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles y se repartía a cada uno según su necesidad. (Hechos 4, 32-35)

Estas frases son usadas aquí y allá por obispos y teólogos, no tanto como la crónica de un episodio marcado por la provisionalidad y la inminencia del regreso de Jesús, sino como un principio ético-profético que induzca a creer a los fieles que el auténtico cristianismo

tuvo su origen en la comunidad de bienes. La última línea del texto de Lucas, sobre todo, redondeada más tarde por Marx como lema troncal del comunismo, es hoy repetida *urbi et orbe* y sin matices con el propósito de inculcar en el creyente un orden social, si es que puede llamarse así a la comunidad de Jerusalén, que tuvo muy poco que ver con el cristianismo histórico.

Alguien ha dicho que si el novelista es el historiador del presente, el historiador es el novelista del pasado. Pues bien, obispos y teólogos se revelan a menudo como portentosos novelistas de la historia de la Iglesia. Es raro que a los fieles les llegue un solo dato, un solo hecho, que no esté impregnado de lo mirífico o lo legendario. Pero el examen honrado y justo de episodios como el citado exige distinguir lo cierto de lo dudoso, y ambos, de lo importante. Y en el caso de la "iglesia" de Jerusalén, *lo cierto* es que fue la única en ensayar el modelo de la comunidad de bienes (la no menos antigua iglesia de Antioquía, por ejemplo, no lo hizo, ni tampoco las de Grecia y Roma). *Lo dudoso* es que tal forma de organización fuera la encarnación del mensaje universalista de Jesús de Nazaret. Y *lo importante* es que el cristianismo real tomó el camino que trazó Pablo de Tarso, en lugar del de Santiago, líder de la primitiva comunidad apostólica y opuesto a las ideas de aquél.

No es, en consecuencia, apelando a lo que el cristianismo debió ser, sino preguntándonos por qué fue otra cosa, como debe examinarse el caso de la sinagoga de Jerusalén. Pero vista la reverencia y la reiterada nostalgia con que el Alto Clero se refiere hoy a ella, merece la pena indagar si la Iglesia no se equivocó de *iglesia* y si no tomó el camino equivocado al elegir la de Pablo en vez de la de Santiago. Pues si así fuera, cada vez que obispos y teólogos invocan el mirífico modelo de Jerusalén, estarían negando la teología paulina, la iglesia que nació de ella y dos mil años de historia cristiana.

A MODO DE PREÁMBULO DIGAMOS que, si bien algunas sectas judías del siglo I a. C. se regían por la comunidad de bienes, el pueblo hebreo no la practicaba en absoluto. Israel era una sociedad autoritaria, nacionalista y teocrática, donde el principio

de autoridad se ejercía sobre la base de un pacto con Dios, pero cuya legislación sobre la propiedad era cristalina: el derecho a poseer bienes en privado era bien visto por Yahvé. Y todo parece indicar que el espíritu comunitario de la primitiva comunidad apostólica proviene del socialismo abreviado que se practicaba en los monasterios y las pequeñas sectas que vivían apartadas del mundo, como sugiere el contenido de los rollos del Mar Muerto<sup>6</sup>.

La secta de Qumrán, en concreto, pertenecía al grupo de los jasidim<sup>7</sup>, los cuales bien pudieron ser los precursores de la secta esenia, otra comunidad aislacionista. Los esenios conformaban un grupo predominantemente sacerdotal y de vida en común que se extendió por Palestina entre los siglos III y I antes de Cristo. La estructura jerárquica, la pobreza y la comunidad de bienes eran sus rasgos más acusados, y su órgano supremo consistía en una asamblea regida por un consejo de doce sacerdotes y tres miembros de rango inferior. Vida en común, caja común, despensa común, eran sus normas. Menospreciaban las riquezas, dice de ellos el historiador judeo-romano Flavio Josefo, "*porque de esa manera ni la pobreza se mostrase ni la riqueza los ensoberbeciese*"<sup>8</sup>. Estaban convencidos de que los últimos días se aproximaban y su visión de la sociedad y el mundo se caracterizaba por una gran desconfianza en la autonomía personal.

Las similitudes de la comunidad apostólica de Jerusalén con la comunidad de Qumrán son abundantes. En una y otra, los miembros entregaban su salario al superintendente y todos los que se unían a la comunidad debían vender su hacienda. La suma de estos ingresos era usada para el sustento de quienes la integraban, así como para asistir a pobres y necesitados. Y en el caso de que alguno no declarara la totalidad de sus bienes, se le castigaba por mentir<sup>9</sup>. Como rígidos observadores que eran de la ley mosaica, los esenios perpetuaron la rigidez y la intolerancia al punto de que quizá ésta haya sido la causa de su extinción en tiempos de Tito, unos 80 años después de Cristo.

Ahora bien, ¿fue el cristianismo un esenismo que acabó por triunfar en gran escala? Tal vez en su estado embrionario quiso serlo, pero la llegada de Pablo impidió que lo fuera. El

Apóstol de los Gentiles cortarían el cordón umbilical que unía a los primeros seguidores de Cristo con la fe hebrea para convertir, acaso sin proponérselo, una oscura secta judía en una religión universal. Y su proyecto acabará triunfando pese a la muy dispar concepción que del cristianismo tenían Santiago, Pedro y Juan, las tres columnas de la comunidad de Jerusalén, como el propio Pablo les llamaba. Santiago y los suyos eran partidarios de un cristianismo fundado en los códigos tradicionales del judaísmo. Pablo, en cambio, aspiraba a una fe regida por la liberación de la ley mosaica.

Quienquiera que se acerque sin prejuicios a la Epístola de Santiago y la compare con la Epístola a los Gálatas percibirá de inmediato esta disparidad, este conflicto que nace de aquel cristianismo embrionario. La teología de Santiago está íntimamente unida a la ley de Moisés, en tanto la de Pablo busca apartarse de ella. Santiago, cuya epístola es anterior a las de Pablo, dice: «¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga “tengo fe”, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvar la fe? ¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril? El hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente»<sup>10</sup>. Pablo en cambio asegura que “el hombre no se justifica por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, pues por las obras de la Ley nadie será justificado”<sup>11</sup>.

Donde Pablo dice blanco, Santiago dice negro. Y la brecha entre ambos será tal que el cristianismo histórico y auténtico, es decir, el que nace de la teología de Pablo, tardará cientos de años en aceptar la Epístola de Santiago. Todavía en el siglo IV, según el historiador cristiano Eusebio de Cesarea, este documento era impugnado por muchos obispos y pastores. Casi desconocida en las iglesias orientales, tampoco figura en el Canon atribuido a San Hipólito (año 200 d. C.). Y sólo a fines del citado siglo IV será reconocida por las comunidades de Oriente y Occidente.

Todo lo anterior es prueba de que las ideas de Santiago no habían sido aceptadas por el cristianismo debido a que el texto del “hermano del Señor”, como se le conoce en las Escrituras, no era considerado cristiano. Santiago se inspira en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, se dirige a las doce tribus

de la diáspora, carece de referencias universalistas, sólo cita a Cristo dos veces, y nunca como el hijo de Dios, y habla de sinagogas, no de iglesias<sup>12</sup>.

EL CRISTIANISMO DE LOS PRIMEROS SIGLOS tenía razones de peso para excluir a Santiago de los libros canónicos. Santiago, quien ha pasado en años recientes a un primer plano de la investigación histórico-teológica de este período, era la cabeza visible de los nazareos o nazarenos de Jerusalén, una secta precristiana que compartía muchas ideas y ritos de los esenios, entre ellos la comunidad de bienes. Austero, obstinado, estricto, rígido y muy apegado a la Ley, Santiago había desplazado a Pedro de la autoridad que Jesús legó a este último. Elegido presidente de la comunidad de Jerusalén por razones políticas, era la viva imagen del integrismo hebreo. “Para quien observa la Ley, pero falla en un solo precepto, se hace reo de todo”<sup>13</sup>, escribió. Santiago desempeñaba tareas sacerdotales, se abstenía de comer carne y de ingerir bebidas alcohólicas, no se afeitaba y no se cortaba el cabello<sup>14</sup>. Para él, como para los demás miembros de la secta nazarena, Jesús no había fundado una fe, sino una dinastía. Y siendo familiar de Jesús por línea directa, era él, y no Pedro, el heredero del trono prometido al Mesías de Israel.

Hasta la llegada de Pablo, Santiago y los demás apóstoles estaban convencidos de que el mensaje de Cristo iba destinado en exclusiva al pueblo de Israel y que el propósito de ese mensaje era el perfeccionamiento de la fe judía. Incluso Pedro, citando a Moisés, llega a decir que quien no escuche la voz del legislador “será exterminado del pueblo”<sup>15</sup>.

Los apóstoles se consideraban a sí mismos el auténtico Israel y la culminación del judaísmo ortodoxo. No se identificaban como cristianos, sino como nazarenos, y aspiraban, como el resto del pueblo judío, a la grandeza histórica mediante el desarrollo de su potencial ético y metafísico. Pero estas nobles aspiraciones del pueblo hebreo no pueden ocultar hoy el hecho de que sus leyes, sus autoridades y su sistema tuvieran un carácter particularista,



ni que los seguidores y familiares de Jesús deseaban mantenerse vinculados a la fe judía.

Pablo de Tarso criticará este particularismo y, con ello, separará la nueva fe de su tronco original. Judío por origen y educación —era fariseo—, pero romano por ciudadanía, Pablo es la figura clave del cristianismo naciente. Gran conocedor de la ley hebrea, aprendida bajo la tutela de Gamaliel, el rabino más autorizado de su tiempo, estaba familiarizado con la filosofía griega y los cultos místéricos según los cuales la inmortalidad podía lograrse por la unión con un dios resucitado. Se sabía el Antiguo Testamento de memoria, el cual llega a citar en sus cartas más de ochenta veces<sup>16</sup>. Conocía la pragmática judía a la perfección y visualizaba con acierto que el particularismo de ésta no podía propiciar la expansión del cristianismo en una sociedad cosmopolita como la que habitaba la cuenca mediterránea. Y su reflexión teológica dará a la libertad del hombre un valor y un significado que no existían en la filosofía helénica ni en las constituciones de las polis griegas.

La revolución cristiana, tal y como Pablo la interpreta, consiste básicamente en la distinción de potestades en una sociedad donde la religión y el derecho no estaban diferenciados. En el estatuto judío, la ley era religión, y la religión, ley. Jesús separará una y otra (*“dad al César lo que es del César”*), rasgará el velo de la teocracia y dotará al creyente de un purísimo sustento espiritual, alejado del orden político.

La separación entre Iglesia y Estado, como diríamos hoy, será un asunto de gran transcendencia doctrinal. Como ha observado Ortega y Gasset, la crisis del hombre hebreo del siglo I antes de Cristo es la crisis de la Ley<sup>17</sup>. Toda Palestina había caído en un legalismo creciente y las leyes estaban tan recargadas de minuciosidades y procedimientos tortuosos que el mandato de Dios se violaba casi con la misma frecuencia que se cumplía. El dato lo registra Juan cuando pone en boca de Jesús estas palabras: *“¿No fue Moisés el que os dio la ley? Y ninguno de vosotros la cumple”*<sup>18</sup>.

Tal corruptela teológico-jurídica, denunciada por Jesús, es atrapada al vuelo por Pablo de Tarso quien la usará como punto

de apoyo de una nueva teología en la que será la fe, y no la Ley, el instrumento de salvación. Pero sus ideas serían rechazadas por Santiago, Pedro y los demás apóstoles y seguidores de Jesús que integran la comunidad de Jerusalén, cuyo cristianismo es, ante todo, judío. Por eso obligan a los conversos a observar escrupulosamente el culto hebreo y ciertos mandatos de la ley mosaica, como la circuncisión y la dieta.

DURANTE ESTA FASE DE HIBRIDISMO DOCTRINAL en que se desenvuelve el primer cristianismo, Santiago, Pedro y los demás apóstoles son claramente hijos de su cultura. Desconfían de la libertad individual, siguen una ética de instituciones y dan prioridad a la obediencia a la Ley antes que a la conciencia. Pablo, en cambio, invoca la libertad personal, desconfía de las instituciones y antepone la conciencia a la obediencia. De ahí que las relaciones entre ellos no fueran siempre felices. La ruptura con la ley mosaica, así como el haber separado la religión de la política, fueron los principales motivos de la meteórica expansión del cristianismo de cuya teología Pablo será su mayeuta<sup>19</sup>. Pero ello traería consigo una profunda escisión entre las dos iglesias, pues Santiago mantendrá siempre incólume el principio del *particularismo* judío y se opondrá de manera sistemática y tenaz al *universalismo* de Pablo.

El cristianismo, en definitiva, sólo será tal cuando sus miembros asuman la propuesta paulina<sup>20</sup>. Pero el Apóstol de los Gentiles abrigaba todavía serias dudas acerca de si, en realidad, estaba impartiendo la misma doctrina que Santiago. Así que, luego de 14 años de no verse, dispone viajar a Jerusalén para exponer en privado a los notables de aquella comunidad (Santiago, Pedro y Juan) el Evangelio que enseñaba a los gentiles<sup>21</sup>. Jerusalén era todavía la comunidad hegemónica de la nueva secta y conservaba un prestigio y una autoridad muy respetados por las otras. Pablo necesitaba el apoyo de Santiago y, conforme a las Escrituras, ambos alcanzan en Jerusalén este acuerdo: Pablo se dirigirá a los gentiles, y la comunidad apostólica que preside Santiago, a los judíos de Jerusalén y de la diáspora.

Pero muy pronto los hechos iban a demostrar a Pablo que el concilio con Santiago había sido un desconcilio, que ambos tenían en mente dos cristianismos opuestos y que entre uno y otro existía una brecha teológica insalvable. Para Pablo, Jesús era el hijo de Dios y había resucitado. Para Santiago, en cambio, Jesús era el Mesías, el esperado rey de Israel, del cual él, Santiago, hermano de Jesús, era legítimo heredero. Y siendo además Sumo Sacerdote de los nazarenos, considera que debe ser en Jerusalén donde se hagan las normas y que a las demás comunidades sólo toca obedecerlas.

Pablo comprobará que sus ideas han sido rechazadas cuando unos enviados de Santiago lleguen de visita a Antioquía, donde reside ahora Pedro, y se escandalicen al ver a éste viviendo como pagano. Los visitantes no eran hermanos de paso, sino supervisores enviados a investigar si lo que enseñaba Pablo era lo que Santiago decía. Los emisarios descubren que no es así y que incluso Pedro, uno de los tres pilares de la comunidad apostólica de Jerusalén, ha sido convencido por Pablo para que lleve vida de gentil. Ante el disgusto de los emisarios, Pedro se retrae y se aparta de los antioqueños, lo que indica que sigue siendo nazareno *in pectore*, es decir, judío, y no cristiano. Pablo, de carácter abrasivo y mercurial, reclama entonces a Pedro haber violado el pacto de Jerusalén<sup>22</sup>.

Este muy debatido episodio revela con claridad la profunda división que existía ya entre ambos cristianismos. Así y todo, el Alto Clero pasa por este conflicto inicial como sobre carbones encendidos para no tener que afrontar el hecho de que, en su organización y su espíritu, la comunidad apostólica de Jerusalén ni fue iglesia ni cristiana, sino una secta más del judaísmo. El cristianismo había sido concebido en la sinagoga judía<sup>23</sup> y hubiera seguido siendo judío de no ser porque Pablo instituye una iglesia *incluyente*, en la que no era necesario hacerse judío para ser cristiano, algo impensable en el marco *excluyente* en que se movían Santiago, Pedro y los demás apóstoles.

EL ALTO CLERO, DE OTRA PARTE, ATRIBUYE a la iglesia de Jerusalén una viabilidad históricamente falsa. El modelo de comunidad que hoy se ensalza en pastorales y sermones, y con el

cual se pretende encontrar soluciones que puedan “*instaurar una verdadera economía de comunión y participación de bienes*”, además de no cristiano, fue un sonado fracaso económico. Al cabo de pocos meses, Santiago y los demás apóstoles no contaban ya con los medios más elementales para subsistir. Las donaciones de los convertidos al cristianismo eran insuficientes para sostener la comunidad y, de resultas, esta última cae en una grave crisis económica de la que sólo se salvará merced a la ayuda financiera de las iglesias fundadas por Pablo de Tarso.

Pero hagamos memoria. Estamos en Pentecostés, festival judío que conmemora la entrega de la Ley a Moisés en el Sinaí. Jesús ha muerto hace cincuenta días. Los apóstoles rezan y esperan en el cenáculo. De pronto, se produce un ruido en el cielo. Un espíritu de temor se apodera de las gentes. Y ese día, tres mil nuevos miembros se incorporan a la nueva secta. El regreso del Maestro parece inminente. Muchos venden sus posesiones y las ponen a los pies de los apóstoles para que se distribuyan a cada quién según sus necesidades. Lo único que importa en esos momentos es *subsistir* hasta el regreso de Jesús.

Pero lo que parecía cuestión de poco tiempo se prolonga más de lo esperado. Y este aplazamiento de la parusía ocasiona en la comunidad apostólica graves problemas de organización, económicos y sociales. Las viudas griegas de la comunidad, por ejemplo, conversas, pero no judías, es decir, paganas, y por tanto impuras, alegan discriminación debido a que la distribución de alimentos favorece a los conversos de origen judío. De manera que, del propio Evangelio se deduce que, a los pocos días de nacer, en la modélica comunidad de Jerusalén ya no se entregaba a cada uno según sus necesidades, sino que había un grupo con más necesidades que otro<sup>24</sup>. O como habría dicho Orwell, había personas más iguales que otras.

Lucas asegura en su texto que “*no había entre ellos indigentes*”<sup>25</sup>, pero el evangelista habla de oídas. Pablo, en cambio, conoce los problemas de primera mano y contradice a Lucas reseñando justo lo opuesto. Cuando los recursos de la comunidad apostólica se agotan, Pablo y Bernabé deben emprender entre “sus” iglesias una

activa campaña de captación de fondos, a petición de Santiago, para evitar que el hambre y la indigencia causen la disolución de la comunidad de Jerusalén<sup>26</sup>. La segunda parte de la *II Epístola a los Corintios* se titula precisamente así, *La colecta por los fieles de Jerusalén*, en tanto en otros escritos Pablo agradece la generosidad de macedonios y romanos para con sus hermanos de Judea<sup>27</sup>.

El modelo económico, por tanto, que a juicio del Sínodo de Obispos, de Juan Pablo II y de la teología posconciliar deberían imitar los católicos fue una verdadera pesadilla para los dirigentes del nueva credo y, en especial, para Santiago. De ahí que Pablo exhorte a los cristianos de Tesalónica a no dejarse engañar por quienes aseguran que la venida del Mesías está cerca y les estimule a llevar una vida de trabajo normal. Sabéis bien cómo debéis imitarnos, les dice, *“pues no comimos gratis el pan de nadie, sino que con afán trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros”*<sup>28</sup>. Pablo no pide a los fieles trabajar para el pan común, ni les crea dudas aviesas sobre si lo suyo es suyo o acerca de si el pan que comen es o no es de su propiedad, sino les exhorta a que el trabajo de cada uno fructifique en el pan propio.

Éstas y otras expresiones permiten concluir que los cristianos de las iglesias fundadas por Pablo no practicaban ni eran inducidos a la comunidad de bienes, sino que el origen y el destino de estos últimos era cosa del trabajo de cada quién. En las comunidades fundadas por Pablo, que eran las más numerosas, y a la postre acabarían siendo las verdaderamente cristianas, ya que la de Jerusalén nunca dejó de ser judía, la *comunión* de bienes tenía lugar una o dos veces por semana, generalmente el sábado, y en ella sólo se repartía lo que cada uno aportaba a la cena. La suya era una convivencia de tiempo parcial, una especie de ágape fraterno en el que se celebraba la Eucaristía con cantos y ritos de solidaridad. Se reunían en domicilios privados y celebraban esta comida ritual para conmemorar la muerte del Maestro<sup>29</sup>. Y era en realidad la Eucaristía, y no la cena material, el signo de la comunión cristiana.

La iglesia *cristiana* de Jerusalén resulta así sólo un mito que la Curia y los obispos pretenden acomodar a una doctrina social y un Magisterio ajenos a la tradición cristiana. El espíritu comunitarista

de la secta nazarena presidida por Santiago fue el de una secta cerrada, gobernada por la Ley de Moisés y la regla del monasterio. El auténtico cristianismo, en cambio, el que Pablo universalizó y difundió, se guió siempre por el principio de la liberación de la Ley que él reseñó en sus cartas, únicos documentos, por cierto, del cristianismo primitivo que contienen información de primera mano<sup>30</sup>. Los *Hechos de los Apóstoles*, el libro donde, según se lee, *“todos los que creían vivían unidos teniendo sus bienes en común, y no había entre ellos ningún necesitado y se repartía a cada uno según su necesidad”*, es un texto posterior a las cartas de Pablo y que no sería difundido en las iglesias cristianas hasta finales del siglo II<sup>31</sup>.

Mal se pudieron guiar, pues, los cristianos por el modelo de la comunidad de bienes, cuando lo que leían u oían eran las cartas de Pablo, quien nunca leyó los *Hechos de los Apóstoles*, obra escrita cuando la comunidad de Jerusalén había huido a Siria y Mesopotamia. Tras la destrucción del templo por los romanos, el año 70 d. C., la sede del cristianismo no será ya Jerusalén, sino Antioquía, en la Siria actual. Y es allí donde la fe prospera, las asambleas cristianas reciben el nombre de iglesias y sus integrantes son llamados por primera vez cristianos.

SOBRE LA IGLESIA DE JERUSALÉN, NO OBSTANTE, seguiría sobrevolando el mito estoico de la Edad de Oro, donde no existían las palabras tuyo y mío, y el de la república de Platón, aquella comunidad en la que todo era común y donde, en razón de tal ordenamiento, resplandecían la virtud, la armonía moral, la unidad, la paz y la justicia, y no había violencia, ni amos, ni esclavos, ni lucha entre pobres y ricos, ni libertinaje, ni ambiciones, ni pobreza. Y en línea con esta visión angélica de la sociedad humana, el Alto Clero expresa a diario, en tono laudatorio y melifluido, la generosidad y la caridad de aquellos ejemplares catecúmenos que integraron las primeras iglesias tras la muerte de Jesús.

Nada más falso. Del propio Pablo se deduce que las primeras comunidades cristianas estaban a menudo contaminadas por el vicio, la corrupción, el materialismo y el desafecto. Está

implícito en sus cartas, saturadas de admoniciones. Muchas de las comunidades se habían fraccionado, no había en ellas disciplina alguna, las apostasías eran numerosas<sup>32</sup>, la asistencia a las asambleas no era lo que se dice abundante<sup>33</sup> y el divisionismo doctrinal era el pan de cada día:

Porque hay muchos rebeldes, vanos habladores y embaucadores, sobre todo entre los de la circuncisión, a quienes es menester tapar la boca, porque son hombres que trastornan familias enteras, enseñando por torpe ganancia lo que no deben<sup>34</sup>.

Sin duda, las comunidades se llenaban de “creyentes” que veían en la nueva fe una forma de vivir del cuento. Refugio, comida gratis y salvación a la mano, ¿qué más podían pedir? Muchos conversos llegaron incluso a considerarse relevados del trabajo porque el Santo Advenimiento estaba cerca, en tanto otros no se sentían obligados a aportar a la comunidad lo que, según su capacidad, debían.

Lo cual tiene una explicación bastante mundana. Toda organización cerrada y pequeña se altera de manera irreversible cuando el número de sus miembros se multiplica de manera súbita. Las relaciones entre ellos, el abastecimiento, el nuevo orden social, tienden a descomponerse. Y éste sería el caso de la iglesia de Jerusalén.

Piénsese, por ejemplo, en los tres mil judíos que se convirtieron el día de Pentecostés y que, de inmediato, pasaron a formar parte de la comunidad. En casos así, entra en juego una variante de la ley de Malthus que podría expresarse en estos términos: en toda comunidad cerrada cuya población sea creciente, las necesidades de sus miembros tienden a aumentar en proporción geométrica, en tanto las aportaciones para satisfacerlas tienden a hacerlo en proporción aritmética. O con palabras del propio Malthus, en la comunidad de Jerusalén la *virtus nutritiva* (producción de alimentos) era substancialmente inferior a la *virtus generativa* (el aumento del número de fieles).

Un régimen económico así sólo puede acabar en la bancarrota. Y esto fue lo que ocurrió en la comunidad de Jerusalén.

NO MENOS IMPORTANTE QUE TODO LO DICHO hasta aquí acerca del carácter no cristiano de la comunidad de Jerusalén es advertir que su lema ha resultado impracticable siempre que ha querido llevarse a la práctica. El “*de cada cuál según su capacidad; a cada cuál según sus necesidades*”, tomado de San Lucas, reelaborado por Blanqui, un socialista francés del siglo XIX, y universalizado más tarde por Carlos Marx, es un eslogan tan sugestivo como ilusorio<sup>35</sup>. Tan deleznable vendría a resultar que la propia constitución soviética lo cambiaría en su día por este otro: “*De cada quién según su capacidad, a cada quién según su trabajo*”. El dictum de Marx hubo de ser reformado por razones prácticas, merced a las cuales, el comunismo soviético pudo sobrevivir 75 años<sup>36</sup>.

Por eso la propuesta clerical de “*vivir unidos, teniéndolo todo en común*”, y de “*repartir según las necesidades de cada uno*”, además de una simpleza, es un fraude. Todos los anhelos de fraternidad y amor se esfuman cuando el lema de la comuna se aplica a los grandes agregados sociales. Y éste ha sido desde siempre el talón de Aquiles de las utopías socialistas: funcionan con dificultad en las comunidades cerradas y no funcionan en absoluto en las sociedades abiertas. Y los datos y las pruebas están al alcance de quien desee comprobarlo.

Los siglos XIX y XX, sobre todo, han sido cementerios de incontables quimeras socialistas en los cuales serían enterrados experimentos como la *New Harmony*, una comunidad fundada por Robert Owen en Wabach (Indiana), en 1825, e integrada por 900 personas que explotaban 12 mil hectáreas de propiedad colectiva. Sólo duró dos años.

Otro tanto le ocurrió a Fourier, también socialista utópico, quien organizó en Estados Unidos 40 comunidades agrupadas en falansterios, unidades sociales basadas en la participación en el trabajo. Sólo tres duraron más de dos años, todas las demás desaparecieron al cabo de 15 meses.

Lo mismo le sucedería a George Ripley, ministro de la Iglesia Unitaria, fundador de la Granja Brook, donde imaginó una comunidad perfecta para conjurar los males de la revolución industrial<sup>37</sup> y terminó como el rosario de la aurora.

¿Y qué decir, ya en este siglo, de las comunidades chinas, instituidas en 1958 por Mao Zedong, integradas cada una por 50 mil personas y regidas por una autoridad única y una reglamentación de tipo militar? El “salto adelante” que Mao pretendía dar con ellas sería calificado por los actuales dirigentes chinos como un auténtico salto atrás.

En América latina, la revolución peruana de 1968, de la que uno de sus dirigentes, el general Morales Bermúdez, dijo que tenía por objeto instituir una sociedad *comunitaria y solidaria* y de acuerdo con principios cristianos<sup>38</sup>, terminaría doce años más tarde, tras una monumental confiscación de tierras, bancos e industrias, en un trágico fracaso. Cuando en 1980 el gobierno civil de Belaúnde Terry llega al poder, el presidente del nuevo Consejo de Ministros declara:

El Perú que recibimos está sufriendo una grave crisis moral, social y económica. La sociedad que recibimos está fracturada en sus vínculos físicos, en el desarraigo de sus costumbres, en la falta de respeto a la ley y en la inmoralidad general que prevalece en todo su ámbito. ¿Es ésta una sociedad solidaria? ¿Cómo no reconocer que nuestra sociedad es injusta y está realmente enferma?<sup>39</sup>.

A un lado el deterioro moral, el Perú de 1980 era un país con un consumo de alimentos inferior al de 12 años antes, un deterioro visible de la salud pública, un empeoramiento de los servicios básicos de agua y desagües y un salario real inferior al de 1968.

La revolución cristiana y comunitaria prometida por los generales mostraba de esa cuenta al mundo su saldo de miserias. Pero no hay duda de que en todo paradigma comunitario late una idea-fuerza cuyas semillas rebrotan con regularidad admirable, sin que ninguna experiencia la derrote. Y ni siquiera los fracasos aquí citados, además de otros más sangrientos, como los de Chile, Irán o El Salvador, parecen convencer de lo contrario a Sus Ilustrísimas. El paradigma de Jerusalén es intocable. Por eso continúan recomendando *ensayar* formas de organización que

abran el camino hacia una sociedad más humana, siguiendo el *inspirador modelo* de la primitiva comunidad apostólica.

LO INSÓLITO ES QUE NI PRELADOS NI TEÓLOGOS admitan la trágica paradoja que comporta este modelo social, el cual, lejos de ser un sistema apropiado para las grandes mayorías, sólo funciona en minorías sufridas y selectas. Y es insólito porque nadie mejor que los hombres de Iglesia saben cuán ardua es la vida de las comunidades religiosas, donde tener los bienes en común y no tener nada como propio exige a sus partícipes elevadas dosis de disciplina, sacrificio y entrega. Se requiere una gran vocación para soportar los rigores de la vida comunitaria y no es fácil sobrellevar ese régimen de obediencia, pobreza, limitación de libertad, abstinencia y desprendimiento de sí que se exige a sus miembros<sup>40</sup>. El orden monástico, molde y marco del socialismo religioso, demanda de sus partícipes la renuncia de la voluntad, así como unas virtudes de carácter que sería injusto pedir a la mayoría de los mortales. Por eso sólo funciona en minorías dispuestas a las renunciaciones más dolorosas.

El Alto Clero, sin embargo, pareciera querer trasladar este espíritu a las masas con la esperanza de que el virtuoso modo de vida del que sólo son capaces unos pocos se traduzca en el modo de vida de los muchos. Pero cuando un orden propio de elites con gran capacidad de sufrimiento es trasladado a las mayorías genera un cúmulo de tensiones tal que acaba por destruirse a sí mismo. A los seres humanos les resulta poco menos que imposible soportar las onerosas disciplinas que exige ese modelo de organización social. Por eso el socialismo ha sido certeramente calificado como un *ideal trágico*<sup>41</sup>. La pretensión de aglomerar a los hombres mediante la imposición de una serie de emociones –amor al prójimo, solidaridad, abnegación– que no son sentidas por todos con igual intensidad conduce siempre al fracaso.

Así y todo, el afán mitificador del Alto Clero le lleva a recalitrar en un modelo social que crea esperanzas imposibles. El mito de Jerusalén es el sueño del orden diseñado y la conducta reglamentada por el patriarca o el autarca y un ejemplo más de

lo que William James ha denominado “*supervivencia del pensamiento primitivo*”, suerte de recaída en un modo de pensar superado<sup>42</sup>. El socialismo clerical es una de esas fuerzas atávicas o, si se quiere, la versión sacralizada de los instintos tribales. De ahí su fascinación por el modelo colectivista. Popper no hubiera sido benévolo con ellos:

El cristianismo que recomienda la creación del mito como sustituto de la responsabilidad cristiana es un cristianismo tribal. Es un cristianismo que rehúsa cargar con la cruz de ser humanos. ¡Cuidaos de los falsos profetas! Lo que buscan, aún sin percatarse de ello, es la unidad perdida del tribalismo. Y el retorno a la sociedad cerrada que abogan es el retorno a la jaula y a las bestias<sup>43</sup>.

Con la perspectiva que dan dos milenios de historia es fácil hoy reseñar que la difusión del cristianismo no hubiera sido posible sin el modelo de *iglesia abierta* de Pablo, una Iglesia incluyente, donde se recibía al pobre y al rico, al sabio y al pordiosero, al comerciante y al médico, al bárbaro y al pagano, al judío y al gentil, al esclavo y al liberto. La *iglesia cerrada* de Santiago, en cambio, por lo autoritaria y excluyente, no llegaría muy lejos. Pero los obispos se siguen reafirmando en este mito y rememorándolo en declaraciones como ésta de 1997: “*La primera comunidad cristiana vivía unida y tenía todo en común, hasta vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según las necesidades de cada uno*”<sup>44</sup>.

Al margen de que ningún precio se reparte, ya que se trata de un indicador, y no una suma o un importe, la reiteración del paradigma de Jerusalén revela, no sólo la ignorancia clerical de los mecanismos económicos, sino su falta de respeto por la historia.

Los católicos, ha escrito el teólogo Carlos Adam, admitimos sin sonrojarnos, y aún con orgullo, que el catolicismo no debe ser identificado absolutamente y en todo respecto con el cristianismo primitivo, del mismo modo que el roble desarrollado no debe ser identificado con la pequeña bellota<sup>45</sup>. Pero vista la nostalgia con que obispos y teólogos se expresan de la iglesia de

Jerusalén cabría sospechar que el Alto Clero se incline hoy más por el cristianismo de Santiago que por el de Pablo de Tarso. Y la duda es razonable por la insistencia de Sus Ilustrísimas en evocar un paradigma que, ni en lo social ni en lo teológico, tuvo nada de cristiano. En consecuencia, sería razonable preguntarse ¿cuál de estas dos teologías estaba más cerca de Jesús, la de Santiago o la de Pablo? ¿Quién de estos dos hombres supo interpretar con más fidelidad las doctrinas del Maestro? ¿A cuál de los dos habría identificado Jesús como su seguidor más genuino?

EMPEZANDO POR SANTIAGO, LLAMADO TAMBIÉN el Justo, subrayemos que no fue uno de los Doce ni nunca siguió a Jesús, a pesar de ser su hermano (según las Escrituras) o su primo (según la teología cristiana). A decir verdad, nunca se entendieron. Y el motivo se debió a que, desde el principio, Jesús no se identificó con las ideas de sus familiares ni con las de la secta nazarena que presidía Santiago.

Hombre estricto e integrista, como queda apuntado, Santiago encarnaba la pureza doctrinal hebrea y no admitía desviacionismos. Jesús, en cambio, va a romper los esquemas teológicos de Santiago y de los nazarenos, así como los de los saduceos, los fariseos y, en general, los de la ortodoxia hebrea. No vive en comunidad, se une sin restricciones al pueblo, se mezcla con publicanos y prostitutas, come y bebe como los demás, incluso vino, suaviza la observancia del sábado (“*el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado*”) y, en oposición a los nazarenos, los cuales guardaban en secreto la doctrina, Jesús lleva la suya a las calles, las plazas y los mercados<sup>46</sup>.

Las Escrituras registran el disgusto que la conducta de Jesús ocasiona en sus familiares, quienes intentan regresarlo al redil. “*Se enteraron sus parientes —dice el evangelio de Marcos— y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: Está fuera de sí*”<sup>47</sup>. Las ideas de Jesús no eran, por tanto, bienvenidas en una secta religiosa que, como los nazarenos, respetaba la ley mosaica a la letra. “*Ni siquiera sus hermanos creían en él*”, dice Juan<sup>48</sup>.

Pero el que menos debió de confiar y creer en Jesús fue Santiago. Para el jefe de la secta nazarena, Jesús no estaba con los estrictos ni los puros. Por eso rechazó hasta el fin de sus días la teología de Pablo. Pocos como él, Santiago, conocían de cerca a Jesús. ¿Cómo iba entonces a aceptar la teología de un advenedizo como lo era Pablo, contaminado de helenismo y gentilidad, que hablaba de un Jesús al que no había conocido y con el que jamás había hablado? Para “*el hermano del Señor*”, Jesús había sido el Mesías de Israel, el monarca esperado, y su familia, la comunidad nazarena, la dinastía elegida por Dios para culminar la gloria de su pueblo.

Ésta era la postura de Santiago y nada ni nadie le haría cambiar de opinión por el resto de sus días. Ahora bien, ¿eran las razones y los planes de Santiago lo que había deseado Jesús? ¿Le habría dado el Mesías a Santiago la representación y legitimidad doctrinaria de la nueva fe o se la habría dado a Pablo?

Si pensamos en términos providenciales, la respuesta es obvia, pues el cristianismo fue lo que quiso Pablo que fuese, no lo que quería Santiago. La voluntad del Espíritu no podría ser aquí más clara. Mas si pensamos en términos terrenales, la respuesta tiene otra lógica. La comunidad apostólica siguió siendo una secta cerrada, aislada y pequeña de judeo-creyentes —así se les llama en los *Hechos*— que debió de sobrevivir como sobreviven las órdenes religiosas, las comunas o las sectas. Santiago había elegido un modelo de organización que no podía crecer demasiado, no ya por el simplismo de su estructura, sino por los obstáculos para ingresar en ella. La iglesia de Pablo, en cambio, al admitir sin más trámite a todo el que creyera en Jesús, y sin que nadie estuviera obligado a vivir bajo el sistema de comunidad de bienes, había sentado las bases sobre la que habría de levantarse la mayor organización religiosa que haya conocido la historia.

Y de nuevo, ¿era esto lo que había querido Jesús? Nadie puede saberlo, pero ésa fue la conclusión a la que los teólogos llegarían en el pasado. Pablo de Tarso había fundado una teología en muchos aspectos ajena al pensamiento y la teología de los apóstoles, al afirmar que Jesús había resucitado y era hijo de Dios, cosa que la primitiva comunidad apostólica no aceptaba. Y ésta es

la clave de todo: la iglesia de Jerusalén *nunca* creyó que Cristo fuera Dios ni que hubiera resucitado. De manera que cuando los obispos reclaman como cristiano el espíritu de aquella comunidad, no sólo niegan la historia, sino el misterio fundamental de la fe católica.

TODO ES OSCURO EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS de la era cristiana y gran parte de su historia resulta prácticamente irrecuperable, pero el silencio que pesa sobre el destino de los descendientes de Santiago y de los apóstoles, así como de los parientes de Jesús, no deja de ser motivo de inagotable curiosidad. De todos es sabido que Santiago, cabeza de la iglesia de Jerusalén, fue ejecutado por orden del Sanedrín el año 62. Santiago se había enfrentado al Sumo Sacerdote Anás y éste le condenó por impío. Eran años en que el nacionalismo judío estaba en plena efervescencia. De manera que, cuando en el año 70, Roma reprime la revuelta hebrea y destruye el templo, todos los miembros de la *iglesia* de Jerusalén huyen a Pela, en la Jordania actual, y luego a Siria. Y allí continuarán su vida apartada y monacal, dirigida por los parientes y herederos de Jesús.

Rechazados por los judíos ortodoxos y por los cristianos gentiles, los nazarenos se verán del todo relegados cuando el cristianismo de Pablo triunfe y se convierta en la religión oficial del Imperio. Pero nunca dejarán de aducir que el cristianismo paulino era una desviación radical de las verdaderas enseñanzas de Jesús. En su dogmática, recogida posteriormente en unos pocos documentos, los miembros de la “*iglesia*” de Santiago aseguraban que las enseñanzas de Jesús eran las mismas que las de Moisés, reiteraban que su doctrina estaba abierta a todas las naciones, pero estrictamente a través de la fe judía, negaban la Trinidad y eran antipaulinos hasta la médula. Aducían ser los familiares del Maestro y que, por tanto, sabían mejor que nadie de lo que hablaban. El auténtico heredero del Mesías había sido Santiago, el hermano de Jesús. En cuanto a Pedro, siempre se mantuvo fiel a la secta, argüían, y nunca se pasó al bando de Pablo, como los seguidores de éste proclamaban.

Hasta bien avanzado el siglo II, se sabía ya muy poco de los avatares padecidos por los miembros de la comunidad apostólica. El primer testimonio histórico con el que se cuenta es de San Ireneo, obispo de Lyon, quien no los identifica con el nombre de nazarenos, sino de ebionitas. En hebreo, la palabra *ebionim* significa pobre, término utilizado por los nazarenos en Jerusalén para describir su condición de comunidad arcaica y excluyente que, de haber sobrevivido, con toda propiedad debería llamarse “la iglesia de los pobres”, como el modelo que el Alto Clero hoy pregona.

Según San Ireneo, los ebionitas eran vegetarianos, seguían las reglas comunales de los esenios, rechazaban la divinidad de Cristo, si bien lo reconocían como Mesías, tenían un solo evangelio, el de Mateo, habían permanecido fieles durante casi dos siglos a las leyes de Moisés y denunciaban a Pablo de Tarso como blasfemo y apóstata por haber traicionado al cristianismo y haber inventado historias acerca de la vida de Jesús.

Cristianismo tan desviado y excéntrico merecería la condena de San Ireneo, recopilador de herejías y primer tratadista cristiano. Pero los ebionitas serán citados también por San Justino Mártir, San Jerónimo, así como por los historiadores cristianos Epifanio y Eusebio de Cesarea. Este último afirma sin ningún rodeo que la iglesia de Jerusalén era judía. Y otros historiadores aseguran que los ebionitas eran también conocidos por *los herederos*, debido a que la secta la integraban los sucesores en línea directa de los familiares de Jesús y de Santiago<sup>49</sup>. La historia oficial, en cambio, se referirá a ellos como “*los descendientes judeo-cristianos de las tendencias particularistas judías que recibieron el nombre de nazarenos*”<sup>50</sup>.

Santiago y los apóstoles, en suma, así como sus familiares y los parientes de Jesús, nunca aceptaron la teología de Pablo, nunca renunciaron a la ley mosaica, practicaron siempre la circuncisión, no se apartaron de las instituciones y las leyes judías y se atuvieron por siglos a la opinión que le dieron a Pablo de Tarso cuando los visitó en Jerusalén: “*Miles y miles de entre los judíos han abrazado la fe y todos son fieles partidarios de la Ley*”<sup>51</sup>.

Es decir, miles y miles se han hecho cristianos, pero sin dejar de ser judíos.

La escisión entre Pablo y Santiago, a raíz del concilio de Jerusalén, fue por tanto un cisma en toda regla. Y la *iglesia* de Jerusalén sobrevivirá hasta el siglo V encarnada en una secta judeo-cristiana que Roma condenará en el siglo II por herejes: “*Tan judíos son en su estilo de vida —dirá de ellos San Ireneo— que adoran Jerusalén como la casa de Dios*”<sup>52</sup>. ¿Puede haber mayor rechazo oficial hacia una comunidad que hoy se ofrece como modelo de cristianismo genuino y que todo católico debería imitar?

HASTA EL AÑO 70 D. C., DICE EL CARDENAL Danielou, el ala judeocristiana de la Iglesia había constituido la mayoría, en tanto el ala paulina permanecía en minoría y aislada. Pero, a partir de esa fecha, los judeocristianos quedarían desacreditados ante los pueblos del Imperio romano, y las iglesias de los gentiles comenzaron a alejarse de ellos<sup>53</sup>. La iglesia de Santiago, además, se había apartado del judaísmo oficial, debido a que se consideraba la única poseedora de la auténtica tradición hebrea. La máxima autoridad judía los condenó por impíos, y así, la primitiva comunidad apostólica de Jerusalén vivirá casi tres siglos segregada de judíos y cristianos, aunque sin renunciar a su ortodoxia.

Finalmente, un día del año 318, cuando el cristianismo se había convertido ya en una religión respetable y triunfante, el papa Silvestre I recibe en Roma a un grupo de desconocidos. Dicen llamarse nazoreanos, se declaran herederos de Jesús y de Santiago y vienen a reclamar al Papa la jerarquía que les corresponde en el mundo cristiano por ser familiares de Cristo, así como la titularidad debida por haber sido la iglesia madre de la fe. Según se sabe, Silvestre I les atendió cortésmente, pero no hizo caso alguno a la petición de los nazarenos<sup>54</sup>. El verdadero cristianismo residía ahora en Roma, sede de la Iglesia de Pablo, y la diferencia entre ambos credos era tan radical que resultaba imposible conciliarse.



Así terminó sus días la comunidad de Jerusalén o, por mejor decir, la bellota que por su estrechez no pudo convertirse en roble. Y no puede haber contradicción mayor que mostrar como cristiana una congregación religiosa que nunca dejó de ser judía. Sobre todo cuando se piensa que la Iglesia oficial siempre buscó, de manera tan cruel como denodada, segregar el judaísmo del cristianismo. Maldecidos y culpados por la muerte de Jesús, los judíos serían vejados, acosados, torturados, perseguidos y ejecutados sin misericordia a lo largo de siglos. Y sólo en fechas muy recientes, la Iglesia oficial les pedirá perdón y se reconciliará con ellos.

Pero nada de lo anterior es óbice para que, desde un punto de vista teológico, ambos credos sean incompatibles. Cristo es la culminación de Abraham, afirmará Ratzinger en 1988, que es justo lo que dijo Pablo hace veinte siglos<sup>55</sup> y que sigue siendo inaceptable para el judaísmo. De ahí que, en una cultura como la actual, donde no caben los reduccionismos ni las simplificaciones, el encomio de la iglesia de Jerusalén esté fuera de la realidad y de la historia.

El verdadero cristianismo, es decir, el cristianismo de Pablo, nada tuvo que ver con el modelo de Jerusalén, aquella comunidad cerrada, estrecha y excluyente presidida por Santiago, un hombre cuyo integrismo estaba a años luz de la apertura a que aspiraba su hermano. En última instancia, la iglesia de Pablo sería lo que fue por el tan simple como elemental motivo de haber adoptado un modelo de organización diferente. Y la incapacidad de Santiago para evolucionar de una organización cerrada y simple a otra abierta y compleja explica en buena medida su fracaso.

Es evidente, así y todo, que los atavismos tribales siguen latentes en el Alto Clero y que éstos aún condicionan su reflexión social. Nada tiene de extraño entonces que manipulen los oscuros orígenes del cristianismo y construyan sus pastorales y sermones sobre un modelo que nunca fue cristiano ni hecho para los pobres, aunque la nueva fe fuera especialmente sensible a los pobres. La tesis difundida por Edward Gibbon según la cual los primeros cristianos pertenecían al estrato menos favorecido de la sociedad está hoy fuera de toda consideración histórica. Investigaciones

recientes confirman que los cristianos de las iglesias de Pablo pertenecían a la clase media urbana y que sus comunidades estaban integradas por artesanos, pequeños comerciantes y profesionales liberales.

En tal sentido, el *clacismo* elegido por el Alto Clero para su doctrina posconciliar es tan tendencioso como falaz. A semejanza de otros movimientos religiosos de ayer, de hoy y de siempre, la base social del cristianismo fue la clase media. A sus habitantes se dirigió Pablo y en ellos encontraría eco la doctrina que impartía<sup>56</sup>.

La Iglesia posconciliar, sin embargo, retomaría el modelo de la iglesia de Santiago, es decir, la comunidad ebionita o de los pobres. Con ella, retomaría también el espíritu excluyente y la retórica abrasiva del hermano de Jesús. El modelo resultaba propicio para los tiempos que los signos anunciaban. Y ésta sería la razón de que la mentira histórica, el mito y la nostalgia por lo que en realidad fue una sinagoga judía, y no una iglesia cristiana, se instalara como paradigma del Alto Clero y, todavía hoy, siga en boca de Sus Ilustrísimas y el Papa.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Sínodo de los Obispos-Asamblea especial para América. (Lineamenta)*. Ciudad del Vaticano, 1996, cuarta parte. Jesucristo camino de la solidaridad.

<sup>2</sup> Juan Pablo II, *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Santo Domingo, 1992.

<sup>3</sup> José P. Miranda, *Comunismo en la Biblia* (México, Siglo XXI, 1981).

<sup>4</sup> Arnold Toynbee, *Estudio de la Historia*, volumen V, segunda parte (Buenos Aires, Emecé, 1957), p. 587.

<sup>5</sup> Sobra decir que esta expresión no supone una descalificación del judaísmo,

ni negar la importantísima deuda espiritual que el cristianismo tiene con él. Afirmar que la primitiva comunidad apostólica fue siempre judía sólo significa que no fue cristiana. Y toda la argumentación que sigue sólo pretende resaltar la contradicción del Magisterio de la Iglesia cuando invoca el modelo de una comunidad que condenó por herejía.

<sup>6</sup> Véase Antonio González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid BAC, 1973), pp. 217-219. También en Geza Vermes, *Los Manuscritos del Mar Muerto. Qumrán a distancia* (Barcelona, Muchnik Editores, 1981).

<sup>7</sup> Ada Yardenim, *Los rollos del Mar Muerto* (Jerusalén, Dirección de Antigüedades de Israel, 1994), p. 8.

<sup>8</sup> Flavio Josefo, *Las guerras de los Judíos*, tomo I, Cap. VII (Barcelona, CLIE, 1983), p. 217.

<sup>9</sup> En los *Hechos de los Apóstoles*, el incidente de Ananías y Safira recuerda esta regla de Qumrán.

<sup>10</sup> *Santiago* 2, 14-26.

<sup>11</sup> *Gálatas* 2, 15-16.

<sup>12</sup> *Bibliu de Jerusalén*, nota al margen de la *Epístola de Santiago* 2, 2. La cita de los traductores dice: “Éste es el único pasaje del Nuevo Testamento en que se llama sinagoga a la asamblea cristiana”. (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998), p. 1.788.

<sup>13</sup> *Santiago* 2, 10.

<sup>14</sup> Hugh J. Schonfield, *El complot de Pascua* (México, Grijalbo, 1968), p. 240.

<sup>15</sup> *Hechos* 3, 11-26.

<sup>16</sup> Entre las biografías clásicas, una de las más recomendables es la de Giuseppe Ricciotti (*Pablo Apóstol*, Madrid, Ed. Conmar, 1950), de la cual se ha extraído el presente dato (p. 195). De las contemporáneas, lo es sin duda *Paul: The mind of the Apostle*, de A.N. Wilson (New York, W. W. Norton, 1997).

<sup>17</sup> José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (Madrid, *Revista de Occidente*, 1967), pp. 146-157.

<sup>18</sup> *Juan* 7, 19.

<sup>19</sup> *Pablo Apóstol*, p. 197 y ss.

<sup>20</sup> Jesús Peláez, *Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo*, en la obra colectiva *Orígenes del cristianismo*, Antonio Piñero, Ed. (Córdoba, Editorial El Almendro, 1991), p. 278.

<sup>21</sup> *Gálatas* 2, 1-10.

<sup>22</sup> Ésta es la cita textual: *Pero cuando Pedro fue a Antioquía, en su misma cara le resistí, porque se había hecho reprehensible. Pues, antes de venir algunos de los de Santiago, comía con los gentiles; pero en cuanto aquéllos llegaron, se retraía y apartaba, por miedo a los circuncisos... Pero, cuando yo vi que no caminaba*

*rectamente según la verdad del Evangelio, dije a Pedro delante de todos: “Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?”*. (*Gálatas* 2, 11-15).

<sup>23</sup> Un excelente estudio sobre el cristianismo primitivo es la obra *La sinagoga cristiana: el gran conflicto religioso del siglo I*, de José Monserrat Torrents (Muchnik Editores, Barcelona, 1989). Igualmente recomendable es la citada antología *Orígenes del cristianismo*, editada por Antonio Piñero (Ed. El Almendro, Universidad Complutense, Córdoba, 1991).

<sup>24</sup> *Hechos* 6, 1.

<sup>25</sup> *Hechos* 4, 34.

<sup>26</sup> *I Corintios* 16, 1.

<sup>27</sup> *Romanos* 15, 25.

<sup>28</sup> *II Tesalonicenses* 3, 7-12.

<sup>29</sup> *La sinagoga cristiana*, p. 310.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.24.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>32</sup> *Hebreos* 6, 6.

<sup>33</sup> *Hebreos* 10, 25.

<sup>34</sup> *Tito* 1, 10-11.

<sup>35</sup> La frase de Carlos Marx está en la *Crítica del Programa de Gotha*. Véase, por ejemplo, Karl Marx, *Sociología y filosofía social* (Barcelona, Ed. Península, 1968), p. 282.

<sup>36</sup> Los peregrinos que llegaron a Norte América en 1621 tuvieron una experiencia parecida. Las reglas de la comunidad habían establecido que “*todos los beneficios obtenidos por el comercio, el transporte, el trabajo, la pesca u otros medios debían permanecer en común*”. Dos años después, decidieron cambiar al sistema de propiedad privada y el “a cada quién según sus necesidades” que figuraba en las reglas se transformó en “a cada quién lo suyo”, la antigua definición de justicia del Código de Justiniano. La investigación de este episodio, llevada a cabo por el Rev. James Kennedy, de la Iglesia Presbiteriana de Fort Lauderdale, Florida, fue publicada en la revista *Fortune* (Vol. 104, nº 13, p. 37, diciembre 28, 1981) y la frase en inglés del Código de Justiniano era *every man for his particular*.

<sup>37</sup> James R. Mellow, *La granja Brook: utopía estadounidense*, revista *Facetas*, Vol. 13, nº 1, 1980, pp. 51-52.

<sup>38</sup> Mario Monteforte Toledo, *La solución militar a la peruana, 1968-1970* (México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1973, p. 58). Un fraseo parecido puede hallarse en *La revolución peruana*, del general Juan Velasco Alvarado (Buenos Aires, Audeba, 1973), p. 173 y pp. 144-147.

<sup>39</sup> Manuel Ulloa, *Mensaje presentado al Congreso el 27 de agosto de 1980* (Lima, 1980), *passim*.

<sup>40</sup> Ivor Thomas, *The socialist tragedy* (New York, Mac Millan, 1951, pp. 108-181). Véase también *La propriété et les ordres religieux*, de Marcel-Marie Dugal, en la obra *La propriété* (Montreal, Bibliothèque de l'Action Française), 1925, pp. 61-72.

<sup>41</sup> Glen Tinder, *Community: Reflections on a tragic ideal* (Louisiana University Press, 1980).

<sup>42</sup> William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (Barcelona, Ediciones Península, 1986), p. 367 y siguientes.

<sup>43</sup> Karl Popper, *The open society and its enemies*, 2 tomos (New Jersey, Princeton University Press, 1971), Vol. II, p. 242.

<sup>44</sup> *Tercer Milenio como desafío pastoral*, CELAM, XXVI Asamblea Ordinaria, Río de Janeiro, octubre de 1997.

<sup>45</sup> Albert Wucher, *Breve historia de los papas* (Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1963), p. 22.

<sup>46</sup> Hugh J. Schonfield, *El complot de Pascua* (México, Grijalbo, 1968), pp. 240-241.

<sup>47</sup> *Marcos* 3, 21.

<sup>48</sup> *Juan* 7, 5.

<sup>49</sup> Hugh J. Schonfield, *Those incredible christians*, pp. 109-160.

<sup>50</sup> Llorca, García, Villalobos, Montalbán, *Historia de la Iglesia*, Vol. I, Edad Antigua (Madrid, BAC, 1976), p. 234.

<sup>51</sup> *Hechos* 21, 17-20.

<sup>52</sup> San Ireneo, *Adversus haereses*, Libro I, Cap. XXVI.

<sup>53</sup> Cardenal Danielou, *El cristianismo como secta judía*, en la obra *El crisol del Cristianismo*, editada por Arnold Toynbee (Madrid, Alianza, 1988), pp. 383-388.

<sup>54</sup> Douglas Lockhart, *The dark side of God* (Dorset, Element, 1999), p. 38 y siguientes.

<sup>55</sup> Entrevista del cardenal Ratzinger al diario católico italiano *Il Sabato*. Y en la obra de Maureen Fiedler y Linda Rabben, Eds. *Rome has spoken...*, p. 79.

<sup>56</sup> *La sinagoga cristiana*, p. 109. Véase también Rodney Stark, *The rise of Christianity* (San Francisco, Harper Collins, 1997), pp. 31-47 y p. 129.

## CAPÍTULO IV

### UNA TEOLOGÍA IMPRESIONISTA

Algunos teólogos rebuscan de una obra cuatro o cinco textos y, si es necesario, forzando su sentido, los acomodan para su propia utilidad, importándoles poco que, con lo que precede o lo que sigue, haya alguna relación.

ERASMO DE ROTTERDAM  
*Elogio de la locura*, 1511

FUE EL IMPRESIONISMO UN ARTE QUE RENOVÓ LA VISIÓN DE la realidad mediante una técnica que no pretendía mostrar fielmente la naturaleza, sino una percepción diferente de la misma a base de pinceladas yuxtapuestas de colores casi puros que el ojo mezclaba en la retina y, desde lejos, parecía lo que de cerca no era. Sus maestros trataron de captar así lo efímero, como el parpadeo de las hojas, las ondulaciones del agua, las velas de unos balandros o los rápidos movimientos de la luz en un almiar. Los colores estaban disociados y los artistas prescindían del claroscuro, esto es, de la combinación de luces y sombras, pero lograron un arte asombroso que reproducía la naturaleza y la vida atendiendo a la impresión que generaban en el ojo del observador.

La técnica seguida por los teólogos posconciliares no sería muy distinta. Utilizando el mismo rebuscamiento que siglos atrás denunciaba Erasmo y forzando luego el sentido de lo hallado, los apologetas del socialismo religioso pintaron una doctrina social a base de pinceladas extraídas de antiguos textos cristianos, los

cuales, debidamente yuxtapuestos, *daban la impresión* de coherencia doctrinaria o cuando menos de reflejar fielmente el espíritu del cristianismo original.

Este impresionismo teológico es visible sobre todo en la Patrística, la colección de escritos que abarca el pensamiento cristiano de los primeros ocho siglos y en la que es difícil encontrar análisis articulados sobre temas como el de la propiedad privada. La literatura posconciliar, empero, abundaría en este tipo de estudios. Y dando más peso a ciertos colores y prescindiendo del claroscuro, para ocultar ciertas luces, no digamos molestas sombras, pintaron un cuadro que *daba la impresión* de que la Patrística había sido socialista. Y todavía hoy es el día en que se cita a los Padres de la Iglesia sin matices, a base de gruesos brochazos que de lejos aparentan una cosa, pero que de cerca son otra.

Esta relectura interesada de los abuelos del cristianismo supondría para la izquierda teológica algo así como descubrir el Santísimo. El espíritu de los primeros maestros cristianos era, a su modo de pensar, el mismo de la *iglesia* de Jerusalén. Y no sería por azar que, a raíz del Vaticano II, se reavivara una visión del cristianismo más fervorosa que precisa para detonar con ella una exégesis ideologizada en la que lo que se decía era bastante menos de lo que se callaba. La idea que se divulgó entonces, y que hoy el Alto Clero sostiene, es que si se examinan con cuidado los escritos de los Padres de la Iglesia, se verá que, en lo tocante al derecho a la propiedad privada, la condenan por la sencilla razón de que no contribuye al destino universal de los bienes ordenado por Dios.

En su conjunto, dirá por ejemplo Ellacuría, “la doctrina de los Santos Padres viene dada por una serie de afirmaciones fundamentales cuya validez cristiana es incontrovertible y que podrían resumirse en el principio de que el dominio de la propiedad ha de ser de la comunidad, y no privado, y cualquier forma de privatidad (sic) que vaya en contra de la comunidad debe anularse, pues no tiene razón de ser”<sup>1</sup>.

Siguiendo éstas y otras líneas parecidas, los teólogos posconciliares atribuirían a los Padres de la Iglesia, casi, la categoría

de precursores del socialismo moderno. Pero descontando el hecho de que, a estas alturas de la historia, *refundar* la tradición social cristiana resulta a todas luces sospechoso, es preciso resaltar que, en cuanto a la doctrina de la propiedad, que es el eje sobre el que gira la argumentación del impresionismo teológico, los Padres de la Iglesia distan mucho de ser manantiales de pureza doctrinal. Quienquiera que se aventure en sus escritos sólo encontrará en ellos un complejo lienzo de ideas, ambiguo a menudo, confuso la mayoría de las veces y contradictorio casi siempre. Desde las más elocuentes verdades hasta los más vehementes errores, la Patrística es el reflejo de la inconsistencia e indisciplina doctrinarias de los primeros teólogos cristianos. Y no se requiere talento, sino un marcado prejuicio contra el derecho a la propiedad privada, para confeccionar un catálogo de citas patrísticas en aparente coherencia con las simpatías ideológicas de obispos y teólogos.

En todos estos esfuerzos suele destacar la falacia de que los Padres fueron unánimes en condenar la propiedad privada y bendecir la comunidad de bienes. Los propietarios deben desprenderse de lo que tienen, se asegura, y no tanto por un impulso del corazón, cuanto según normas de derecho, conclusión hacia la cual converge, a juicio de la teología impresionista,

una cantidad impresionante de textos patrísticos imposibles de ser considerados uno por uno para esclarecer su sentido, pero que deben aceptarse en su significación obvia y general, pues la afirmación en la que se condensó el pensamiento social de los Padres es que la riqueza pertenece a los pobres y que quien la posee es sólo su administrador<sup>2</sup>.

AFIRMACIONES COMO ÉSTA CONMUEVEN LA conciencia del católico y la inquietan. Pero es falsa y tendenciosa. Durante los primeros ocho siglos de la era cristiana —una dimensión que sólo es comprensible cuando se pone a la par con el tiempo transcurrido desde la Edad Media hasta nuestros días— el pensamiento cristiano registraría el

mayor número de contradicciones, patologías, desviaciones, incoherencias y herejías que haya conocido religión alguna.

Sólo en los primeros cuatro siglos, aparecen el donatismo, el arrianismo, el macedonianismo, el apolinarismo, el priscilianismo y los cismas de Félix y Melecio. Un siglo después, Julián de Eclano, otro obispo, desobedece la condena papal del pelagianismo. El nestorianismo y el monofisismo serán herejías nacidas de otros dos preladados, Nestorio, obispo de Constantinopla, y Dióscoro, obispo de Alejandría, con lo que a fines del siglo V la pretendida coherencia doctrinal era una pura entelequia. Cinco sedes patriarcales se disputaban la verdad cristiana, la cual acabaría dividida en dos, una romana y otra griega, el año de 1054. ¿Cómo entonces se puede decir hoy que entre los Padres de la Iglesia existía una *clara convergencia de opiniones*?

Los disensos, las deserciones y las polémicas abundaban y eran tan acaloradas que sólo contadas reflexiones teológicas nacerían de la calma y el buen juicio. Al igual que en nuestro tiempo, la desobediencia episcopal estaba a la orden del día. Sínodo va, cisma viene, los obispos se agredían e insultaban impulsados por su celo pastoral. Y lejos de ser apacibles asambleas de hombres santos, los concilios eran desafortunados escenarios donde dominaba la violencia verbal y, a menudo, el *argumentum baculinum*, vale decir, el bastonazo entre episcopos.

Los motivos hay que buscarlos en la historia. La Patrística se incuba en medio de un Imperio en crisis. El año 220 d. C. las fronteras romanas comienzan a ser violadas por germanos y persas, y las guerras se convierten en costumbre. A lo largo de setenta años, 27 generales van a ocupar el trono de Augusto, un tiempo en el que los impuestos se cuadruplican, los recursos se desvían para usos militares, los precios de los alimentos suben y la inflación se vuelve una pesadilla. De tal estado de cosas surgirá una estirpe de arribistas que se enriquecerá con las guerras, en tanto las clases medias se empobrecían y los pobres eran condenados a la miseria y la esclavitud. Finalmente, cuando Diocleciano llega al poder el año 290 y la paz vuelve temporalmente a Roma, el Imperio se ha convertido en una pesada estructura militar y una gigantesca

burocracia que se nutre de las clases medias y pobres<sup>3</sup>. De ahí el iracundo y a menudo violento discurso de los Padres ante semejante situación de injusticia.

Pero los siglos III y IV de la Era Cristiana serían sumamente violentos no sólo por causas bélicas, sino también por razones teológicas. La disputa en torno a la doctrina de Arrio, quien afirmaba que Jesús era hijo de Dios, pero no Dios, encendería los ánimos de los obispos y en lugares como la Capadocia, cuna y sede episcopal de tres destacados Padres de la Iglesia, San Basilio el Grande (329-379), San Gregorio de Nisa (330-395) y San Gregorio Nacianceno (330-390), divide a la Iglesia en dos. La palabra se convierte entonces en el arma arrojada de los obispos, y la violencia verbal, los altercados y las mutuas agresiones se vuelven moneda común entre tan venerables pastores.

En esta explosiva atmósfera se va a desarrollar la Patrística, el desigual, escindido, contradictorio y a menudo iracundo sermón doctrinal de los primeros obispos. Y no es exageración ninguna plantearlo en estos términos. El conflicto interclerical entre arrianos y antiarrianos será de tal magnitud que el propio emperador Constantino llega a decir que es lo más cercano que ha visto a una guerra civil<sup>4</sup>. El I Concilio de Nicea pondría fin el año 325 d. C. al conflicto entre ambas facciones, pero, a semejanza de lo ocurrido tras el Vaticano II, la paz sólo fue un espejismo. Cada norma y cada regla adoptadas en Nicea habrían de convertirse en motivo de nuevos pleitos. Los fieles se dividieron en pronicenos y antinicenos. Y medio siglo más tarde la división entre proarrianos y antiarrianos aún subsistía. Algo muy parecido a lo que ocurre hoy.

LA IGLESIA DE LOS PRIMEROS DÍAS, POR TANTO, distaba mucho de ser ese ejemplo de unidad y coherencia que el impresionismo teológico pretende atribuir a la Patrística. En cuanto a la propiedad privada, un tema generalmente menor en los Padres, si se le compara con otros más importantes, como la Trinidad o la doble naturaleza de Jesús, los escritos de la Patrística

no son sistemáticos, sino ocasionales, lo que de por sí da una idea de la importancia que le atribuyeron al asunto. De ahí que, para extraer una opinión concertada de los Padres sobre este particular, sea preciso espigar trabajosamente entre cientos de homilías, sermones, cartas y comentarios dispersos, para, al cabo, quedar con la sensación de que no existe tal cosa como una doctrina patrística unificada y consistente sobre la propiedad. Todo lo más que puede concluirse, como tantas veces se ha dicho, es que los Padres, o mejor dicho, algunos Padres, exponen normas morales sobre el *uso* de la propiedad, pero están lejos de plantear una ordenación económico-jurídica como la que la teología posconciliar y el Alto Clero pretenden.

Los Padres de la Iglesia, en su mayoría obispos, vivieron, por otra parte, en culturas tan disímiles como las de Roma, Constantinopla o Egipto, escribieron tanto desde territorios bárbaros como en el seno de culturas cosmopolitas. Su formación difería grandemente, ya que entre ellos había predicadores, abogados, teólogos, ermitaños y conversos. Y mientras unos eran fríos y cerebrales, otros eran exaltados e irascibles. Entre ellos existió siempre un bando antiintelectual e ignorante y otro reflexivo y filosófico. Y las distintas escuelas que crearon darían pie a profundas diferencias teológicas, pese a su preocupación por mantener la unidad del credo cristiano<sup>5</sup>.

Por éstos y otros motivos, resulta razonable preguntarse el porqué de esa obsesión en demostrar que los Padres de la Iglesia sostienen una *opinión unánime* respecto al carácter prioritario de la comunidad de bienes y su condena de la propiedad privada. Y la respuesta es muy sencilla: porque de acuerdo con la Teología Moral, la enseñanza aislada de alguno de los Santos Padres sobre fe y costumbres da origen a una *opinión probable*, pero *no cierta ni obligatoria en conciencia*. Sólo en el caso de que esa opinión fuera *unánime*, no se podría rechazar<sup>6</sup>. Y si esto es así en materia de fe, mucho menos obligatorio en conciencia resulta aceptar una doctrina sobre asuntos terrenales.

Pero eso no parece preocupar demasiado al Alto Clero y sus teólogos. Y así, recurriendo a la conocida táctica procesal de

usar pruebas restrictivas en unos casos y extensivas en otros, desvían y tergiversan la opinión de los Padres sobre la propiedad hasta hacerla irreconocible, con tal de lograr el *unanimus consensus Patrum*, aunque sea de modo espurio. Todo cuanto se requiere es extraer de los textos de los Padres una serie de verdades parciales que distorsionen la verdad general. Algo así como extraer de una bolsa de bolas blancas sólo las dos o tres que son negras.

Este *reduccionismo* descarado cercena en unos casos y oculta en otros las opiniones contrarias de los Santos Padres y conduce a una clara *falacia de generalización* con la cual se pretende hacer creer a los fieles que la opinión de la Patrística es unánime en condenar la propiedad privada.

De los Padres de la Iglesia, empero, se podrán decir muchas cosas, excepto que están de acuerdo en soterrar la propiedad privada y abrazar la comunidad de bienes. Pero, además, no sólo se contradicen entre sí a este respecto, sino que con frecuencia se contradicen a sí mismos. Ciertamente que en algunos casos, muy pocos, condenan la propiedad privada, pero por cada veredicto en contra se pueden citar cinco a favor. Para los Padres de la Iglesia, la propiedad es sencillamente una herencia que el hombre recibe de Dios y de cuyo buen uso es moralmente responsable.

La óptica del Alto Clero y los teólogos es, sin embargo, la opuesta. Hay pocas pruebas en los escritos de los Padres, se asegura, a favor de la propiedad privada. En cambio la propiedad comunal les atrae por ser anterior al derecho de poseer en privado y porque a los seres humanos les es más esencial la comunidad de bienes<sup>7</sup>. Los Padres, prosigue este argumento, no se refieren tanto en sus escritos al carácter utilitario de la propiedad, cuanto a su carácter distributivo, debido a que el derecho de propiedad no es la facultad de uso de los bienes terrenales, sino la de cuidarlos y repartirlos<sup>8</sup>. Por último, en las obras de los Padres, "*dar limosna*" deviene una mala traducción de "*hacer justicia*", error debido a los subterfugios y tergiversaciones de los teólogos tradicionales para eludir una doctrina patrística tan unánime como inequívoca<sup>9</sup>.

Tal es en líneas generales la interpretación oficial sobre lo que en la Patrística se dice acerca de la propiedad privada. O mejor

dicho la *impresión* que pretenden crear en los fieles. De ahí la necesidad de abrir los textos de los Padres y de mostrar las opiniones al respecto de las dos principales escuelas patrológicas, la oriental y la latina<sup>10</sup>.

SAN BASILIO EL GRANDE, SAN GREGORIO DE NISA y San Gregorio Nacienceno se suelen estudiar en conjunto debido a la polinización de ideas que hubo siempre entre ellos. Los tres habían nacido en Capadocia, un territorio de la actual Turquía, tenían la misma edad y su defensa de la fe es por lo común retórica y encendida, recurso que utilizan en abundancia por haber vivido de cerca la controversia arriana.

Aún así, San Basilio el Grande, obispo de Capadocia, no condena la propiedad privada, sólo rechaza la ilegítimamente adquirida, la que es fruto del robo y de la usura. En sus cartas pinta un vívido retrato de las dificultades que encuentra para crear confianza entre los fieles, debido al conflicto que los divide. Con frecuencia se lamenta de que los obispos sospechen o acusen a sus colegas de incurrir en herejía. Y sus fraseos son a veces tan apasionados que le hacen caer a menudo en torpes generalizaciones.

Tal es el caso de su homilía sobre el Evangelio de San Lucas, titulada *Contra la riqueza*, donde, en su primera parte, dice lo que sigue:

Dime, ¿qué cosas son tuyas? ¿De dónde las has obtenido?... Del hambriento es el pan que comes, del desnudo es el abrigo que tienes guardado en tu armario; del descalzo es el calzado que se pudre en tu poder; del necesitado, el dinero que tienes bajo tierra.

La cita es una clara demanda al que tiene, pues, a juicio del obispo, los bienes pertenecen a los pobres, siendo un deber de justicia devolvérselos. Pero esta estrecha interpretación sólo es posible hacerla cuando se examina con una mentalidad diferente a la de un siglo como aquel, en el que el expolio y el robo a causa

de las guerras crearon un estrato social advenedizo que enriqueció a costa del débil y el pobre. En este aspecto, San Basilio, como muchos otros Padres, lo que condena es el robo, no la propiedad privada.

Pero hay otros textos en los cuales nuestro obispo da muestras de que lo que tiene en mente no es la comunidad de bienes, como éste por ejemplo:

El agua estancada fácilmente se corrompe; puesta en movimiento tórnase clara y limpiísima. Las riquezas amontonadas son enteramente inútiles, mas, cuando se ponen en circulación y se pasan de unos a otros, son en gran manera fructíferas y reportan muchas ventajas (*Homilía in divites*, 4).

Resulta difícil ver aquí una condena de la propiedad privada. En cambio lo es del atesoramiento estéril. Y sólo el prejuicio puede confundir un claro llamado a la inversión y la dinamización de los recursos económicos con una supuesta pragmática redistributiva. San Basilio no es un economista, mas para él resulta obvio que el dinero en el colchón no beneficia a nadie. Y esto le permite concluir que el propósito de la riqueza es que su caudal llegue a todos los surcos para aliviar la pobreza.

La teología posconciliar suele también recurrir a otra cita aislada del obispo capadocio, la cual interpreta como un llamado a la redistribución pues, según la nueva traducción del texto, *administrar* significa en realidad repartir. He aquí la cita: "*Has sido hecho ministro de un Dios liberalísimo: eres administrador de los bienes de tus hermanos.*" (*Homilía sobre el Evangelio de San Lucas*).

Basados en esta frase de San Basilio, los teólogos posconciliares pretenden hacer de todo propietario una especie de ecónomo de convento. Ahora bien, ¿era en ese tipo de administrador en el que estaba pensando el obispo? ¿O era en el administrador infiel, a quien alaban las Escrituras?<sup>11</sup>. Es difícil confirmarlo, pero, por la misma regla de tres de la teología impresionista, San Basilio podría referirse también al administrador de la parábola de los talentos cuyo caso es oportuno

recordar aquí, no tanto por lo que dice San Basilio de él, cuanto por lo que de él dijo Jesús.

Un propietario, cuenta Mateo (25, 14-30) y reitera Lucas (19, 11-28), salió de viaje y entregó a sus tres administradores, “según su capacidad”, cinco, dos y un talento, respectivamente. El que recibió cinco talentos, ganó cinco. El que recibió dos, ganó dos. En cambio, el que recibió uno hizo un hoyo y lo enterró. Cuando el propietario regresó a exigir cuentas, premió a los dos primeros por sus ganancias “en lo poco y en lo mucho”. Al tercero, en cambio, le llamó haragán e inútil y le dijo que debería haber entregado el dinero a los banqueros para que, al menos, percibiera intereses. Y muy irritado, le quitó el talento y se lo entregó al que tenía diez. La parábola termina con unas palabras de hondo contenido teológico, pero que en una lectura literal resultan devastadoras: “Porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aún lo que tiene se le quitará.” (Mateo 25, 29).

Dejamos a los teólogos la glosa de estas frases tan chocantes como misteriosas, pero es claro que eso de premiar a los emprendedores en lo poco y en lo mucho, obtener una renta del ciento por ciento sobre el capital invertido o colocar el dinero a interés no caben en el esquema de la teología posconciliar, por más que Jesús condene al administrador pusilánime en términos semejantes a los que sugiere San Basilio. Y si no otra cosa, la parábola pone de manifiesto que administrar recursos escasos, y sobre todo multiplicarlos, exigen del administrador virtudes de carácter y habilidades específicas que no suelen abundar entre los hombres. Conque, lejos de ser un privilegio, viene a decir San Basilio, la propiedad es una responsabilidad para quien la posee. Y si Dios ha sido generoso con el rico, éste debe corresponder a tal merced multiplicando la riqueza, como los administradores de la parábola, y haciendo llegar aquella a los pobres.

Todo lo cual no es óbice para que, con frecuencia, San Basilio utilice metáforas desafortunadas, sobre todo cuando se enreda en especulaciones y apólogos sobre el orden comunitario.

En un mismo monte pacen rebaños de ovejas; multitud de caballos pacen en un mismo campo. Cada uno de los animales

se cede mutuamente el alimento que necesita. Nosotros, por el contrario, escondemos las cosas que son comunes y poseemos solos las cosas que pertenecen a muchos (*Homilía en tiempo de hambre y sequía*).

Bastaría observar, sin embargo, cómo se comporta una banda de chacales sobre los despojos de un ciervo o una nube de ratas hambrientas sobre un saco de trigo para concluir que la graciosa cesión de alimentos de unos animales a otros es pura ingenuidad. Y si las ovejas y caballos que veía San Basilio pastaban sin discordias en su bucólico ejemplo, esto obedecía sin duda a que el pasto abundaba sobremanera en relación al número de animales en el pastizal.

Así y todo, de los escritos de San Basilio no puede extraerse una condena tajante de la propiedad privada, ni la propuesta concreta de un orden comunal, por más que se haga ver como tal su ataque a la avaricia y la usura, las cuales consideraba un grave obstáculo a la circulación de dinero y bienes. Lo que ocurre es que con San Basilio, como con casi todos los demás Padres de la Iglesia, el impresionismo teológico de nuestro tiempo ha suprimido el claroscuro.

PARECIDAS REFLEXIONES PODRÍAN HACERSE DE San Gregorio de Nisa, arzobispo de Constantinopla y hermano de San Basilio, cuyas ideas sobre usureros y ladrones son prácticamente las mismas. El nisenense era el mejor teólogo de los tres, pero un pésimo administrador a quien Basilio reprochaba sus descuidos. Más dado a la especulación y a las alegorías que los otros dos preladados, tenía una mente poco disciplinada para el orden terreno, pero en extremo hábil para la prédica. Y estaba tan fatigado de sínodos y conflictos entre obispos que, cuando el emperador Teodosio le pidió que organizara un nuevo concilio, le respondió con unas palabras que dan una clara idea del clima teológico de la época: “Jamás volveré a asistir en toda mi vida a un concilio de obispos. Nunca he visto uno que acabe bien y que no aumente los males que se propone extirpar”<sup>12</sup>, una prueba más de la *unanimidad y consistencia* del pensamiento cristiano de aquel tiempo.



Hay, sin embargo, cierta frase en un sermón de San Gregorio de Nisa a la que los teólogos más ideologizados suelen acudir para hacer bueno con ella el tópico de Proudhon según el cual la propiedad es un robo.

Quizás tú des limosna pero ¿de dónde la sacas, sino de tus crueles rapiñas, del sufrimiento, de las lágrimas y los suspiros? ¿Qué bien puedes hacer consolando a un pobre cuando tú creas cientos? (*Sermón contra los usureros*).

Esta clara condena del robo se pretende asimismo convertir en un ataque al derecho a poseer. Para el teólogo impresionista, San Gregorio no habla aquí de caridad, sino de justicia redistributiva, aseveración a todas luces inadmisibles si se lee en otro sermón del mismo obispo lo que sigue: “*Dios no os pide que os reduzcáis a la indigencia. Ofreced a uno pan, a otro una copa de vino, a un tercero un abrigo y así habréis contribuido a la felicidad de un hombre.*” (*Del amor a los pobres*, 1).

Para San Gregorio de Nisa, la perfección por la vía de la pobreza es cosa de santos. Compartir con el prójimo, en cambio, es cosa de cristianos. Pero en ningún caso, y ahí están sus sermones para quien desee leerlos, propone el expolio de la propiedad como remedio de la pobreza.

El tercero de los capadocios, San Gregorio Nacianceno, ratifica las ideas de San Basilio y San Gregorio. Quien acaso fuera el mejor orador de los tres, resume el tema de la limosna, la caridad y la misericordia en este párrafo de una de sus homilías que suele ser olvidada por quienes dicen haber encontrado en los primeros fontanales cristianos los principios de un orden económico fundado en la comunidad de bienes.

Vosotros que sois saludables y ricos, tened piedad de los enfermos y los pobres. Vosotros que vivís sin inquietudes, tened piedad de quienes la desdicha abrumba. Vosotros que lleváis una vida dichosa, consolad a los afligidos. ¿Os sonríe la suerte? Asistid a los que conocen la adversidad. No seáis sólo ricos en bienes, sino también en piedad; no sólo en el oro, sino también

en virtud; más aún, sed ricos en virtud únicamente (*Homilía nº 14, De los cuidados a dar a los pobres*).

Ninguna de estas frases implica que caridad sea sinónimo de expropiación, ni que estos tres Padres prediquen un modelo colectivista. Esforzarse en tal rebusca es querer partir un pelo en el aire. Los tres obispos afirman que los hombres son depositarios de los bienes otorgados por Dios, así como los responsables de su conservación y multiplicación. La distribución de la riqueza es, a su juicio, una cuestión moral, no una tarea política. Y aunque es verdad que los tres creen en el origen común de los bienes, estiman también que no es posible volver a aquella presunta Edad de Oro ni reconstruir su orden.

No penséis que todas las cosas son vuestras... porque en realidad las cosas todas pertenecen a aquél a quien tenemos por padre común. Y nosotros somos hermanos. Por eso, como corresponde a hermanos de una familia única, deberíamos, por justicia, tener una parte igual de la herencia. Pero ya que no se ha hecho esto por ser nuestro orden imperfecto, y unos se han quedado con más que otros, reciban éstos al menos una parte para no quedar frustrados (*Del amor a los pobres, Oración I*).

Menos demagógico que hoy, el cristianismo de los primeros siglos no podía imponer ni recomendar un régimen económico como el que sugieren hoy obispos y teólogos. Las estructuras políticas y económicas de su tiempo no facilitaban, sin embargo, el acceso a la propiedad privada. De ahí que clamen por que la riqueza sea puesta en circulación y que sus sermones, suaves a veces, tremebundos otras, exhorten a la caridad y al amor al prójimo.

DE TODOS LOS PADRES ORIENTALES, CUYO NÚMERO oficial es de 49, el más fogoso de todos sería San Juan Crisóstomo (347-407). Patrón de los predicadores, su apellido no es tal, sino un apodo que libremente traducido significa *Pico de Oro*. Arrebatado e

impulsivo, San Juan Crisóstomo fue un brillante predicador que al calor de la oratoria podía cometer toda clase de imprudencias y sofismas, pues no escribía sus sermones. Buena parte de su obra fue tomada al dictado por sus asistentes y de ella no puede decirse que sea reflexiva ni serena, ni menos un dechado de filosofía del derecho como algunos teólogos pretenden. Y desde el momento que preconizaba la ignorancia entre los fieles, tampoco podría citarse como un prelado ejemplar. He aquí sus palabras:

Poned un límite a vuestro pensamiento, de modo que vuestra desordenada curiosidad en investigar lo incomprendible no os lleve a incurrir en la censura. Prefiramos como cristianos la simplicidad de nuestra fe, la cual es más fuerte que las demostraciones de la razón. Pues gastar mucho en investigar la esencia de las cosas no ayuda a la edificación de la iglesia<sup>13</sup>.

El arrebatado obispo de Constantinopla es también el más contradictorio e inconsistente de los Padres orientales, sobre todo en sus escritos sobre la propiedad privada, la riqueza y la pobreza. Y no es que escribiera demasiado sobre el particular, pero la izquierda eclesiástica lo tiene como uno de sus más destacados adalides y de quien suele citar expresiones como éstas:

Gasto de lo mío, disfruto de lo mío [dices]. En realidad no es de lo tuyo, sino de lo ajeno... Las riquezas no vienen de Dios, sino del pecado (*Homilía sobre la I Epístola a los Corintios*, nº 34).

La tierra, con todo lo que hay en ella, ¿no pertenece al Señor? Si nuestras posesiones pertenecen a un señor común, también pertenecerán a aquéllos que le sirvan como nosotros, toda vez que los bienes del Señor se reparten por igual entre sus servidores (*Epístola I a Timoteo*).

Dios no hizo a unos ricos y a otros pobres. Dio la misma tierra para todos. La tierra es toda del Señor y los frutos de la tierra deben ser comunes a todos. Las palabras mío y tuyo son motivo de discordia. La comunidad de bienes es una forma más adecuada a la naturaleza que la propiedad privada (*Epístola I a los Romanos*, XII, 4).

Éstas y otras acotaciones por el estilo son exhibidas hoy como prueba del ideario socialista que embargaba al buen obispo. Pero es dudoso que tal conclusión sea justa, pues si algunos de los sermones de San Juan Crisóstomo pueden hacer pensar que su visión social se funda en la comunidad de bienes, otros llevan a concluir exactamente lo opuesto. Sofista y contradictorio, San Juan Crisóstomo dejará sin embargo en su *Homilía sobre Eutropio* esta aclaración sorprendente:

En cuanto a mí, he de confesar que continuamente ataco a los ricos; pero fijáos bien, mis diatribas no van dirigidas contra los ricos, sino contra quienes usan mal sus riquezas. Yo he dicho repetidas veces que no hago cargos al rico, sino al ladrón, al que todo lo quiere arrebatar para sí.

Y por si esta aclaración no fuera suficiente, agrega en la misma homilía que no es lo mismo un rico que un ladrón que un avaro. Distingue bien estos conceptos, dice, y no me confundas cosas que no pueden confundirse.

Quien no conozca los avatares de la vida de este patriarca tal vez no pueda explicarse tamañas incoherencias, pero no sería raro que hubiera tenido que arrepentirse a menudo por decir temeridades ante una sociedad de clases medias y culta como lo era la de Constantinopla. Una de estas imprudencias, que habría de costarle el exilio, consistió en atacar públicamente a la emperatriz Eudoxia por haberse ésta apoderado de ciertas propiedades sin respetar el derecho de sus dueños. San Juan Crisóstomo se subió al púlpito y explotó, mas no para atacar la propiedad, sino justamente para defenderla<sup>14</sup>. El obispo condenará el latrocinio y el despojo, pero no el derecho a poseer honradamente. Por eso afirma que las riquezas vienen del pecado, porque en muchos casos, como en el de la emperatriz Eudoxia, la propiedad era fruto del expolio.

El caso de San Juan Crisóstomo es un buen ejemplo de la deshonestidad académica que priva en la teología impresionista. El patriarca de Constantinopla se contradice de un sermón a

otro, pero en ningún caso utiliza el sermón excluyente que hoy maneja el Alto Clero. Véase este ejemplo:

¿Eres rico? Nada tengo que oponerme. ¿Eres avaro? La avaricia se alimenta de la injusticia. ¿Posees lo que es tuyo? Goza tranquilamente de ello. ¿Robas lo ajeno? Eso no puedo tolerarlo. Aunque tenga que derramar hasta la última gota de sangre, no por eso silenciaré tu pecado... Tan amigos míos son los ricos como los pobres. Ambos tienen el mismo origen y un mismo destino. Me atrevo a afirmar que ni la riqueza ni la pobreza son intrínsecamente buenas, sino en cuanto se usa bien de ellas (*Homilía sobre Eutropio*).

Todo lo anterior no quita que a menudo diga digo donde dijo Diego. Pero sin duda a muchos católicos de nuestro tiempo les gustaría escuchar algún día, en algún sermón dominical, esta cita extraída de uno de los primeros fontanales de la doctrina cristiana y que, mal que les pese a teólogos y obispos, es tan cristiana como las otras.

No cabe esperar, sin embargo, aclaraciones así por parte de las Conferencias Episcopales ni que en alguno de sus documentos se diga que la condena fundamental de los Padres no es contra la propiedad privada, sino contra la propiedad mal habida. Especialistas en cambiar la opinión ajena y la divina para acomodarla a la propia, no digamos en deducir lo que no consta en ninguna parte, los obispos suelen carecer de tales escrúpulos y, como aconsejaba San Gregorio Magno, piensan que la sabiduría de este mundo consiste en velar el pensamiento con palabras y en mostrar lo verdadero como falso y lo falso como verdadero<sup>15</sup>.

DE LOS PADRES OCCIDENTALES QUE EN NÚMERO DE 38 escribieron en latín, destaca cronológicamente Tertuliano (155-220), el abogado más reconocido del Imperio y el primero que usó la palabra Trinidad para describir a Dios. Fue también uno de los más importantes pensadores de la Iglesia occidental y el que forjaría y fijaría el vocabulario del pensamiento cristiano para el siguiente

milenio. Explosivo, impaciente, tempestuoso, no podía soportar la obstinación pagana. De él es la conocida frase “*creo porque es absurdo*” y de la confusión doctrinal de su tiempo dan fe estas palabras suyas que, a ojos del católico actual, no pueden ser más chocantes:

Nosotros [los cristianos] despreciamos los templos de la misma forma que los monumentos, no tenemos ningún altar, no adoramos ninguna estatua<sup>16</sup>.

Tertuliano no desarrolla tampoco una doctrina sobre la propiedad privada. En cambio aporta un dato decisivo sobre el régimen de comunidad de bienes que presuntamente practicaban los primeros cristianos. En uno de sus más célebres escritos, el *Apologeticum*, Tertuliano escribe:

Una vez al mes, y siempre que se desee hacerlo, cada cuál hace una pequeña donación; pero sólo si ése es su gusto y sólo si puede hacerlo, pues no existe compulsión, todo es voluntario. Estas limosnas son como un fondo para obras piadosas. Es un dinero que no se gasta en fiestas y bebidas, sino en ayudar y enterrar a los pobres, asistir a los huérfanos y sin recursos y a personas confinadas por su edad en casa<sup>17</sup>.

Nada hace pensar, en consecuencia, que las primeras comunidades cristianas de Occidente ni de Oriente, hubieran renunciado a la propiedad privada ni que practicaran la comunidad de bienes. Pero la teología posconciliar quiere hacer creer que fue así o que ése era su espíritu. Y como piedra angular de tal argumentación señala a San Ambrosio, obispo de Milán, en quien el socialismo eclesiástico tiene un puntal irrefutable, pues sus disquisiciones sobre la propiedad son de carácter jurídico más que normativo o moral.

Ex gobernador de Milán, experto en jurisprudencia y ciudadano romano, San Ambrosio es uno de los más destacados exponentes de la Patrística latina y uno de los Padres más citados en las encíclicas y pastorales de las últimas cuatro décadas. Se le

recuerda sobre todo por sus aportaciones litúrgicas, su defensa de la autonomía de la Iglesia y sus batallas contra el paganismo y el arrianismo. No admitía que el poder civil se impusiera a la autoridad eclesiástica, lo cual le mantuvo siempre en constantes luchas políticas, pero, inconsistente como los demás Padres, respaldaba la autoridad del emperador sobre la propiedad de las personas, sin excluir el abuso.

Al obispo de Milán no le tiembla el pulso, por ejemplo, cuando escribe:

No le regalas al pobre una parte de lo tuyo, sino que le devuelves algo de lo que es tuyo. Porque tú sólo eres un usurpador de lo que se ha dado a todos para uso de todos (*De Nabuthe*, c. 12 n. 53).

San Ambrosio sostiene sin rodeos la prioridad del derecho a la propiedad comunal sobre el derecho a la propiedad privada. No hace énfasis en las riquezas bien o mal habidas, sino en lo dañino de aquéllas. Y la pureza doctrinaria de su socialismo llega en ocasiones a ser asombrosa, como puede deducirse de este párrafo:

En la medida que deseamos aumentar los bienes, amontonar riquezas y ocupar la tierra, introduciendo la propiedad privada, en esa misma medida abominamos de la justicia y de toda idea de solidaridad. La naturaleza dio origen al derecho común, esto es, hizo todas las cosas comunes, y la usurpación es la causa del derecho privado, o sea, originó la propiedad privada (*De officiis ministrorum*, L. I. Capítulo XXVIII).

En San Ambrosio, más que en ningún otro Padre de la Iglesia, se pone de manifiesto la andadura del cristianismo primigenio sobre el filo de dos vertientes: la ambigüedad y el conflicto. La doctrina de la propiedad privada, ocasional y poco extensa, como venimos diciendo, es sólo un ejemplo entre las muchas contradicciones que podrían encontrarse en la Patrística. Y ya sea en cuestiones teológicas, ya sea en asuntos mundanos, los Padres llegan a tener diferencias tan profundas que a menudo rondan la herejía. La

confusión en aquellos días era enorme. Y debido al estado naciente en que se encontraba el cristianismo, era sumamente difícil distinguir al hereje del ortodoxo. Y si no véase el siguiente texto:

Las leyes de los hombres, incapaces de castigar la ignorancia, les enseñaron a violar la ley de la comunidad. La propiedad privada establecida por las leyes ha destruido y destruye por completo las leyes divinas.

Las ideas y el fraseo podrían decirse salidos de la pluma de San Ambrosio. Da la *impresión*, pero no, no es San Ambrosio. Se trata de un hereje gnóstico del siglo II, llamado Carpócrates, condenado por sus ideas comunistas<sup>18</sup>.

Ante argumentación semejante, la pregunta obligada sería, ¿quién es aquí el hereje, Carpócrates o San Ambrosio? De nuevo, dejamos la respuesta a nuestros teólogos, mas no sin antes advertir que la doctrina ambrosiana sobre la propiedad privada no coincide, por ejemplo, con la de San Agustín, que fue su catecúmeno y procedía de la secta maniquea, la cual, al igual que la de los carpócraticos y los ebionitas, había sido condenada entre otras cosas por su radicalidad respecto a la pobreza y sus prácticas colectivistas.

En puridad, por lo tanto, la doctrina ambrosiana de la propiedad es prácticamente la misma que las de otros obispos y comunidades sedicentes y estigmatizadas por la propia Iglesia y, en especial, por San Agustín. Todo lo cual da una idea de lo difícil que es encontrar en los Santos Padres una opinión coherente y convergente sobre la doctrina de la propiedad.

AGUAS ARRIBA, BUSCANDO LAS FUENTES MÁS PURAS del cristianismo primitivo, la teología impresionista habría de hallar otra prueba importante para abonar sus tesis. Se trata de una breve frase de la *Didajé*, especie de catecismo primitivo sobre la doctrina de los apóstoles, escrito entre los años 60 y 70, donde se lee lo que sigue:

‘Tendrás todo en común con tu hermano y *no dirás que nada es tuyo*, porque si compartes con él lo inmaterial, cuánto más no debes hacerlo en los bienes materiales<sup>19</sup>.

La obra fue escrita a fines del siglo I y basta leer su texto para comprobar que se trata de una secuela del mito de Jerusalén. Algunos teólogos, empero, aducen que este texto inspiraría toda la enseñanza posterior y que, en el fondo, se trata de *“la afirmación de una comunidad de bienes terrestre establecida por derecho”*<sup>20</sup>.

Es dudoso que de una frase tan simple puedan extraerse deducciones tan inapelables y complejas, pero más dudoso es aún que *toda* la enseñanza cristiana posterior estuviera influida por una cita de dos líneas. La *única* copia de la *Didajé* que se conoce data de 1833, lo que pone en entredicho su pretendida popularidad. También se sabe que, más que un catecismo, fue un manual litúrgico que toma prestados ritos judeo-cristianos<sup>21</sup> y que se trata de un documento aislado y escrito para alguna comunidad de pastores.

En cuanto a la frase *“no dirás que nada es tuyo”*, dado que algunos Padres la reiteran y el Alto Clero de hoy la multiplica, lo más seguro es que tenga su origen en esta otra:

Que ninguno tenga nada suyo, a no ser lo absolutamente necesario<sup>22</sup>.

La frase no es de ningún Padre de la Iglesia, ya que es anterior a todos ellos. Procede de una ficción pagana, *La República*, escrita por Platón en el siglo VI antes de Cristo. Y quienquiera que lea el texto completo, donde la riqueza se condena y se exalta la pobreza, estaría de acuerdo en afirmar que, haciendo las salvedades de rigor, no se podría distinguir de un sermón de San Juan Crisóstomo o un escrito de San Ambrosio, si no fuera porque en el discurso de Platón falta el amor al prójimo.

Subrayar la influencia de Platón en los Padres del cristianismo sería algo así como descubrir la rueda, pero señalar que la expresión hoy tan repetida en encíclicas y pastorales según

la cual *“nadie tenga nada por suyo ni más allá de lo absolutamente necesario”* no es cristiana, ni fue pronunciada por Cristo, sino por Platón, sí es pertinente. El discurso que aparece en *La República*, del cual seguramente se tomó la frase, se refiere, además, a una organización cerrada, como lo es la militar, en gran medida semejante a una congregación monástica. Y en cuanto al *precepto* de la *Didajé* sobre la comunidad de bienes, no fue propio de las comunidades cristianas sencillamente porque éstas seguían el ideario de Pablo. *“Pues no se trata –dice el Apóstol de los Gentiles– de que para otros haya desahogo y para vosotros estrechez, sino de que ahora, con equidad, vuestra abundancia alivie la escasez de aquéllos”*<sup>23</sup>.

El norte de Pablo de Tarso es la caridad y ésta exige la existencia de la propiedad privada. Si lo que se tiene es de todos, nadie puede ser caritativo. La caridad es una virtud personal, voluntaria y no coercitiva: *“Tu buena obra no la hagas coaccionado, sino libremente”* (*Epístola a Filemón* 1, 13). Tampoco es pura filantropía, sino que debe llevar aparejada el amor a los semejantes, ya que, aunque el rico repartiera todos sus bienes entre los pobres, si no tiene caridad, esto es, amor, de nada le sirve (*Corintios* 1, 13, 3). En la comunidad o *koinonía* cristiana, además, no existe caridad a la fuerza (*I Juan* 4, 18), es una comunión de espíritus, no de cosas, donde el amor se ejerce voluntariamente, desde cada persona, y no desde las instituciones públicas.

Tal es la herencia que la Patrística recibe de Pablo de Tarso. Los Padres condenarán la usura y la avaricia, pero su tono es típico del sermón moral, no del mandato estatutario.

La teología impresionista, empero, saca frases de su juicio y las usa como pruebas condenatorias, cual es el caso de otro padre, San Jerónimo, en su *Carta a Hedibia sobre las doce cuestiones* y a quien se cita como ejemplo de coherencia. Dos páginas después, no obstante, de condenar el origen inicuo de la riqueza, el iracundo y perpetuamente inflamado traductor de la *Vulgata* escribe: *“¿Merece castigo el que no da lo suyo? ¡De ninguna manera! Lícito es dar o no dar. Eso sí, al que desee ser perfecto, la pobreza presente se le recompensará con riqueza venidera”*.

Pero, de nuevo, esta clase de matices no es algo que pueda encontrarse en los textos de la teología impresionista.

ELEVAR A LOS PADRES A LA CATEGORÍA DE economistas y sociólogos sería una de las operaciones más extravagantes en que se haya visto inmersa la teología posconciliar. De igual modo que resulta grotesco decir que los textos de la Patrística contienen afirmaciones fundamentales cuya validez cristiana es incontrovertible y que podrían resumirse en el principio de que el dominio de la propiedad ha de ser comunitario y no privado. Los Padres definen y aprueban la propiedad privada en los términos de Jesús y Pablo de Tarso y ésta será la idea que habrá de prevalecer a lo largo de los siglos.

La razón natural, afirma por ejemplo Clemente de Alejandría (150-215), exige la existencia de la propiedad y la riqueza privadas, como también ser generoso con ellas, pues, legítimamente adquirida, la propiedad no constituye pecado. Tampoco es malo *per se* el hecho de poseer, ya que no se opone al destino universal de los bienes. Es el uso que de la propiedad privada se haga lo que puede ir en contra de la moral y los designios de Dios.

El desarrollo de la ortodoxia cristiana habría de generar toda suerte de opiniones encontradas y de tendencias centrífugas que amenazaron desde un principio su unidad. Y la Iglesia de los siglos posteriores, sabedora de estas ambigüedades y conflictos, absolvería cautelarmente el exaltado sermón de algunos Padres, expurgando, censurando o simplemente olvidando muchos de sus errores e ingenuidades, incluidos los relacionados con la doctrina de la propiedad. Pero la preocupación que teólogos y obispos les atribuyen sobre este particular resulta del todo desproporcionada. Son ellos, los teólogos y los obispos, los obsesionados con un tema insignificante para los Padres de la Iglesia cuando se le compara con su voluminosa obra. Lo propio de los Padres era polemizar con herejes y paganos y conformar una ortodoxia, no debatir sobre cuestiones de economía y derecho.

La idea que los Padres tienen sobre la propiedad es por demás ambigua e imprecisa. A veces no la distinguen del dinero o desconocen la función del capital. Otras ignoran que la riqueza no necesariamente emana de la propiedad privada de los medios de producción. Un abogado, un cirujano o un cantante de ópera pueden hoy ser tan ricos o más que los propietarios de unos grandes almacenes o una industria. Sobre todo en una sociedad como la actual, donde el ingreso procede cada vez en mayor medida de los servicios que de actividades directamente relacionadas con la producción material. Bill Gates hizo su fortuna vendiendo un producto impalpable, el *software*. Lo que significa que el argumento según el cual para ser rico es preciso ser propietario resulta tan arcaico como la doctrina social de Sus Ilustrísimas.

Joseph A. Schumpeter, autoridad indispensable a la hora de estudiar la historia del pensamiento económico, ha señalado que está fuera de toda razón afirmar que la Iglesia primitiva aspiraba a reforma social alguna, en el sentido político y económico que hoy se le quiere dar. La única reforma atribuible al pensamiento cristiano de los primeros siglos es una reforma moral de la conducta. Si la Iglesia de entonces hubiera aspirado a llevar a cabo una reforma social, dice Schumpeter, el movimiento habría inspirado análisis y soluciones al respecto, del mismo modo que lo han inspirado en nuestro tiempo socialismo y capitalismo. Mas nada de esto hay en los escritos de la Patrística. Los Padres predicán contra el lujo desenfrenado o los bienes mal habidos y exhortan a la caridad. No les falta finura y desarrollan técnicas de razonamiento que proceden de la filosofía griega y el derecho romano, pero es inútil buscar economía en sus textos<sup>24</sup>.

RESULTA OCIOSO, POR TANTO, QUERER PONER en boca de los Padres conceptos económicos modernos. Carentes del instrumental científico creado muchos siglos después, no pueden distinguir siquiera bienes de consumo de bienes de producción. Para ellos la riqueza incluye tanto el oro como los dátiles o los camellos, y a menudo la conciben como una especie de corriente circular, de

flujo constante, cuyo caudal no debe reducirse so pena de dañar a los más pobres. El crecimiento económico es para ellos un fenómeno desconocido, pues imaginan que los bienes conforman un todo uniforme o un pastel que no crece de tamaño. Por eso condenan el atesoramiento y canonizan la comunicación, palabra que en ellos significa, además de caridad, circulación de bienes.

La sociedad, dice por ejemplo San Juan Crisóstomo, no podría subsistir si todos retuvieran la riqueza. Lo que significa que, a su juicio, el atesoramiento reduce el caudal (o que el ahorro no sirve para nada). La comunicación, en cambio, garantiza el flujo de bienes. Mas para ello es preciso producirlos, cosa que el patriarca de Constantinopla parece ignorar cómo. En cambio sí parece entenderlo San Hilario de Poitiers († 367 d. C.), alumno de San Agustín, quien, al rechazar la comunidad de bienes, se pregunta en su *Comentario al Evangelio de San Mateo*: “¿Cómo se podrían comunicar los bienes a los demás y hacerles partícipes de ellos, si no hay posesión de riquezas que se puedan comunicar y repartir?”.

La sinonimia entre comunicación y circulación es aquí tan expresa como la de amor y caridad. De ahí que, cuando ciertos teólogos aseguran que la traducción literal del verbo comunicar es en realidad repartir, ignoran o pretenden ignorar una realidad histórica que está ahí, en los textos de los Padres de la Iglesia. Para San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Hilario y, sobre todo, San Agustín, comunicar es movilizar la riqueza, bien mediante actividades productivas, bien mediante la limosna. De ahí que toda riqueza que se retira de circulación queda incomunicada, es decir, lejos del alcance de los necesitados y los pobres.

Pero el argumento central de la teología impresionista consiste en dar por sentado que la comunidad de bienes es un método mejor y más justo para alcanzar el destino universal de los bienes ordenado por Dios. Como en tantos otros casos, los teólogos ponen en boca de Dios lo que Dios no dijo o alguna idea aristotélica o pitagórica o el mito estoico de la propiedad cósmica o frases de *La República* de Platón. Pero más allá de estas consideraciones, el problema fundamental reside no tanto en que Dios ordenara el destino universal de los bienes, cosa en la que

todo cristiano está de acuerdo, sino en *cómo* lograr que ese destino se cumpla, por un lado, y si tal fin se alcanza mejor por la vía del expolio y el reparto que por el respeto al derecho de propiedad.

No será necesario insistir en las estériles como sangrientas experiencias que ha debido padecer la humanidad para llegar a la conclusión de que el sistema de comunidad de bienes es nefasto. Pero si hay algo que esas experiencias no lograron fue el destino *universal* de los bienes, entre otras cosas porque, mal que le pese al teólogo impresionista, *universal* no significa necesariamente *comunal* ni *equitativo*.

En tal sentido, recurrir a Dios e invocar su mandato para persuadir a los fieles de las bondades de un sistema socioeconómico que, de manera tan terca como tenaz, ha dado muestras de su incompetencia para *comunicar* o distribuir de manera sostenida y consistente los bienes terrenales a los hombres, sólo pondría en entredicho la inteligencia de Dios, al atribuirle la misma torpeza de los teólogos a la hora de elegir el camino que conduce a tan deseable y deseado propósito.

Por último, digamos que si los Padres de la Iglesia hubieran predicado el socialismo, la civilización occidental habría sido socialista. En cambio devino otra cosa. Basándose en ciertos pasajes de Pablo de Tarso que alentaban la esclavitud –“*esclavos obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor*” (*Efesios* 6, 5)– y otros de Pedro alentando la servidumbre –“*sed sumisos a toda institución humana, ya sea al rey, como superior, ya sea a los gobernantes*” (*I Pedro* 2, 3-14)–, Alto Clero y Príncipes cristianos redujeron a los creyentes a la condición de siervos de la gleba. Y así, el hombre común tendría derecho a la propiedad privada, pero sólo en teoría.

En última instancia, la propiedad privada fue reconocida como un privilegio del poder señorial y el eclesiástico. Y el pacto condigno entre el Imperio y el Papado desembocaría en una estructura social contraria al mensaje de Cristo, el llamado Antiguo Régimen, cuyos beneficios se repartirían los reyes, la aristocracia y el clero. De nada servirían en aquel clima de abuso las diatribas de los abuelos del cristianismo. El hombre común tenía derecho

a la propiedad, pero sólo en la doctrina y en los libros, derecho que, por más énfasis que pongan hoy teólogos, prelados y encíclicas en exigirlo, no sería llevado a la práctica sino hasta siglos recientes, y no precisamente por una Iglesia enriquecida y egoísta que se negó siempre a llevar a efecto el reparto de bienes que hoy demanda.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ignacio Ellacuría, *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización* (San Salvador, revista *ECA*, 1976), pp. 425-450.

<sup>2</sup> P. Iriarte, *Respuesta a algunos juicios que Francisco Pérez de Antón ha emitido sobre el Papa Juan Pablo II y sobre la Doctrina Social Cristiana* (Guatemala, *Diario El Gráfico*, 24 de septiembre de 1988).

<sup>3</sup> Richard E. Rubenstein, *When Jesus became God. The Epic Fight over Christ's Divinity in the Last Days of Rome* (New York, Harcourt, 1999), pp. 14-15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>5</sup> Mike Aquilina, *The fathers of the Church. An Introduction to the First Christian Teachers* (Indiana, Our Sunday Visitor Publishing, 1999), pp. 12-15.

<sup>6</sup> Antonio Royo Marín, *Teología Moral para seglares* (Madrid, BAC, 1964), p. 7.

<sup>7</sup> José M. Díez Alegría, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales* (Ed. Estela, 1967), p. 21 y ss.

<sup>8</sup> J.P. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca, Sígueme, 1975), p. 21 y ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> Para facilitar la lectura, se cita el título de cada obra entre paréntesis. Las fuentes originales son las que siguen: S. Giovanni Crisóstomo, *Riqueza e pobreza* (Sierra, Ed. Ezio Cantagalli, 1938). San Juan Crisóstomo, *Homilias selectas*, 3 vols. (Madrid, Administración de Razón y Fe, 1911). *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, Colección de escritos de los Santos Padres (París, Grasset, 1962). *Los Santos Padres, colección escogida de sus homilias y sermones*, Francisco Caminero, traductor, 3 vols. (Madrid, Imprenta de la Propaganda

Católica, 1878). *Il pensiero cristiano*, Vol. III de la obra *Grande Antologia Filosofica* de Umberto Antonio Padovani (Milano, Ed. Carlo Marzorati, 1966). Llorca, García Villoslada, Montalbán. *Historia de la Iglesia Católica, I Edad Antigua* (Madrid, BAC, 1976).

<sup>11</sup> *Lucas* 16, 1 y ss.

<sup>12</sup> Antonio Castro Zafra, *Los círculos del poder. Apparatus Vaticano* (Madrid, Editorial Popular, 1987), p. 272.

<sup>13</sup> Ramsay MacMullen, *Christianity and paganism in the Fourth to Eight centuries* (New Haven, Yale University Press, 1997), p. 89.

<sup>14</sup> Henry Chadwick, *The early Church* (London, Penguin, 1967), pp. 219-225.

<sup>15</sup> I Millenari, *Via col vento in Vaticano* (Milano, Kaos Edizioni, 1999).

<sup>16</sup> Tertuliano, *De spectaculis* 13,4, en la obra de Eustaquio Sánchez *Polémica entre cristianos y paganos* (Madrid, Akal, 1986), p. 448.

<sup>17</sup> Mike Aquilina, *The Fathers of the Church*, pp. 92-93.

<sup>18</sup> *Il pensiero cristiano*, tomo II de la *Grande Antologia Filosofica*, p. 201.

<sup>19</sup> *Didajé*, 4, en la obra *Early Christian Writings* (London, Penguin, 1968), pp. 192-193. El subrayado es nuestro.

<sup>20</sup> P. Iriarte, *op. cit.*

<sup>21</sup> Mike Aquilina, *The Fathers of the Church*, p. 27.

<sup>22</sup> Platón, *La República o El Estado* (Madrid Espasa-Calpe, 1967), Libro Tercero, p. 123.

<sup>23</sup> *II Corintios* 8, 13-14.

<sup>24</sup> Joseph A. Schumpeter, *Historia del Análisis Económico* (Barcelona, Ariel, 1971), p. 109.



CÓMO SE DEFORMA  
UNA HORMA

En la pobreza no está necesariamente la virtud.

SAN AGUSTÍN,  
*Sermón 36*

DE TODAS LAS ADULTERACIONES E INTERPRETACIONES espurias de que la teología impresionista ha hecho gala durante los últimos cuarenta años sobre la doctrina social cristiana, ninguna tan desfachatada como ésa de afirmar que *toda* la enseñanza cristiana de los primeros quince siglos estuvo influida por la doctrina de la comunidad de bienes. Lo sería para monjes y comunidades ascéticas organizadas bajo ese régimen, mas no para el cristiano común. Y la prueba más a mano de este aserto es San Agustín, un hombre que fundó una comunidad así y vivió buena parte de su vida en la austeridad más absoluta, pero que siempre rechazó la pobreza como rasero y el modelo de Jerusalén como paradigma social.

Historiógrafo, pensador y exégeta, San Agustín es el verdadero genio de la Patrística y su teólogo más profundo. Es en realidad la horma filosófica del cristianismo. Desde Pablo de Tarso, otro converso como él, ningún Padre de la Iglesia ni ningún otro teólogo tendría tanta influencia en la doctrina cristiana de los mil años siguientes.

Muy superior, intelectualmente hablando, a todos los demás Padres de la Iglesia, San Agustín moldeará la teología

cristiana hasta entonces sometida a la vehemente confusión de sus pastores. Y fue a través de sus obras que la nueva fe se transmitiría a todo el orbe conocido, mediante una síntesis intelectual de primer orden en la que lograría enlazar a Platón con la doctrina del concilio de Nicea. San Agustín escribió alrededor de 90 libros y más de 400 sermones y fueron pocas las materias donde no sentara cátedra. Con frecuencia corrigió a los otros Padres y en toda materia que tocó se observa un trabajo intelectual a años luz de sus contemporáneos y predecesores.

Poner, por tanto, a San Agustín al lado de los demás Padres de la Iglesia, no digamos de la *Didajé* y otros textos primitivos, es como poner la *Suma Teológica* de Santo Tomás al lado del catecismo del Padre Astete. San Agustín no puede incluirse dentro de aquel cristianismo en fárfara, de aquel credo inestable e inmaduro. Por eso debe examinarse aparte. Ninguno de los otros Padres tenía el talento necesario como para consolidar una fe tan conflictiva como la cristiana. Sólo una mente privilegiada podría hacerlo, y esa mente fue la de San Agustín, obispo de Hipona, en la actual Argelia, lugar donde ejerció su magisterio durante 34 años.

San Agustín fue la autoridad suprema de su tiempo en asuntos religiosos, económicos y aun políticos. Y hasta la aparición de Santo Tomás, sus escritos habrían de ser la fuerza dominante de la teología cristiana<sup>1</sup>. La ley natural, escribió el obispo de Hipona, reside en la conciencia de cada hombre y ésa es la ley de Dios. El conocimiento es un camino que parte de la conciencia moral para llegar a Él. Y por este boquete filosófico del hombre interior y del “*creo para entender*”, se colará la nueva reflexión cristiana que podará los retóricos vástagos de la Patrística y empezará a conformar de resultas una doctrina *razonable*.

Lo que no es obstáculo para que el pensamiento de San Agustín sea deformado mediante el sobado recurso de utilizar frases aisladas o alguna cita escondida. El objetivo es mostrar la *opinión unánime* de los Santos Padres y refrendar la *impresión* de coherencia. Y en su afán de hacer creer que la doctrina tradicional de la propiedad es la que ellos predicán, obispos y teólogos retuercen

y manipulan las ideas de San Agustín con el fin de redondear su monumental falacia de generalización sobre la Patrística.

Un buen ejemplo de cómo el Alto Clero deforma la doctrina del obispo de Hipona acerca de la justicia es el que sigue:

San Agustín afirma de modo más claro aún el derecho de los pobres, al darnos su célebre descripción de la justicia: socorrer a los desgraciados. Esta definición es notable, no sólo por el hecho de haber sido anotada por Pedro Lombardo y comentada por Santo Tomás de Aquino, sino por el claro significado que adquiere al situarlo en su contexto. San Agustín no quiere hacernos entender solamente que una dádiva a los pobres justifica frente a Dios, no habla de la justicia, de la fortaleza, de la templanza. Así considerada, la justicia es el reconocimiento del derecho de cada ser, *cuique suum* (sic). Existe por lo tanto un derecho de los pobres, lo que se dé al pobre es una deuda en nombre de la justicia<sup>2</sup>.

Esta argumentación, usada muy a menudo por la teología posconciliar, es un fraude conceptual que en boca de un jesuita resulta aún más bochornoso. En primer lugar, porque el *suum cuique*, la clásica frase extraída del Código de Justiniano, no se traduce por “*el reconocimiento del derecho de cada ser*”, sino por “*a cada quién lo suyo*”<sup>3</sup>. Y en segundo, porque, como se verá enseguida, es falso que San Agustín confunda la caridad con el reparto forzoso. Su posición personal a favor de la propiedad privada la refuerza el hecho de haber abjurado de la fe maniquea, anatematizada por la Iglesia entre otras razones por afirmar que la propiedad privada era una de las raíces del mal.

Pero la fuerza de la argumentación agustiniana no deriva de haber renegado del maniqueísmo, sino de su ambición de claridad que se manifiesta a través de una filosofía tan coherente como diáfana. A diferencia de la retórica que practican un San Basilio o un San Juan Crisóstomo, el obispo de Hipona sacrifica el color por la línea, el impresionismo por la precisión y la borrasca por el tempero. Y de su mano, el cristianismo prelógico y prejurídico va a iniciar el tránsito hacia la madurez intelectual.

CUMPLIDOS LOS 30 AÑOS, SAN AGUSTÍN LLEGA a Milán, donde es acogido por San Ambrosio. Y muchos teólogos de la hora veinticinco quieren creer que esta relación entre el obispo “socialista” y el futuro obispo de Hipona se tradujo en una decidida influencia intelectual del primero sobre éste.

Quieren, pero no pueden probarlo, pues lo cierto es justamente lo opuesto. San Agustín nunca tuvo una buena relación con San Ambrosio, nunca le dedicó un solo libro y nunca se escribió con él. Lo que es más, en uno de sus monólogos llega a quejarse de la *crueledad* de San Ambrosio, al no haberle dado ninguna ayuda intelectual antes de ser bautizado. San Agustín mostró siempre gran reserva por los “milagros” que obraba el obispo de Milán y no mostró simpatía alguna por las ideas de un prelado que estaba permanentemente inmerso en la lucha por el poder y que usaba su presunta facultad de realizar prodigios para reforzar su posición pública<sup>4</sup>.

Pocos obispos de aquel tiempo, de otra parte, conocían tan de cerca el tema de la propiedad como San Agustín. Por órdenes directas de Roma, los obispos africanos debían presidir con frecuencia tribunales donde se ventilaban asuntos administrativos, en especial disputas sobre la propiedad. Y de las numerosas sentencias que sin duda hubo de emitir el obispo de Hipona habría de nacer su doctrina acerca de la propiedad privada, doctrina que no es sistemática, sino que está dispersa en fragmentos de cartas, sermones y homilías.

En su elegante y característico estilo, San Agustín distingue, para empezar, la propiedad lícita de la ilícita y no da pie a especulaciones: “*Bien no ajeno es aquél que se posee con derecho; con derecho se posee lo que se posee justamente; y justamente se posee lo que se posee bien.*” (Epístola 153, 26)<sup>5</sup>.

Muy al contrario de lo que el Alto Clero quiere hacer creer hoy a los fieles, la propiedad no es para el obispo de Hipona “*una deuda, en nombre de la justicia*”, ni algo cristianamente censurable. Al contrario. La propiedad privada es justa y buena, siempre que haya sido legítimamente adquirida.

La influencia del Derecho romano es evidente en ésta y otras reflexiones del obispo. Lo que es más, San Agustín no

encuentra una razón válida para rechazar el derecho a la propiedad privada, una institución tan natural que incluso le resulta chocante que se la cuestione: “*¿Por qué pretendéis de mala fe que los fieles renovados en el bautismo no posean campos ni casas, ni dinero?*”.

He aquí una de las áreas donde claramente existe una *opinión unánime* de los Padres, San Agustín incluido. Pero no faltan teólogos especializados en manipular los textos y en pontificar sobre lo que el obispo quiso decir en lugar de lo que realmente dijo. Y éste es el caso de la definición que San Agustín hace de la justicia en uno de sus sermones, definición que, luego de ser mutilada y sacada de su contexto, se presenta a los fieles como si fuera un axioma. “*Socorrer a los desgraciados es justicia*”, dice el teólogo, a secas. Y con este simplísimo aserto, la teología posconciliar *demuestra* que la idea agustiniana de la caridad es, en realidad, una medida de restitución, que “lo tuyo *no es tuyo*” porque procede del robo y que la caridad no es un acto que se ejerce por amor y de manera voluntaria, como decía Pablo de Tarso, sino un acto de justicia.

Definida así, en frío, y bajo la forma de un tajante aforismo, la expresión de San Agustín conduce como es natural al desconcierto. No digamos tras la interpretación que el teólogo posconciliar hace de ella. Pero ¿quién podría glosarla mejor que el propio San Agustín y, además, en el mismo sermón de donde fue extraída la cita, concretamente el número 6, titulado *Exhortación a la limosna*?

“*Dando dinero acrecientas la justicia*” es la frase textual del obispo, lo que significa que, para empezar, la frase es otra. Pero, además, ¿a qué justicia se refiere San Agustín? No a la justicia de los hombres, sino a la de Dios, que es el juez para la eternidad, y será esa justicia divina la que caiga con todo su peso sobre quienes no sean caritativos con sus hermanos.

San Agustín no inventa nada aquí, sólo amplía lo que ya estaba escrito en el Evangelio de Lucas: “*Díjole uno de la muchedumbre: Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la herencia. Él le respondió: pero hombre, ¿quién me ha constituido juez repartidor entre vosotros?*” (Lucas 12, 13-14).

San Agustín, que tenía experiencia de juez, no quiere caer tampoco en esa trampa. Y lo que dice en el *Sermón 6* disipa toda posibilidad de que por su mente haya pasado alguna vez la idea de que justicia equivalga a reparto forzoso. “No por decir yo, como dice el Apóstol, den con facilidad, comuniquen sus bienes, quiero despojarles de ellos, dejarles desnudos y vacíos”, dice en este texto tan extenso como denso. Y quien lea, no una cita o dos, sino el sermón completo, habrá de concluir por fuerza que el fondo doctrinario de San Agustín sobre la justicia no equivale, ni por asomo, al que la teología impresionista le atribuye.

La exégesis que hoy se hace de la justicia agustiniana es, en definitiva, fraudulenta. Para San Agustín, como para la mayoría de los Padres de la Iglesia, justicia es en esencia restituir lo robado, pues, como queda dicho páginas atrás, gran parte de la riqueza y las propiedades de su tiempo eran adquiridas por la vía del despojo o la violencia, es decir, tenían un origen injusto precisamente por haber sido adquiridas en abierta violación al derecho de propiedad.

AHORA BIEN, SI LOS ARGUMENTOS DE LA TEOLOGÍA posconciliar son tan deleznable, tan fáciles de desmontar con sólo leer los textos agustinianos, ¿por qué se insiste en llamar justicia a la expropiación y el reparto? Muy sencillo, porque esa misma teología ha desarrollado una nueva idea sobre la naturaleza del hurto, un sentido oculto del robo, que no estaba en las Escrituras.

Condicionados por las ideas de Marx y de Proudhon, teólogos y obispos se refieren hoy a un hurto de naturaleza indirecta. A diferencia de ayer, cuando se hacía ignominiosamente y por la fuerza, a los pobres se les roba hoy a través de un sistema económico injusto que trasvasa simuladamente al rico aquello que le pertenece al pobre. De ahí la necesidad de combatir ese sistema, generador de pobreza inducida, y que, siguiendo el tópico marxiano, hace a los ricos más ricos y a los pobres más pobres.

Marx identifica el robo con la ganancia mercantil, como él llama a las utilidades o el beneficio empresarial, su nombre de hoy. La acumulación de capital fijo (las máquinas), dice, se hace

a costa del capital variable (el trabajo), y esto provoca la pauperización progresiva de las masas. No es posible, en consecuencia, adquirir propiedades ni formar capital sin antes despojar al trabajador de lo que es suyo. Tal es el mecanismo diabólico mediante el cual el rico roba al pobre y del cual deriva el concepto de *injusticia creciente e inducida* que el Alto Clero imparte en sus pastorales y sermones.

Sería difícil encontrar en la historia del pensamiento económico un análisis más alejado de la realidad y de los hechos. El siglo XX sobre todo ha mostrado hasta la saciedad que ese *robo solapado* y esa *injusticia creciente* a que Marx hacía referencia, y que los obispos repiten hoy a la tarabilla, es un vulgar sofisma económico. Durante el último siglo, el proceso de capitalización, es decir, el incremento de máquinas y bienes de capital ha elevado el nivel de vida de las masas en los países industrializados a tal punto que el proletariado ha dejado prácticamente de existir tras convertirse en clase media. Justo lo contrario de lo que Marx profetizó hace más de un siglo. Y en cuanto al famoso *ejército de reserva* marxiano, es decir, la masa nacida de la *injusticia creciente*, la cada día más numerosa fuerza conformada por obreros sin trabajo y empresarios medianos y pequeños en quiebra, se ha reducido hoy a una cifra en torno al 5 ó 6 % de la población.

El mecanismo, por tanto, opera justo en dirección opuesta. En todo país donde la propiedad privada se respeta y la capitalización se estimula, el nivel de vida de las mayorías crece a ojos vista y el rico no puede hacer nada para evitarlo. Tal es el veredicto de la experiencia y de la historia. La capitalización genera un efecto contrario a la pauperización que Marx diagnosticó. Y si la transición de la pobreza al bienestar que hoy testimonian tantos países del mundo que adoptaron este modelo jurídico-económico se debe al robo camuflado, entonces habría que bendecir el perverso mecanismo que causa efectos contrarios a los que supuestamente debería generar.

Teólogos y obispos, sin embargo, prefieren no mirar por ese antejo. Lo que no puede ser no puede ser, aseguran al igual que los jueces de Galileo. En cambio hacen suyas retóricas como

las de un Julius Nyerere, por ejemplo, presidente del gobierno socialista de Tanzania, quien en 1967 decía:

En el mundo, como en cualquier Estado, si yo soy rico porque tú eres pobre o yo soy pobre porque tú eres rico, la transferencia de riqueza del rico al pobre es un asunto de derecho, no de caridad<sup>6</sup>.

La sistemática aplicación de este principio a la economía de Tanzania por parte de Nyerere sería tan eficaz que, treinta años después, el ingreso anual de los tanzanos había alcanzado la espectacular cifra de \$245 per cápita.

ESTA JUSTICIA DE VARAS A QUE HACE REFERENCIA LA teología posconciliar, aparte de un disparate económico, es una de las tantas mutaciones doctrinarias nacidas del Vaticano II. Lo que es más, el concepto original de la justicia cristiana es tan distinto a ése que se ofrece hoy a los fieles que resulta inexcusable revisarla, siquiera sea a vuelapluma.

La originaria justicia cristiana, la que expone Pablo de Tarso y más tarde reelabora San Agustín, no es una justicia terrena, ni jurídica, ni económica. Es una justicia interior. Por la caída de uno (Adán) escribe Pablo en su *Epístola a los romanos* (5, 12-21), la condenación alcanzó a todos los hombres. Pero por la justicia de uno (Cristo), la *justificación*, la salvación, llegó a todos.

San Agustín toma esta reflexión y la plasma en su concepción salvífica del pecado original, una de sus aportaciones teológicas más transcendentales. El hombre no se basta a sí mismo para salvarse hasta que no recibe la fe. Un hombre de fe, por tanto, es un hombre salvo, un hombre justo o *justificado*. Y no es misión de los hombres, agrega el obispo de Hipona, juzgar a los vivos y a los muertos. Cristo vino a cumplir con la justicia prometida en el Paraíso de redimir a los hombres del pecado y de la muerte, y será esta justicia divina la que, a la hora del juicio final, importe.

La distinción que San Agustín hace entre la justicia divina y la humana no puede ser más clara. Sólo hay una justicia, la del Supremo Juez, que es la que cuenta a la hora de alcanzar el Reino. Pero el lenguaje, ese gran impostor, todo lo altera. Por eso cuando el Alto Clero advierte que "*la liberación del pecado sólo podrá lograrse por medio de la justicia*" no sólo mezcla manzanas con peras, sino que utiliza el concepto de justicia en un contexto político-económico que convierte la admonición episcopal en una idea promiscua y teológicamente vacua.

Sin duda la humanidad necesita hoy más que nunca una justicia terrena auténtica, pronta y eficaz. La misión de dar a cada quien lo que corresponde según su derecho es un fin inexcusable que está en la mira de todo cristiano consciente. Pero esa otra justicia que el Alto Clero demanda, enarbolando una balanza fraudulenta y un código manipulado, es una deformación de la tradición cristiana y de la forma que a la fe le imprimió San Agustín.

CUANDO EL ALTO CLERO CLAMA HOY, POR TANTO, contra la injusticia económica, lo hace a sabiendas de que está mezclando a Don Carnal con Doña Cuaresma. Y el católico puede rechazar tal mezclanza sin fatigas. El sistema económico basado en la propiedad privada bien habida es justo, no sólo por sus efectos materiales, sino porque se basa en un derecho natural que San Agustín aplaude:

Si tienes riquezas, no lo censuro, son de la herencia, tu padre, hombre rico te las dejó, tienen origen honesto, son el fruto acumulado de un honrado trabajo; nada tengo que reprocharte... Amas lo tuyo y no pretendes lo de otro, trabajo tuyo es, en justicia lo posees; te lo mandaron en herencia, te lo dio un agradecido; navegaste, afrontaste peligros, no has engañado a nadie, no juraste con mentira, adquiriste lo que a Dios le plugo, y esto lo guardas ávidamente con sosegada conciencia, porque ni lo allegaste de mala manera ni buscas lo ajeno (*Sermón 113, Sermón 107*).

Es difícil encontrar en toda la Patrística una expresión más diáfana de la doctrina tradicional de la Iglesia católica respecto a la propiedad privada y la riqueza. Y aunque es preferible atesorar para el cielo y vivir una vida austera (*“el placer de morir sin pena bien vale la pena de vivir sin placer”*, reza uno de los lemas más queridos de la Orden de San Agustín), ello no invalida en modo alguno el derecho individual a adquirir y retener.

Para San Agustín es mucho más digno poseer bienes sin ser esclavo de ellos que no poseerlos en absoluto (*Epístola a Hilario*). Y lo cristiano es ser fácil en el dar y no precisamente en el expropiar:

Haced limosna de vuestros justos trabajos; dad de lo que poseéis debidamente... Comuniquen, dijo Cristo, no que lo den todo. Guarden para sí lo suficiente, guárdense más de lo suficiente, y demos una cierta parte. ¿Qué parte? La décima parte (*Sermón 113, Sermón 85*).

No fueron, pues, las confusas ideas de los Santos Padres sobre la propiedad, ni menos las de San Ambrosio, por más que se citen *ad nauseam* en encíclicas y pastorales, las que habrían de prevalecer. Fue la doctrina de San Agustín. Y ninguno de sus textos hace pensar que el acceso al Reino de los Cielos dependa de la pobreza ni de la comunidad de bienes.

La codicia, de otra parte, no es un vicio exclusivamente atribuible a los que poseen propiedades. En la pobreza, advierte San Agustín, no está necesariamente la virtud. Dios otorga la riqueza y la pobreza tanto a justos como a pecadores, de manera que los bienes terrenales no llevan aparejados la maldad ni el pecado. Son buenos o malos según el uso que se haga de ellos. *“No seáis amantes del dinero —dice—, pero si lo tenéis, usad de él convenientemente”* (*Sermón 50*).

Todas estas reflexiones que el Doctor de la Gracia, como le acabará llamando la Iglesia, dejó dispersas en sus homilias tenían una razón de ser. Para el obispo de Hipona, que vivió su vida en medio de una austeridad ejemplar, la pobreza no debe ser

un fin en sí mismo, sino un ideal de perfección y un medio para alcanzar el Reino. Y sabedor de que el fanatismo había llevado a muchas sectas a glorificarla, como otros glorificaban la riqueza, previene a los fieles de los peligros que ambos extremos acarrear.

San Agustín dejaría una impronta doctrinaria que afectará de manera indeleble el pensamiento social cristiano. Y su nivel de entendimiento del mensaje de Cristo y de Pablo de Tarso no sería superado por ninguno de sus predecesores, coetáneos o seguidores. El más versado y prolífico escritor de la Patrística transmitirá al cristianismo un espíritu caracterizado por la libertad de elegir, ya fuera entre el bien y el mal, entre salvarse y condenarse o entre poseer riquezas y bienes y llevar una vida austera. De ahí que nadie como él pudiera resumir ese liberalísimo espíritu en una sola frase, *“ama y haz lo que quieras”*, acaso la más hermosa y profunda de toda la ética cristiana.

## NOTAS

<sup>1</sup> J. J. Vander Leew, *La dramática historia de la fe cristiana* (México, Ediciones Orion, 1945), p. 151 y ss.

<sup>2</sup> P. Iriarte, “Respuesta a algunos juicios...”, Guatemala, *Diario El Gráfico*, 24 de septiembre, 1988.

<sup>3</sup> La expresión completa es ésta: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere* (la justicia es la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno lo suyo).

<sup>4</sup> Garry Wills, *Saint Augustine* (New York, Penguin, 1999), p. 42.

<sup>5</sup> Todas las citas que siguen proceden de las *Obras completas* de San Agustín, Madrid, BAC. Vol. V, *De la Trinidad*, 1948. Vol. VII, *Sermones*, 1950. Vol. VIII, *Cartas*, 1951. Vol. X, *Homilias*, 1952. Vol. XI, *Cartas*, 1953.

<sup>6</sup> *The First World and the Third World*, Karl Brunner ed. (New York, University of Rochester, 1978).

## GRAN PROPIETARIA, GRAN PECADORA

Haz lo que bien digo, no lo que mal hago.

*Del Refranero*

LAS EXALTACIONES DELIRANTES DE LA POBREZA HAN SIDO patio común en la historia del cristianismo. Sus exageraciones y excesos, sin embargo, no lograron ser nunca universales. Muchos de estos rigorismos fueron perseguidos y la mayoría declarados heréticos. Y así habría de nacer una tradición que la Iglesia oficial mantuvo a lo largo de su historia.

San Agustín, por ejemplo, condena a los maniqueos y anatematiza a los pelagianos, ambos proponentes de la pobreza absoluta y de la comunidad de bienes. Montano, dos siglos antes, había sido excomulgado por pedir a los cristianos que practicasen la pobreza extrema. El priscilianismo, otra secta extremista del siglo IV que seguía los mismos principios que el montanismo, fue condenado en el Concilio de Zaragoza el año 380. Los apostólicos, una agrupación cristiana que pretendía imitar el modelo de la comunidad de Jerusalén y no admitía en su congregación a nadie que poseyera bienes propios, son también estigmatizados por el obispo de Hipona.

Otras herejías comunitarias y de principios pentecostales aparecerán más tarde, en la Edad Media. La orden de San Francisco es clausurada temporalmente por Juan XXII, por idénticos motivos<sup>1</sup>, y este mismo papa declara herética la doctrina según la cual Jesús y los apóstoles carecían de posesiones en lo privado y

no tenían el derecho a venderlas o intercambiarlas por otras<sup>2</sup>. Segarelli, líder de uno de esos movimientos, es condenado en el siglo XII a la hoguera. El mismo destino seguirán los valdenses, adoradores de la miseria, así como los albigenses, quienes juzgaban la propiedad privada un absurdo y fueron exterminados por Inocencio III en el siglo XIII.

En 1245, el Concilio de Lyon condena al emperador Federico II por empeñarse en que los clérigos regresaran a la pobreza de la secta de los nazarenos. Durante el Papado de Urbano V (1362-1370), la Iglesia condena a Dionisio Foullechat por afirmar que la caridad, la ley del amor, exige la supresión de la propiedad privada y el dominio sobre los bienes de la tierra. Y en el siglo XV, las mismas razones inducen al Concilio de Constanza a condenar al inglés John Wicliffe y al alemán John Huss<sup>3</sup>.

Del lado del cristianismo protestante, las condenas serían también numerosas. En 1524, Thomas Müntzer levanta a los campesinos al llamado de la propiedad en común y provoca una sangrienta represión por parte de las fuerzas de la Reforma. Poco después, John de Batenberg invoca el mismo derecho y es abatido por las fuerzas de Phillip de Hesse. A fines de 1533, los anabaptistas de Münster ganan el control de esta ciudad de Wespalia, la cual es rebautizada con el nombre de Nueva Sión, y proclaman leyes que establecen la comunidad de bienes. El obispo les pone cerco y los líderes del movimiento son ejecutados en 1535<sup>4</sup>.

Basados en el mito de Jerusalén, los hutteritas, una pequeña secta establecida en Moravia, proclaman que la comunidad de bienes es la única forma de vida que el cristiano debe practicar. La propiedad privada, decía un documento de la secta, "*es el gran enemigo del amor y del verdadero cristiano*"<sup>5</sup>. Y al igual que los demás, son condenados por la Iglesia alemana.

Los datos pueden parecer chocantes, pero ahí están, debidamente documentados, confirmando que ni la miseria ni la comunidad de bienes fueron nunca aceptadas por el cristianismo oficial, fuera éste católico o protestante. La intolerancia y la crueldad de ambas jerarquías hacia quienes ejercían la libertad de no poseer, un derecho tan legítimo como su opuesto, fueron

constantes. Y las siguientes palabras de Lutero corroboran que la Iglesia de Roma no fue la única en condenar el comunismo cristiano:

El Evangelio no establece la comunidad de bienes, salvo en los casos que se quiera hacer voluntariamente, como hicieron los apóstoles y los discípulos. Éstos, sin embargo, no exigieron que se hicieran comunes los bienes de Herodes y Pilatos. Nuestros campesinos, en cambio, quieren hacer comunes los bienes ajenos y mantener para ellos los propios. ¡Vaya cristianos!<sup>6</sup>

No obstante los estigmas y los anatemas y los llamados a la moderación, este atavismo de idolizar la pobreza no parece tener visos de desaparecer. El mensaje que el católico recibe hoy de continuo es que para ser buen católico es preciso ser pobre. "*El precepto del desprendimiento es obligatorio para entrar en el Reino de los Cielos*", dice por ejemplo el Nuevo Catecismo<sup>7</sup>. Pero, a diferencia del pobre al que se refieren San Agustín y los demás Padres de la Iglesia, el Alto Clero de hoy se ha inventado uno nuevo. La pobreza ha cambiado de sustancia. Ahora un pobre no es necesariamente un mísero, sino un oprimido, con lo cual la pobreza adquiere una categoría más política que teológica.

Luego de siglos pidiendo resignación a los miserables, resulta que la pobreza es hoy una condición deseable, y el ideal social del Alto Clero, una masa de gente desharrapada y hambrienta. Los obispos reunidos en Puebla suscriben que "*los pobres son los predilectos de Dios*"<sup>8</sup> y, a raíz de expresiones como ésta, la Iglesia de los Pobres se vuelve un concepto excluyente que encoge la comunidad católica a medida que en el mundo se ensanchan las clases medias.

La ruptura con la tradición y el Evangelio es palmaria. Y una vez más, basta leer los antiguos textos para comprobarlo. Desde fines del siglo IV, San Agustín había fijado una nueva eclesiología, tomando como base el Evangelio de Mateo<sup>9</sup>. Con ella instruía a los cristianos en el principio según el cual la Iglesia estaba integrada por toda clase de gentes, ya fueran ricos o pobres, blancos o negros, cultos o ignorantes, las cuales no podían ser se-



paradas o disociadas hasta el día del Juicio Final. Usando las analogías de la red del pescador, que atrapa toda clase de peces sin que éstos sean seleccionados hasta llegar a la orilla, y la del trigo y la cizaña, que deben dejarse crecer juntos, so pena de dañar el primero en el afán de segar la segunda<sup>10</sup>, San Agustín pondría los cimientos de una tradición que sería rota al concluir el Vaticano II. En contra de la eclesiología del obispo de Hipona, el Alto Clero asegura hoy que toda virtud está ligada a la pobreza, lo que excluye de la Iglesia y la virtud a todo aquél que no sea pobre.

No era ésta la doctrina pontificia que el católico conocía hasta 1965:

La verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en la virtud, que es patrimonio común de todos los mortales, asequible por igual a altos y bajos, a ricos y pobres, y el premio de la felicidad eterna no puede ser consecuencia de otra cosa que de las virtudes y de los méritos, sean éstos de quienes fueren<sup>11</sup>.

El Alto Clero no se detendrá ante San Agustín, ni menos ante la tradición más reciente de León XIII o Pío XI. La pobreza como pecado social y los pobres como pueblo elegido son ahora su horizonte y su criterio moral.

Ahora bien, si como el Alto Clero afirma, "*los pobres y la pobreza son el efecto de un pecado*", la Iglesia oficial es sin lugar a dudas la mayor pecadora de la historia. ¿O no fue ella la que acaparó durante siglos propiedades y riquezas como ninguna otra institución lo haría en la historia de la cultura occidental? Tal es la curiosa pregunta que procede examinar y responder ahora.

A PARTIR DE LOS SIGLOS III Y IV, la Iglesia va a experimentar un fuerte aumento de fieles<sup>12</sup>. Y las comunidades cristianas no podrán atender económicamente a tantos desposeídos como se les acercan. Sus actividades caritativas, como cuidar a los ancianos, distribuir alimentos entre los pobres o costear sus entierros, son cada día más limitadas. Los recursos de las diócesis son

insuficientes para satisfacer las grandes necesidades de su entorno, y la Iglesia oficial se ve obligada a plantearse una nueva forma de financiar sus actividades que la llevará a incurrir en el más denigrante abuso de su historia.

Hasta los días de San Agustín, las iglesias no habían contado con más ingresos que las limosnas de los fieles. Pero, ante la grave situación que aflora en los albores del siglo IV, los obispos pasarán del precepto paulino de la limosna voluntaria al de la limosna forzosa. Y de resultas, el Papado, las diócesis y las parroquias van a acumular propiedades, rentas y riquezas en tal medida que harán de la Iglesia la propietaria más grande que haya conocido la historia.

Habilitada por sus propias leyes para poseer, la Iglesia arrojará sobre los cristianos una impresionante cascada de impuestos y gravámenes que alcanzarán el 25 % de los ingresos del pobre. Impuestos en caso de muerte, impuestos para obras piadosas, impuestos por recibir la confesión, impuestos para mantener el culto. Cada sacramento iba aparejado a un tributo, desde la extremaunción al bautizo, pasando por el matrimonio. Y nadie podía escapar a esta plaga impositiva que rápidamente se extiende a toda la cristiandad.

Llegado el siglo VII, la Iglesia católica es ya la mayor terrateniente de Italia y una de las más grandes de Europa, y las riquezas, hasta entonces tan denostadas, pasan sin transición a ser sagradas. La Iglesia oficial se va transformando poco a poco en una burocracia obsesionada en acumular bienes, dinero y tierras. Y como dice el historiador Castro Zafra, ésta será la constante que habrá de condicionar toda la historia del catolicismo.

Carlomagno decreta la obligatoriedad del diezmo, hasta entonces voluntario. Y con el tiempo los pecados más graves y nefandos, como la homosexualidad, la superstición, el asesinato, el aborto, la violación o la herejía podrán ser redimidos con dinero, tal y como registra la *Taxae Cancellarie Apostolicae*, documento de la Iglesia oficial publicado en Roma en 1514. En esta ominosa lista de precios, recogida en 35 artículos, no había delito o pecado que no pudiera ser perdonado mediante el pago de un arancel.

El Alto Clero se corromperá aún más si cabe con la venta de indulgencias y dignidades eclesiásticas y no permitirá que ni una sola de sus propiedades sea segregada de su patrimonio, llegando al extremo de que, si algún príncipe cristiano donaba alguna de esas propiedades a un tercero, y éste no la restituía de inmediato, se le castigaba con la excomunión por tratarse de un bien sagrado.

Todo lo anterior explica por qué, a través de los siglos, la Iglesia oficial defendió el derecho a la propiedad privada, no sólo en la doctrina y en los libros, sino con uñas y dientes. El Alto Clero descubre, además, que el lujo es un medio importante para atraer a los pobres<sup>13</sup>. Las iglesias se decoran entonces con una ostentación y una opulencia apabullantes. También obispos y papas se decoran. Y así aquel credo fundado en la austeridad y el amor al prójimo, aquella organización diminuta, nacida en una remota provincia del Imperio Romano, se fue transformando en un poder económico y político de colosales proporciones cuyo norte de conducta no sería el reparto de los bienes terrenales, sino la acumulación de éstos.

Llegado el Renacimiento, los papas atribuyen a la Iglesia la herencia de un imperio que, a su juicio, debía ser renovado y transformado en una potencia política. Mas para ello será preciso hacer de Roma la metrópoli de la cristiandad, como siglos atrás lo había sido con los Césares. A tal fin, el Papa deberá volverse eso, un César, un príncipe terrenal, a imagen y semejanza de los Sforza, los Médici o los Colonna. Roma se convierte entonces en la Corte más lujosa de Europa. Y siguiendo las pautas de aquella gran mutación cultural que fue el Renacimiento, los papas se convierten en políticos, guerreros, cortesanos y monarcas seculares. El primado espiritual cede su puesto a las ambiciones políticas y, en el proceso, las riquezas acabarán por imponerse a los valores de la humildad y la vida austera.

La difusión de la propiedad privada, en suma, ese deseable fin que una Iglesia explotadora y avara no se dignó llevar a cabo en milenio y medio de vida, jamás pasó por la mente de obispos ni papas, sino por la de seglares y civiles, y el respeto efectivo a

este derecho será una iniciativa emanada de la Ilustración inglesa y francesa.

Fue John Locke quien dijo por primera vez que el *gobierno civil* se constituye para preservar y promover *derechos civiles* tales como la vida, la libertad y la propiedad privada, derechos conculcados y bloqueados por la Iglesia oficial a lo largo de muchos siglos durante los cuales acumularía un descomunal patrimonio regido por el Derecho Canónico, en virtud del cual los ministros de la Iglesia podían adquirir y poseer propiedades, pero no traspasarlas o venderlas por tratarse de bienes inmutables y no transmisibles por herencia o contrato, salvo permiso o negociación debidamente autorizados por Roma.

El nombre que recibía este régimen de propiedad era el de *manos muertas*, es decir, bienes no libres, principalmente tierras agrícolas. Y la *a-mortización* de las mismas, el proceso agónico por el cual la propiedad privada se iba volviendo de manera irreversible mayoritariamente eclesiástica, llevaría a las economías nacionales al borde de la parálisis. El poder del Alto Clero era ahora incontestable, ya que tenía en sus manos el principal recurso económico de su tiempo, la tierra, al tiempo que asfixiaba al resto de las fuerzas sociales. La Iglesia, en fin, se había convertido en una carga semejante a la que, en el orden secular, salvando distancias y haciendo toda clase de distingos, lo serían en nuestro tiempo las empresas estatales.

Así las cosas, ilustrados y liberales concuerdan que es preciso modificar el régimen de la propiedad inmobiliaria. Hay que “resucitar” los bienes muertos. La Iglesia es un peso inerte que impide el desarrollo económico. Y las medidas de fuerza son inevitables, pues el estamento clerical se resiste, incluso con las armas, a aceptar ninguna reforma.

Tal sería el caso, por sólo citar uno, de la insurrección cristera en México, auténtica guerra civil, larga y sangrienta, que se saldaría con cerca de cien mil muertos y que promovió el Alto Clero para defender las propiedades de la Iglesia mexicana, la cual poseía a la sazón uno de los patrimonios económicos más grandes de la cristiandad.

La revolución política y social que tiene lugar en Europa y América latina a lo largo del siglo XIX sepultará el Estado cuasi-eclesiástico. Con ella vendrán aparejadas la democracia, la libertad de comercio, de credos y de expresión, la educación laica, la supresión del diezmo y la separación de la Iglesia y el Estado. En Europa, la Revolución Francesa da jaque mate al Antiguo Régimen, un ordenamiento social basado en el poder absoluto y los privilegios económicos. Y una a una, las iglesias nacionales son despojadas de sus bienes, en tanto la Iglesia de Roma pierde un poder político que no volverá a recobrar. Pero no sin cometer antes más de alguna aberración. El 11 de agosto de 1789, la Asamblea francesa suprime el diezmo y, en noviembre, los bienes eclesiásticos se ponen a disposición de la nación. ¿Y cuál es la repuesta de la Iglesia de Roma? Condenar por *impía* la Declaración de los Derechos del Hombre, así como a quienes le habían arrebatado propiedades y rentas.

¿No es, por todo lo anterior, un sarcasmo que la Iglesia oficial exija ahora una justicia económica que ella no impartió cuando pudo hacerlo? Si púrpuras y tiaras hubieran aplicado antaño siquiera una parte de la doctrina que hoy predicán, el mundo sería más justo y más conforme a la doctrina de Cristo. Pero ni papas ni obispos movieron jamás un dedo para frenar tan abominable acaparación de riqueza. Fue el Estado laico quien lo hizo, al desplazar una Iglesia que nunca se preocupó por repartir sus bienes ni elevar la dignidad de una población miserable a la cual pastoreaba con un lujo y un boato escandalosos.

CUÁN RICA Y PODEROSA ERA ESA IGLESIA QUE HOY se asperja y exorciza por aquel pecado, y lo oculta para que no se sepa, pero que exige reformas al régimen de propiedad, es algo que no ha podido todavía estimarse en su conjunto. Pero bastarán unos pocos datos, entre los muchos posibles, para hacerse una idea de su dimensión económica, empezando por el Patronato de Indias, la entidad promovida por la Iglesia de Roma mediante la cual el papa Alejandro VI cedió a la Corona de España la potestad de

gobernar las Indias a cambio de cristianizarlas, mantener el culto y construir iglesias.

Entre las prerrogativas del Patronato estaba la de administrar el diezmo, el cual se dividía en cuatro partes. Una era para el obispo de la diócesis respectiva y otra para el Cabildo eclesiástico. Las otras dos, a su vez, se dividían en nueve partes, de las cuales siete eran para el culto y dos para la Corona. La Iglesia oficial recibía, en definitivas cuentas, el 95 % del diezmo, principal tributo de las Indias y equivalente hoy día a una tasa superior al 50 % del Impuesto sobre la Renta, ya que se aplicaba al ingreso bruto.

El poder económico de la Iglesia llega entonces a ser de tal calibre que incluso fija intereses, precios, salarios y rentas. Son los días en que, a lo largo y ancho de la América hispana, afloran cúpulas, campanarios, altares de plata y ornamentos de gran valor. El excedente económico llega a ser de tal cuantía que ni el clero secular ni las órdenes religiosas pueden administrar tanta riqueza. La solución es entonces recurrir a la enfiteusis, un tipo de contrato de arrendamiento por el cual los dueños de la tierra entregaban ésta al arrendatario a perpetuidad, a cambio de un canon equivalente al 5 % del valor de la finca. Y hete aquí a obispos, órdenes religiosas y curas convertidos en señores feudales de indios, españoles y mestizos, un hecho que no debe perderse de vista a la hora de entender el origen del actual “estado de pecado”, como gustan decir Sus Ilustrísimas.

Pero no sólo la propiedad agrícola estaba dominada por la Iglesia. También la industria. En 1680, por ejemplo, seis de los siete ingenios azucareros de Guatemala estaban en manos de órdenes religiosas. Estas fábricas tenían 332 indios asignados por la “*infamante y vergonzosa encomienda*” (como dicen hoy Sus Ilustrísimas) y 555 esclavos<sup>14</sup>. Con su habitual desprecio por las leyes, dominicos, mercedarios, agustinos y jesuitas obligaban a los indígenas a trabajar en los cañaverales, pese a que la Corona española lo había prohibido.

En América latina, la acumulación económica primitiva la harían los clérigos en igual o mayor proporción que los criollos. Y de la magnitud que en el siglo XVII habían alcanzado los bienes y las rentas de la Iglesia católica en América da idea, si bien sólo

aproximada, el revelador testimonio del marqués de Varinas, Contador Mayor de la Corona española, reconocido arbitrista y autor de un extenso memorial sobre la situación socioeconómica de las Indias, en el cual puede leerse lo que sigue:

La muchedumbre de conventos de religiosos y religiosas que ay, se van apoderando de lo más florido, frutífero y quantioso de todas las Yndias, de suerte que ay ciudad en donde las quatro partes de hazienda que tiene, tres son rentas eclesiásticas... De modo que, si no lo remedia Vuestra Majestad, antes de 40 años no habrá hazienda de sementera, ato de ganado, casa, viña, yngenio de azúcar y obraje que no sea de eclesiásticos, con lo que los seculares no vendrán a tener en las Yndias nada, viniendo a gran miseria todo el reino<sup>15</sup>.

En el siglo XVIII, dos científicos españoles, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, viajan a América con la excusa de medir el grado del meridiano en la zona ecuatorial y elaboran un informe secreto, parecido al de Varinas, en el que denunciaban ante el Consejo de Indias una situación semejante:

Es muy rara o ninguna la hacienda en que no tengan las religiones [*órdenes religiosas*] derecho y usufructo. Lo mismo sucede con las casas. Y cada vez se le van otras agregando, porque continuamente compran nuevas fincas los religiosos o se consolidan las dadas a censo [*alquiler o canon anual*], con lo que los seglares vienen a ser meros administradores de las fincas que poseen<sup>16</sup>.

En España, a mediados de ese mismo siglo, el clero recibía el 44 % de las rentas netas inmobiliarias y señoriales y el 24 % del producto bruto de la tierra<sup>17</sup>. Y llegado el siglo XIX, refiere Caro Baroja, Madrid estaba ahogada por conventos e iglesias que ocupaban la tercera parte del suelo<sup>18</sup>.

La Iglesia mexicana, de su lado, poseía directamente una quinta parte de la riqueza nacional, escribe Enrique Krauze. El clero regular era el principal terrateniente, ejercía funciones bancarias, recaudaba impuestos en forma de diezmos y sostenía

una compleja burocracia económica y política provista de tribunales propios<sup>19</sup>.

El Patronato de Indias, los privilegios reales, los legados y las donaciones, en suma, habían hecho de la Iglesia católica, no sólo el mayor latifundista de Europa y América, sino la institución capitalista más grande de la historia. En su mensaje de Cuaresma de 1992, no obstante, Juan Pablo II informaba al mundo que "*cinco siglos de presencia del Evangelio [en América latina], no han logrado una equitativa distribución de los bienes de la tierra*"<sup>20</sup>.

Que cosas así las diga un Papa, y además *urbi et orbe*, es algo que no se explica, salvo por esa costumbre tan episcopal y vaticana de olvidar por sistema la historia. El lamento de Juan Pablo II era, sin embargo, comprensible y justo, pero ¿a quién debe achacarse el mal? ¿No es un sarcasmo que la Iglesia oficial vea hoy en el reparto de rentas y tierras una forma de expiar el pecado en el que ella misma incurrió sin mostrar, ni ayer ni hoy, cargo alguno de conciencia?

La Iglesia oficial y el Alto Clero carecen de autoridad moral para hacer tales demandas. Y todo cuanto digan hoy contra la propiedad privada, todas sus invocaciones a la Patrística, al destino universal de los bienes, a la comunidad de Jerusalén o a San Ambrosio se vuelve por necesidad en su contra. Si los obispos hubieran aplicado ayer siquiera una parte de la doctrina que hoy predicán, y hubieran llevado a la práctica siglos atrás las propuestas que impulsan en éste, el mundo sería otro, no hay duda. Pero lo cierto es que la institución que hoy proclama la pobreza como virtud esencial del cristiano incurrió durante milenio y medio en una monstruosa acaparación de riqueza. Y ninguna manipulación de la historia ni ningún rasgamiento de vestiduras pueden ocultar ese sol con un dedo. Ahí está, por ejemplo, el testimonio visible de las aldeas y los pueblos de América y Europa. La mayoría de ellos no puede mostrar un edificio civil histórico digno de tal nombre, pero sí un templo descomunal que sobresale por encima de las humildes viviendas.

*Los pobres y su pobreza*, dirán los obispos en Puebla, *son el resultado de un pecado que la Iglesia debe esforzarse por quitar del*

*mundo*. Sus Ilustrísimas hacían así borrón y cuenta nueva de casi dos mil años de historia y absolvían a sus predecesores del mismísimo pecado en el que la propia Iglesia incurrió y ayudó a propagar allí donde estuvo presente. Un poco tarde, parece, habiendo sido la Iglesia parte y cómplice de un orden social donde las desigualdades y las injusticias eran infinitamente mayores a las que los obispos hoy denuncian. Y la historia, una vez más, con sus datos y miserias, está ahí para dar fe de ello.

Hasta 1789, año de la toma de la Bastilla y del principio del fin de los derechos feudales ostentados por la aristocracia y la Iglesia, no había economía en Europa cuyo crecimiento anual superara el 1 %. La situación de pobreza era tan grave que el 80 % de las familias francesas gastaban nueve décimas partes de su ingreso en pan, y el promedio de horas de trabajo diarias oscilaba entre 12 y 14. El 92 % de la población era campesina, la mayoría siervos de la gleba, es decir, vasallos de las tierras poseídas por la nobleza y el clero, estamentos que se repartían entre el 30 y el 40 % de la tierra urbana y rural. Las propiedades eclesiásticas eran más extensas en algunas zonas del norte de Francia que en el mediodía, pero algunas abadías poseían más de la mitad de la tierra cultivable. Sólo una minoría de campesinos, el 10 %, era dueña de propiedades lo suficientemente grandes como para sostener a sus respectivas familias. El otro 90 % no disponía más que de una barraca y un pequeño huerto<sup>21</sup>.

Tal era la estructura de la propiedad bajo un sistema social que la Iglesia oficial patrocinó y del que formó parte durante siglos. Y si alguien hubiera exigido entonces una reforma al régimen de propiedad, como hoy claman los obispos, la Iglesia lo habría excomulgado o buscado para él algún castigo ejemplar. Hoy, en cambio, cuando esa misma Iglesia ya no tiene las riquezas ni el poder de otrora, resulta que *“nadie debe tener lo suyo como propio”*. Después de acumular sin repartir por siglos, hoy resulta que *“es obligatorio desprenderse de los bienes para entrar en el Reino de los Cielos”*. Ahora que los obispos no pueden imponer tributos, exigen expropiaciones e impuestos y se proclaman a sí mismos paladines de los pobres.

El doble estándar moral por el que se guía el Alto Clero es, en el mejor de los casos, indigno de personas de su dignidad. No puede ser que, si lo que la Iglesia oficial hizo ayer no fue pecado, lo sea hoy. Como tampoco es justo obligar a los fieles hacer hoy lo que el Alto Clero dice que hagan, después de que éste hiciera ayer lo que ahora dice que no debe hacerse.

PERO SI HAY UN DISCURSO CLERICAL QUE MERECE ser puesto en la picota es éste según el cual, de un lado, los pobres son el pueblo elegido por Dios y, de otro, la pobreza es una injusticia escandalosa. Semejante contrasentido no cabe en ninguna mente sensata. Y para que el mismo no quede asentado como una afirmación gratuita, he aquí cómo se reseña en dos conclusiones, casi consecutivas además, de la Conferencia General del Obispado Latinoamericano celebrado en Puebla:

1148. Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio y por eso podemos llamarlo “pobreza evangélica”. Los religiosos viven *en forma radical esta pobreza exigida a todos los cristianos*.

1159. Comprometidos con los pobres, *condenamos como antievangélica la pobreza extrema*.<sup>22</sup>.

Es leyendo expresiones como éstas cuando al creyente le asaltan serias dudas acerca de la inteligencia episcopal. Pues, si como dicen Sus Ilustrísimas, los pobres son los predilectos de Dios, ¿cuál es el objeto de redimirles de la pobreza y cuál la necesidad de cambiar el sistema económico vigente? ¿No es éste el camino idóneo para salvar mayor número de almas, ya que, como decía Marx, y hoy reiteran los obispos, cada día engendra más pobres?

Si estas preguntas le parecen al lector un tanto cónicas es porque, a veces, la única manera de rebatir el cinismo es mediante un cinismo mayor. Pues cuando se afirma que sólo los pobres son sujeto de salvación, que es un planteamiento teológico, pero simultáneamente se exige que sea erradicada la pobreza, que es

un problema económico, se está diciendo no sólo que todo círculo es cuadrado, sino que el Sol sale por Oriente. La propuesta de la pobreza radical y, a la vez, de su condena, además de ridícula, contradice la tradición católica. Tiene que haber otros caminos de salvación más sensatos que el cultivo y la veneración de la pobreza. Y San Buenaventura, que bebió con avidez del pensamiento agustiniano, lo expresaría así en esta cita del obispo de Hipona, extraída del escrito de éste *Contra Fausto*:

Porque no pertenecen al Reino de los Cielos aquellos que, para ser perfectos venden y dejan todas sus cosas, y siguen al Señor, sino que a esta cristiana milicia se añade, por cierta comunicación de caridad, una multitud de hacendados a la cual se dirá al fin: Tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber. De otro modo habrían de ser condenados aquéllos cuyas casas con tan diligente y solícito cuidado ordena el Apóstol<sup>23</sup>.

Lo que significa que, si se hiciera caso a los obispos, habría que mandar a San Agustín, San Buenaventura y buena parte de la Patrística al *Índice*. Nada más extraño al cristianismo que esta Iglesia que excluye de la salvación por decreto, no ya a los ricos, sino sobre todo a la clase media, el sector social mayoritario hoy día en los países ricos y el que acabará siéndolo tarde o temprano en los países pobres. Y por más que se reconozca en los obispos la benevolente intención de rescatar a tantos millones de seres humanos inmersos en la pobreza, es imprescindible señalar que ese loable fin no está ni remotamente emparentado con la solución que proponen Sus Ilustrísimas. Pues la causa de la pobreza no es la codicia del rico, ni su egoísmo, ni su mal corazón. El origen de la pobreza está en la reducida tasa de inversión per cápita que existe en países como Tanzania o Perú.

Pero una acelerada tasa de inversión suele tener lugar tan sólo allí donde la propiedad privada es un derecho respetado e inalienable de la persona, y no un derecho inseguro y contingente, como los obispos proponen. Sólo hay que mirar en torno para comprobar que el incremento sostenido de la inversión per cápita

ha sido, sin excepción, el único mecanismo capaz de redimir a los necesitados y los pobres. Y la evidencia de esta irrefutable relación causa-efecto puede verse en aquellas sociedades que hoy son prósperas luego de siglos y siglos de miseria.

El Alto Clero, sin embargo, no tiene deseo alguno de atender a estas razones, pues se quedaría sin discurso. Para obispos y teólogos la economía no es una ciencia, sino una disciplina moral que debe juzgarse, no tanto por sus resultados, como por sus motivos e intenciones. Y la pobreza, a su vez, es la consecuencia natural del orden económico vigente, como dicen los obispos de Brasil, para quienes “*el empobrecimiento de la gente no debe ser aceptado como el costo del desarrollo económico*”<sup>24</sup>. La frase no puede ser más retórica y vacía, pero de su emocionalidad se desprende que, al igual que una industria genera subproductos, el crecimiento económico genera pobres, argumento que dice muy poco de la inteligencia y la honradez intelectual de Sus Ilustrísimas.

La cuestión más acuciante, sin embargo, y la que más debería preocupar al Alto Clero de los países pobres, es la de si Dios quiere que los hombres sean igualmente pobres, en el rasero inferior de la pobreza o, por el contrario, su deseo es que esa igualdad tenga lugar en el nivel de las clases medias. Las referencias evangélicas son a este respecto escasas, pero da la impresión de que el Alto Clero prefiere la primera opción, es decir, que la pobreza se perpetúe para así no quedarse sin fieles.

No hay pruebas que confirmen este extremo. Pero sería terrible que los obispos rechazaran la moderna economía de mercado como instrumento para transformar un país de pobres en otro de clases medias, así como a un analfabeto indigente en una persona educada, saludable, bien vestida y con una vivienda digna, a fin de retener a los pobres. Sería del todo infame que esta *opción preferencial* fuera debido a que una elevadísima proporción de la clase media no presta atención a los prestes o se ha pasado al protestantismo. Sería abominable, en verdad, aunque peores cosas han hecho Sus Ilustrísimas. Pero justo es admitir también que su intención sea buscar en el auxilio y la atención a los desamparados la absolución de la Iglesia histórica, la gran propietaria,

la gran pecadora, aquélla que de la clandestinidad pasó a ser, no ya la Iglesia del Imperio, sino una Iglesia imperial, y a la que corrompieron un día el poder y las riquezas.

## NOTAS

<sup>1</sup> Indro Montanelli, *La Italia del año mil* (Barcelona, Plaza y Janés, 1977), p. 280.

<sup>2</sup> Juan XXII, Bula CUM INTER.NONNNULLOS, Macquarie University, www.humanities.mq.edu.au

<sup>3</sup> E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona, Herder, 1963), pp. 177, 190, 194 y 196. También en *Documents of the Christian Church*, Henry Bettenson, ed. (Londres, Oxford, University Press, 1967), pp. 173-174.

<sup>4</sup> Owen Chadwick, *The reformation* (London, Penguin, 1972), pp. 188-210.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Martín Lutero, *Escritos políticos* (Madrid, Tecnos, 1986), p. 98.

<sup>7</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 2.544 (Libreria Editrice Vaticana, 1992).

<sup>8</sup> III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla*, 2ª edición (Bogotá, Oficina de Prensa CELAM, 1979).

<sup>9</sup> *Mateo* 13, 30 y *Mateo* 13, 47-48.

<sup>10</sup> Garry Wills, *Saint Augustine*, pp. 83-84.

<sup>11</sup> *Rerum novarum*, n° 17.

<sup>12</sup> Los datos históricos que siguen proceden de la obra *Los círculos del poder, Aparat vaticano*, del historiador Antonio Castro Zafra (Madrid, Editorial Popular, 1987), p. 159 y siguientes.

<sup>13</sup> “Es cosa sabida que la ostentación de la Iglesia y su inclinación por los bienes y la riqueza terrenales se debe a la creencia de que tales manifestaciones eran un signo de poder con el que Dios investía a sus ministros. Una Iglesia pobre no tenía al parecer mucho atractivo entre los pobres, como lo confirma el hecho de que, cuando los harapientos monjes irlandeses emprendieron en el siglo XII la evangelización de Alemania apenas lograron conversos. Pero bastó que apareciera entre ellos el obispo Otto de Bamberg, engalanado con espléndidas vestiduras y seguido por un lujoso séquito para que los templos se llenaran

de personas deseosas de recibir el bautismo”. (Juan G. Atienza, *Los pecados de la Iglesia. Memoria de una ambición*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2000, p. 295).

<sup>14</sup> Jorge Luján Muñoz, *Mercado y Sociedad en el corregimiento del Valle de Guatemala, 1670-90* (Guatemala, 1988), p. 79.

<sup>15</sup> Gabriel Fernández de Villalobos, marqués de Varinas, *Estado eclesiástico, político y militar de la América o grandeza de Indias* (Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1990), pp. 547-557.

<sup>16</sup> Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América* (Madrid, Historia 16, 1991), p. 534.

<sup>17</sup> Antonio Castro Zafra, *Los círculos del poder*, pp. 166-167.

<sup>18</sup> Julio Caro Baroja, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español* (Madrid, Istmo, 1980), p. 169.

<sup>19</sup> Enrique Krauze, *Siglo de caudillos* (Barcelona, Tusquets, 1994), p. 159.

<sup>20</sup> *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM (Santo Domingo, 1992), Conclusiones 173, Desafíos pastorales.

<sup>21</sup> Jacques Godechot, *Los orígenes de la Revolución Francesa* (Madrid, Sarpe, 1985), p. 69.

<sup>22</sup> *Puebla*. (El subrayado es nuestro).

<sup>23</sup> San Buenaventura, *Obras Completas*, tomo VI (Madrid, BAC, 1949), p. 617.

<sup>24</sup> Declaración hecha el 27 de noviembre de 1997.

HACIENDO MUGIR A UN BUEY MUDO

La autoridad tiene una nariz de cera que se puede deformar como se quiera.

ALANO DE LILLE, siglo XII d. C.

(citado por Umberto Eco en

*La nueva Edad Media*)

SE CUENTA DE SAN ALBERTO MAGNO que, refiriéndose a Santo Tomás de Aquino, alumno suyo y a quien, por su carácter retraído, sus compañeros llamaban el buey mudo, dijo una vez que los mugidos del joven estudiante serían oídos un día en toda la Tierra. Y estaba en lo cierto. Con excepción de San Agustín, pocos teólogos han ejercido una autoridad y una influencia tan vasta en el pensamiento cristiano. Pero la corrupción del Papado, la aparición del Renacimiento, la Reforma protestante, las guerras de religión y las corrientes intelectuales del siglo XIX, irían apartando la filosofía tomista del centro de la reflexión católica. En 1879, sin embargo, León XIII decide recuperar al Aquinate, secundando un movimiento iniciado por teólogos italianos, franceses y norteamericanos. Para el nuevo pontífice, Santo Tomás no sólo había sido el gran sistematizador de la teología cristiana y el corrector de los numerosos errores conceptuales de la Iglesia primitiva, sino el teólogo de la *filosofía perenne*, el maestro por antonomasia de la razón y la fe católicas. Y así lo expresará en sus encíclicas *Quod apostolici muneris*, dada a conocer el año de su elección, y *Aeterni Patris*, publicada poco después.



La escolástica no es una enseñanza medieval, afirma León XIII en *Aeterni Patris*. La escolástica es la filosofía del cristianismo. En cuanto a Santo Tomás, escribe, estamos ante “el más venerado de sus doctores” y un auténtico “honor de la Iglesia”<sup>1</sup>. León XIII recuerda también lo que papas, teólogos y ministros de la Iglesia le deben al Aquinate, y cómo fue honrado en el Concilio de Trento, donde los padres conciliares colocaron sobre el altar, junto a las sagradas Escrituras y los decretos de los Pontífices, la *Suma Teológica*. Por todo ello, la doctrina de Santo Tomás, concluía León XIII, debía ser enseñada obligatoriamente en todos los seminarios, las universidades y las escuelas católicas.

Esta primacía, no obstante, sería descartada el 13 de octubre de 1965, en el curso del concilio Vaticano II, cuando el celebrado Doctor Angélico sea apeado de su pedestal. El tomismo va a dejar de ser enseñanza obligatoria en seminarios y escuelas católicas, en tanto Santo Tomás perderá en la práctica su título de maestro de maestros. El Concilio se ponía así *por encima y en contra* de los papas y la tradición cristiana, según palabras del cardenal Bacci. Pablo VI, la Curia y los obispos habían decidido regresar al pretomismo, así como a las irracionalidades y sofismas que el Aquinate había podado del pensamiento cristiano. Y ni el general de los dominicos ni los prelados contrarios a este cambio pudieron impedir que la filosofía tradicional del cristianismo fuera reemplazada por una teología “más científica”<sup>2</sup>.

El buey mudo volvía así a su mutismo originario, pero aún era necesario extraer de él unos cuantos mugidos. El Alto Clero conciliar precisaba una autoridad en la cual apoyarse para que los cambios que se proponía implantar dieran la impresión de coherencia con la tradición cristiana. Teólogos y obispos necesitaban hacer ver que no habían inventado nada y ampararse en Santo Tomás para que se les creyese<sup>3</sup>. Y sin ningún pudor deformarán la nariz de cera de la primera autoridad del cristianismo y harán de este nuevo apéndice uno de los apoyos esenciales de la nueva Teología. Santo Tomás será manoseado, mutilado y alterado para que su mugido parezca pertenecer al nuevo hato e incluso el secuestro que llevó a cabo su familia para evitar que

ingresara a la Orden de Predicadores se quedará corto cuando se le compara con el rapto que de su doctrina sobre la propiedad llevarán a cabo prelados y teólogos.

Santo Tomás había delineado una doctrina según la cual la propiedad privada era un derecho natural, a la par y del mismo rango que la comunidad de bienes. Pero esta idea no cabe en la nueva doctrina social que desea impartir Pablo VI. Y lo que los teólogos se inventan es que, en realidad, Santo Tomás había dicho en sus textos que la comunidad de bienes está por encima de la propiedad privada y declaran que esta última *no* es un derecho natural.

Para ello citarán, de la ingente obra del Aquinate, un solo párrafo de la *Suma Teológica*, uno sólo, aislado de lo que le antecede o le sigue. Y cuando las Conferencias Episcopales de América latina propongan en su pastoral el despojo, el reparto o la confiscación de la propiedad, arguyendo que “la comunidad de bienes es una forma de existencia más adecuada a nuestra naturaleza que la misma propiedad privada”<sup>4</sup>, lo harán respaldadas en la *autoridad* de Santo Tomás de Aquino. El derecho a la propiedad privada, dirán sin ningún rezago, está condicionado y limitado por un principio más amplio y universal, así como por una antigua doctrina que “como un río de limpias aguas corre a través de la historia de la Iglesia”<sup>5</sup>.

El fariseísmo no podía ser mayor, ni la exégesis más turbia ni más torpe. Exhibir tan fingida nostalgia por una doctrina que, como la comunidad de bienes, nunca existió ni fue nunca llevada a la práctica mientras la Iglesia fue la institución más opulenta de la Tierra, era hacer del pasado lo que nunca había sido. En cuanto al uso de Santo Tomás para esconder semejante fraude, sólo puede merecer el reproche de quienquiera que se acerque al Aquinate para leer lo que en realidad escribió y que es el propósito de las siguientes páginas.

DURANTE EL DESARROLLO DEL VATICANO II SE DIO el nombre de *Esquema XIII* a un documento cuyo contenido iba a suponer la causa de la crisis, el descalabro y el declive del catolicismo. Había sido redactado por los cardenales Montini y Suenens, ambos

de ideas socialistas. Y en el curso del debate sobre dicho esquema, iniciado en octubre de 1964, el arzobispo de Westminster, monseñor Heenan, lo califica de peligroso y nocivo, monseñor Morcillo dice de él que carece de base teológica, el cardenal Bea advierte que no tiene base bíblica y el cardenal Wojtyla comenta que es confuso y que la doctrina cristiana hay que enseñarla sin equívocos. Así y todo, el *Esquema XIII* se aprueba como documento de discusión por 1.579 votos a favor y 269 en contra.

A principios de noviembre de ese mismo año, el Concilio aborda en su tercera sesión el tema de la vida económica y social contenida en el *Esquema XIII*. Es el capítulo del documento que más intervenciones provoca<sup>6</sup>. El tema del derecho natural a la propiedad privada sale a luz y la redacción original del punto, “*Dios ha puesto los bienes de la tierra como patrimonio común de todo el género humano y ha dejado a la sabiduría de los hombres el modo de distribuirla*”<sup>7</sup>, genera una fuerte controversia.

El cambio es radical. La propiedad, viene a decir el texto, es un bien condicionado. Y de forma deliberada, el derecho a poseer, hasta esa fecha inalienable, se transformaba en un derecho equívoco, ambiguo, inseguro y manipulable por la acción de los poderes públicos.

El Concilio no quiere degradar la propiedad privada ni su eficacia, asegura el Alto Clero, pero sí desea dejar claro que está sujeta a una “*ley superior*”. El padre Liberatore, asesor del papa León XIII, no había entendido a Santo Tomás ni la doctrina de éste sobre la propiedad privada. Y las ideas que dicho Pontífice había expresado en su encíclica *Rerum novarum*, donde sostenía que la propiedad privada era un derecho natural inalienable, necesitaban una rectificación. Había que corregir este “malentendido” histórico a fin de que tal derecho se subordinara a una ley más radical y originaria como era la de la comunidad de bienes.

El disenso se prolonga y se complica. Y la Tercera Sesión del Concilio termina en crisis de autoridad, según unos, de obediencia, según otros, y de reajuste, según la mayoría<sup>8</sup>. Pero el *Esquema XIII* se aprueba en bloque y se designa una comisión redactora de la cual formará parte el cardenal Wojtyla.

En septiembre del año siguiente, 1965, se inicia la Cuarta Sesión del Concilio y, una vez más, vuelve a plantearse la cuestión del derecho a la propiedad privada. El cardenal Montini, ya convertido en Pablo VI, está nervioso. El *Esquema XIII* es para él la “*corona del Concilio*” y desea aprobarlo cuanto antes. Las prisas se apoderan entonces de los Padres conciliares. Pero al llegar a lo que sería más tarde el artículo 69 del documento definitivo, el cardenal Siri alega que el texto donde se lee que el hombre, al hacer uso de los bienes de la tierra, “*no ha de tener las cosas que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes*” no era lo que los papas anteriores habían enseñado en sus encíclicas. La discrepancia es justa, le responde la mesa, pero el Concilio busca ahora “*retornar a una tradición más genuina y auténtica*”<sup>9</sup>.

Los cronistas del Concilio no explican si esto significaba que la Iglesia tenía más de una tradición al respecto, ni por qué la nueva era más “*genuina y más auténtica*”, pero algún padre conciliar aclara que la rectificación de las enseñanzas de León XIII y Pío X se debía a que éstas eran “*oscuras y confusas*” respecto al uso común de la propiedad<sup>10</sup>, lo que planteaba la necesidad de poner dicha doctrina al día.

El cardenal Buero Monreal pide entonces la palabra y dice que el documento debía tener en cuenta “*la mentalidad colectivista que existía ya en buena parte del mundo*” y que la doctrina de la inviolabilidad de la propiedad privada no se correspondía con la enseñanza católica al respecto. Buero Monreal era uno de los cientos de padres conciliares que, sin duda, había sabido leer con gran sabiduría “los signos de los tiempos” y, lleno de seguridad y esperanza en que el mundo se encaminaba hacia el socialismo, agrega: “*La doctrina del acceso a la propiedad, al control de la riqueza y a los latifundios debe ser revisada a fin de incluir la posible propiedad comunal de la tierra*”<sup>11</sup>.

Para los obispos conservadores era claro que ningún esfuerzo podría detener la aplanadora papal y el esquema es aprobado sin mayores dilaciones.

EL 13 DE OCTUBRE DE 1965 SALE A RELUCIR el tema de la enseñanza obligatoria de Santo Tomás en los seminarios católicos, pero la propuesta es rechazada por mayoría. Un grupo de 420 obispos solicita entonces que la filosofía tomista sea enseñada en las escuelas católicas, pero, nuevamente, la moción es derrotada. La filosofía tomista dejaba de ser la yema de la fe católica. No obstante, la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad privada, debidamente mutilada y sin glosa, será incorporada a *Gaudium et spes*, el nombre que recibirá finalmente el *Esquema XIII*, a fin de que la *auctoritas* del Aquinate ratifique, si bien de manera fraudulenta, la nueva doctrina de la propiedad que han elaborado obispos y teólogos.

La decisión de desautorizar la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad provoca entonces toda clase de reacciones entusiastas en la izquierda secular y clerical. Por fin se abandonaba la *desdichada* afirmación de que la propiedad privada de los medios de producción era un derecho natural, una degeneración del Magisterio de la Iglesia que debía ser erradicada, según palabras de Díez-Alegría, profesor de Ciencias Sociales en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma<sup>12</sup>. El principio fundamental del Nuevo Testamento acerca de los bienes materiales quedaba, según este jesuita, establecido ahora así: la comunidad de bienes es prioritaria y anterior a la propiedad privada. Lo que es más, el propio Santo Tomás de Aquino así lo consignaba y los grandes escolásticos del siglo XVI así lo habían enseñado. La propiedad privada deriva de un derecho humano positivo, común a los pueblos, al cual el Aquinate se refería con el nombre de derecho de gentes. No era, por tanto, un derecho natural e inamovible, sino mutable, razón por la cual era perfectamente legítimo proceder contra la propiedad cuando fuera justo y necesario<sup>13</sup>.

Los argumentos anteriores muestran hasta dónde pueden llegar los teólogos para afirmar lo que no consta en ninguna parte. Pero las Conferencias Episcopales ya habían adoptado esta doctrina y la repetición del embuste va a sacralizarlo al extremo de convertirlo en poco menos que un dogma. Y lo que es todavía más cómico: después de hacer a un lado al Aquinate, resultaba

que su “doctrina” sobre la propiedad privada *reforzaba* la nueva doctrina social que venía de Roma. Como en el caso de San Agustín, no se podía prescindir de Santo Tomás sin echar por tierra las esencias del cristianismo. De ahí que se presentara un sucedáneo de su doctrina como si fuera la auténtica.

Santo Tomás, sin embargo, nunca dijo lo que el Alto Clero le atribuía. Como es falso también que los escolásticos del siglo XVI enseñaran que el derecho de gentes era un derecho positivo y por lo tanto mutable. Para Santo Tomás, el derecho de gentes es un derecho intermedio, inferior al derecho natural, pero superior al derecho positivo. Y sostiene sin ningún género de dudas que el derecho natural no establece si el sujeto de la propiedad ha de ser la persona o la comunidad, ni que el derecho de una esté por encima de la otra.

Tras descartar las teorías de la propiedad cósmica, nacidas de algunos Padres de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino había rectificado los excesos de San Ambrosio, las vehemencias de San Juan Crisóstomo o expresiones semejantes a ésta de San Asterio: “*Tú eres tan sólo un esclavo y todo lo tuyo es del Señor*”. La mayoría de los Padres de la Iglesia se habían guiado por esta cita del *Éxodo*: “*Seréis mi propiedad entre los pueblos, porque mía es toda la tierra*” (19, 5). San Juan Crisóstomo agregará que, no sólo la Tierra, sino otras muchas cosas, como el Sol, la Luna, el coro de los astros, el aire, el mar, el fuego, el agua y la vida son propiedad de Dios (*Homilía sobre la palabra del profeta David*). Y San Zenón de Verona, al referirse a aquella edad dorada en la que los hombres no habían inventado aún las palabras tuyo o mío, dice: “*Carecían de propiedad privada, pero tenían todo en común, como el sol, los días, las noches, la lluvia, la luna y la muerte*”<sup>14</sup>.

Fue en expresiones y citas como éstas, o en pretextos como “todo lo tuyo es del Señor”, que el régimen feudal acabaría encontrando la coartada para que nobles, señores y obispos despojaran a los campesinos de sus tierras. El abate de Burton, por ejemplo, en la Inglaterra medieval, tras confiscar los rebaños de sus siervos les recordaba que no eran poseedores de nada, a excepción de sus barrigas<sup>15</sup>.

Santo Tomás de Aquino deseaba cambiar todo eso. El Aquinate era un contestatario del régimen señorial y de una teología que se expresaba con imágenes feudales. Dios, monarca del Universo, en lo alto; papas, reyes, obispos y señores después; y por último, el campesino de la gleba, sometido a servidumbre<sup>16</sup>. Es verdad que la naturaleza fue creada por Dios y que el hombre forma parte de la misma, escribió, pero el derecho natural de dominio que la persona ejerce sobre la Creación deriva de una posesión fundamental: la del hombre sobre sí mismo. Y este señorío, que en Santo Tomás es el fundamento y la esencia de la dignidad humana, se practica mediante *el libre ejercicio de la razón, el albedrío y la voluntad*. El hombre es racional por naturaleza y cuando se comporta según la razón procede por su propio movimiento, como quien es. Y esto es propio de la libertad, el grado supremo de la dignidad de los hombres: que por sí mismos, y no por otros, se dirijan hacia el bien<sup>17</sup>.

La propiedad de sí mismo es el mayor regalo que Dios pudo hacer al hombre, dice el Aquinate. Pero la cobertura de las necesidades temporales no puede llevarse a efecto con recursos metafísicos o extraterrestres, que suelen ser abundantes, sino con recursos económicos, que son por lo común escasos. No hay dificultad en compartir por igual la Luna o la muerte. Tampoco la luz del Sol. En cambio existe gran dificultad en compartir la Tierra porque es limitada y no abunda como las estrellas. Dios retiene el dominio de todas las cosas, es cierto, pero también otorga a las personas igual derecho de dominio sobre los bienes externos. Y la posesión legítima de éstos no supone robar a Dios ni a los hombres.

Con Santo Tomás, el concepto de propiedad cósmica es reemplazado de manera definitiva por el concepto de propiedad personal. No se niega el origen divino de los bienes, pero se pone acento sobre su destino humano. El Aquinate está convencido de que, en tanto la propiedad privada es una institución grávida de riqueza, la comunidad de bienes es una matrona estéril. Y su confianza en este principio se reflejará una y otra vez a lo largo de sus obras.

TRAS EXPURGAR EL CAJÓN DE SASTRE QUE HABÍA sido la Patrística, Santo Tomás demostrará también que la comunidad de bienes no es la única forma de propiedad ordenada por Dios, sino que también lo es la propiedad privada. Y para ello beberá de diversas fuentes, entre ellas, las *Etimologías*, de San Isidoro de Sevilla, uno de los primeros autores cristianos en clasificar el derecho en tres ramas: natural, de gentes y positivo<sup>18</sup>. Los canonistas y decretistas seguirían una línea similar, pero en lo que respecta a qué tipo de derecho debía asignarse a la propiedad, la opinión estaba, como en los días de la Patrística, dividida.

Graciano anota en su *Decretum*, una importante obra de Derecho Canónico publicada en 1140, que todas las cosas son comunes por derecho natural. Su punto de apoyo, como el de otros canonistas, no es cristiano, sino pagano, ya que se basa en la ficción platónica de *La República*, a la que parece dar un crédito absoluto<sup>19</sup>.

En 1158, Rufino da a conocer su *Summa Decretorum*, obra en la que señala que las buenas costumbres y la ley escrita respecto a la propiedad privada complementan la ley natural y la perfeccionan. La institución de la propiedad privada, dice, podría haberse originado del pecado, pero no sólo el uso, sino también el consenso, la sancionaban como legítima, lo mismo que si hubiera sido sancionada por la ley natural<sup>20</sup>.

En otras dos conocidas *Sumas* de la época, la *Parisiensis* y la *Monacensis*, puede leerse que la propiedad no es de derecho natural, ya que Dios ha retenido el dominio de la misma, pero, como en el caso anterior, el único argumento que se esgrime en ellas es el de la ficticia comunidad de *La República*.

Otro destacado canonista, Guillermo D'Auxerre, dirá en cambio que, en el estado de naturaleza corrupta o caída, es útil que se posean bienes en privado. En el estado humano de inocencia, antes del pecado original, la comunidad de bienes podría haber sido un precepto válido, ya que todas las cosas estaban bien ordenadas, pero, tras la caída del hombre en pecado, "*la comunidad de bienes no es ni debe ser un precepto*". Si lo fuera, arguye D'Auxerre, "*el Estado se disolvería y los hombres se destruirían unos a otros*".

D'Auxerre exhibirá también un argumento que Santo Tomás va a hacer suyo: "*La propiedad privada es un derecho natural por un permiso de la naturaleza, así como la comunidad de bienes es un derecho natural por ser una tendencia también de la naturaleza*"<sup>21</sup>. El canonista es uno de los primeros pensadores cristianos en proponer que el derecho natural es dictado por la razón natural, inspirándose probablemente en la carta de Pablo de Tarso a los Romanos<sup>22</sup>. Y lo mismo habrán de aducir San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, y Alejandro de Hales.

Los antecedentes de la doctrina tomista sobre la propiedad privada como un derecho natural son, por tanto, explícitos y numerosos. Y pertrechado con ellos, y auxiliándose de las ideas de Aristóteles<sup>23</sup>, el Aquinate va a incorporarla definitivamente al pensamiento social cristiano, tanto en su vertiente jurídica como en su vertiente político-económica. Dios es un propietario demasiado remoto y es obligación del hombre crear aquellas instituciones terrenales que aseguren la paz social, la vida humana y el bien común. Y tomando como punto de partida una cita del Génesis – "*someted la tierra y dominad sobre todo cuanto se mueve y vive en ella*" –, Santo Tomás va a exponer una opinión que la teología posconciliar mutilará más tarde sin duelo ni contemplaciones.

Esa opinión lleva por nombre *Cuestión 66* y consta de dos partes, de las cuales, la primera dice así:

Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos:

Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores;

Segundo, porque se administran más adecuadamente las cosas humanas cuando a cada uno le incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras reinaría confusión si cada uno cuidara de todo indistintamente;

Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que en aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa, surgen más frecuentemente contiendas<sup>24</sup>.

Alto y claro, Santo Tomás consigna justamente lo opuesto de lo que encíclicas y pastorales sostienen hoy día. Y quien lea sin telarañas ideológicas los párrafos anteriores, no podrá concluir que Santo Tomás sitúa la comunidad de bienes por encima de la propiedad privada, sino todo lo contrario.

En la segunda parte de la *Cuestión 66*, no obstante, Santo Tomás agrega una reflexión moral que será aprovechada por el Alto Clero para desvirtuar e ignorar los párrafos citados más arriba:

En segundo lugar, también compete al hombre respecto a los bienes exteriores el uso y disfrute de los mismos; y en cuanto a esto, no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando las necesiten. Por eso dice el Apóstol: "Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes".

¿Se contradice Santo Tomás en el espacio de una misma página? ¿Es lícito que el hombre tenga cosas propias, por un lado, como dice en la primera parte de la cuestión, y al mismo tiempo, no las tenga como tales, según expone en la segunda? ¿Era el teólogo de la filosofía perenne, el príncipe y maestro de *todos* los doctores sagrados, como le llamará León XIII, tan descuidado como para incurrir en una contradicción tan obvia?

No, por supuesto. Que el hombre no tenga las cosas como propias sólo puede interpretarse como un imperativo moral, no un mandato divino. Y si en la primera parte de la cuestión Santo Tomás ofrece las razones por las cuales la propiedad privada es buena y necesaria, en la segunda recuerda la normativa cristiana de ser generosos con el uso de los frutos que de aquélla se derivan, pero en ningún caso la subordina a "*ley superior*" alguna.

SANTO TOMÁS ESTABA CONVENCIDO DE QUE LA posesión en común, tanto de la propiedad como de los frutos de ésta, era una utopía irrealizable, como él mismo reseña en la primera parte de la cuestión citada. Pero no se trata de una idea propia, sino de Aristóteles, de quien había adoptado los argumentos contra las tesis comunitaristas que Platón había expuesto en *La República*.

Aristóteles se cuestionaba si en una ciudad que aspirara a una existencia feliz, la propiedad y las cosas adquiridas debían ponerse en común. También se preguntaba si las tierras habían de ser privadas y la cosecha debía aportarse a la comunidad para su uso común, o bien, si la tierra debía ser común y cultivada en común, pero sus frutos repartidos según las necesidades particulares<sup>25</sup>.

A todas estas propuestas Aristóteles les veía grandes obstáculos, ya que *“lo que es común para muchos obtiene un mínimo de cuidado, pues todos se preocupan de sus cosas propias, y menos de lo común, o tan sólo de lo que les atañe”*<sup>26</sup>. Sus ideas, por otra parte, concordaban en muchos aspectos con la doctrina cristiana de la caridad. *“No somos de la opinión –decía– de que la propiedad deba ser común, como algunos han defendido [se refiere a Platón], aunque sí común respecto al uso que cordialmente se haga de ella”*<sup>27</sup>.

Esta última frase de Aristóteles será clave para Santo Tomás, quien la tomará prácticamente en bloque y la trasladará a la segunda parte de la *Cuestión 66*, cambiando sólo la palabra *cordialmente* por la de *fácilmente*. El Aquinate destacará allí el carácter finalista que a los frutos de la propiedad privada asigna el filósofo griego y que será también determinante en el análisis del teólogo cristiano. Aristóteles le confirmará, además, la necesidad de la propiedad privada para ser caritativos, ya que sin ella *“nadie podría demostrar que es generoso ni realizar ninguna acción altruista, ya que la práctica de la generosidad se basa en el uso de los bienes propios”*<sup>28</sup>.

No hay contradicción alguna, por tanto, en la *Cuestión 66*. Para Santo Tomás y sus seguidores, la propiedad es un derecho que lleva aparejado un deber caritativo. Los hombres han de ser generosos, como mandan las Escrituras, y el uso de los bienes tiene

un límite moral, que es la fraternidad y el amor a los semejantes, en especial los más pobres. La caridad es una obligación moral que debe traducirse en acciones voluntarias, no coercitivas, y que, haciendo suya la doctrina de Aristóteles, Santo Tomás confirma más adelante *en la misma Cuestión 66*, pero que ni teólogos ni obispos se dignan citar: *“Puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias a los que padecen necesidad”*<sup>29</sup>.

ÉSTA ES LA VERDADERA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS sobre la propiedad privada, de antecedentes fácilmente trazables, vía los canonistas, hasta San Agustín y Pablo de Tarso, y no esa otra, mutilada y fraudulenta que se imparte hoy en encíclicas y pastorales. Pero si hay alguien que puede aclarar con absoluta certeza lo que el Aquinate pensaba acerca de si la propiedad privada era o no una institución de derecho natural, no son los obispos, ni los teólogos, ni los miembros de la Curia, sino el propio Santo Tomás, quien, en un texto casi olvidado, aclara todo aquello que pudo haber quedado oscuro en la tan traída y llevada *Cuestión 66*.

Se trata de la obra *De regimine principum*, dedicada al rey de Chipre, en la que el Aquinate propone a éste una serie de consejos prácticos y donde, al criticar la política económica de Pheleas de Calcedonia y de Licurgo de Esparta, escribe:

El arte de gobernar no puede incurrir en el error de la repartición de bienes, porque si así sucediera, los ciudadanos percerían de necesidad y se arruinaría el estado... *La igualdad de bienes no sólo es contraria a la naturaleza humana, lo es también a la condición de las personas...* [Y] lejos de evitar litigios y querellas, los aumentaría, porque destruiría el derecho natural empobreciendo más a aquel que más necesita<sup>30</sup>.

Tan rotundas afirmaciones reducen a escombros la reconstrucción y manoseo a que, desde el Vaticano II, ha estado sometida la doctrina tomista de la propiedad. El orden comunitario es para

el Aquinate, como para San Agustín y Pablo de Tarso, un sistema condenado al fracaso. Y el dominico hará causa común con el obispo de Hipona en este punto cuando reitere:

*El sistema de igualdad de bienes es, además, contrario al orden de la naturaleza, donde existe providencialmente una desigualdad general en las criaturas, ya respecto de su naturaleza, ya de su mérito. Por consiguiente, el establecimiento de la igualdad de bienes temporales equivaldría a la destrucción del orden natural de las cosas, orden que San Agustín, en su Ciudad de Dios, hace consistir en la desigualdad; porque el orden no es otra cosa que la variedad y la unidad sabiamente combinadas<sup>31</sup>.*

Sólo una racionalización falaz, en definitiva, podría concluir que, en la doctrina del Aquinate, el derecho a la propiedad privada es mutable o que está subordinado al derecho a la comunidad de bienes. El eje de su reflexión descansa en el principio de que la propiedad privada es una exigencia del derecho natural, el orden político y la eficacia económica. El derecho de dominio que la persona ejerce sobre todo lo creado deriva de una posesión fundamental, la que el individuo tiene sobre sí mismo, que es un imperativo moral. Y este señorío, que en Santo Tomás es el fundamento de la dignidad humana, se practica mediante el libre ejercicio de la voluntad y la razón.

La propiedad privada, en tal sentido, no sólo sirve a la paz social, sino que es garante de la libertad personal. La propiedad comunal, en cambio, vincula a las personas con instituciones impersonales y, en última instancia, con el señorío del Estado, cosa que Santo Tomás rechaza.

Todos estos argumentos ponían en el candelero las rígidas instituciones sociales de la Edad Media. Apoyado por el papa Urbano IV, Santo Tomás llevará a cabo una renovación doctrinal y moral que, desafortunadamente, fracasará en el plano de las realidades terrestres, debido a la rigidez del sistema feudal. Pero la doctrina quedó. Y de manera perenne, según disposición de la misma Iglesia: la comunidad de bienes no se opone, sino que

complementa la propiedad privada, pues ambas constituyen derechos naturales, homólogos y no excluyentes.

Ahora bien, el hecho de poner ambos derechos a un mismo nivel no significa que se conceda a los poderes públicos la potestad de despojar y repartir, como claman hoy los obispos, sino el de hacer respetar ambos derechos. Propiedad privada y comunidad de bienes son medios naturales para el logro de los fines que la ética cristiana propone. Y en el uso de su libre albedrío, el hombre puede elegir entre uno y otro, pues el derecho natural no se opone a que los hombres adopten aquella modalidad que más se ajuste a su conveniencia.

Ésta es la general conclusión entre los más calificados intérpretes de la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad<sup>32</sup>. Y la actualidad del pensamiento aquinatense a este respecto puede observarse hoy día en las múltiples manifestaciones de ambas formas de poseer. Las personas poseen bosques, montes y pastizales en común, viven en condominios, están afiliadas a grupos que persiguen toda clase de fines comunales y personales, forman cooperativas, sociedades, empresas o asociaciones económicas, y todo ello sin desdoro del derecho a la propiedad privada.

PERO EL MAYOR TRIBUTO Y CRÉDITO QUE LA cultura occidental rendiría a Santo Tomás a este respecto proviene de este hecho irrefutable: durante los setecientos años que siguieron al enunciamiento de su doctrina, Lutero, Calvino, Locke, Hume, los revolucionarios americanos y franceses, Napoleón, Lincoln, León XIII, Pío XI y multitud de pensadores y políticos seculares de todo el mundo no harán sino repetir los acabados argumentos de este meticuloso dominico sobre el derecho natural a la propiedad privada.

La doctrina de Santo Tomás, así y todo, quedaría dormida por siglos en los textos y el papel. La propiedad en la Edad Media seguiría inmovilizada por el clero, los monarcas y los señores feudales. Y de poco servirían en ese entorno las ideas del Aquinate, las cuales, sobra decir, jamás serían puestas en práctica por una

Iglesia enfeudada y comprometida con el régimen señorial. Los monasterios, a su vez, tras reclamar para sí la superioridad moral que emanaba del alejamiento del mundo y las riquezas, se volverían centros de importante actividad agrícola y mercantil, y entidades inmensamente ricas. Por último, las universidades, dominadas por la Iglesia, se dedicarían a disputar vaciedades en las que predominará la superficialidad y la pedantería<sup>33</sup>.

Decir Iglesia medieval, por tanto, es decir explotación, inmovilismo y miseria. La pobreza, decían los prestes, era de origen divino y de orden providencial, y cada quien debía mantenerse en la condición social que había nacido hasta que pasara a la otra vida. Como ha señalado Pirenne, en una sociedad que había caído en la ignorancia generalizada, sólo el clero sabía leer y escribir, y sólo en la Iglesia, por tanto, era posible hallar hombres capacitados para llevar registros de ingresos y egresos, lo que la mantendría en una posición privilegiada y le permitiría multiplicar sus posesiones y riquezas<sup>34</sup>.

Resulta un escarnio, por tanto, que el Alto Clero diga ahora que “Dios ha puesto los bienes de la tierra como patrimonio común de todo el género humano y ha dejado a la sabiduría de los hombres el modo de distribuirlos”, cuando la Iglesia pudo haberlo hecho hace siglos, o que los obispos pontifiquen hoy que “la tierra es toda del Señor y los frutos de la tierra deben ser comunes a todos”, cuando practicaron por más de mil años lo opuesto. ¿Con qué autoridad pueden Sus Ilustrísimas afirmar que la comunidad de bienes ha sido para la Iglesia una tradición “más auténtica y genuina” que la de la propiedad privada? ¿Dónde está esa tradición? ¿Cuándo la impulsó la Iglesia? ¿En qué lugar la llevó a efecto? ¿Cómo puede llamar “un río de aguas limpias” al pantano de injusticias que se extiende desde la Edad Media hasta el siglo XIX? ¿Y cómo puede el Alto Clero invocar una autoridad como Santo Tomás de Aquino, a quien desoyó en el siglo XIII, desautorizó en el XX y mutila y distorsiona cuando le interesa?

## NOTAS

<sup>1</sup> León XIII, *Aeterni Patris*, nº 100, en la obra *Doctrina pontificia*, Vol. III, Federico Rodríguez editor (Madrid, BAC, 1959).

<sup>2</sup> Xavier Rynne, *Vatican Council II*, p. 534. Toda la información histórica sobre la propuesta, correcciones y aprobación del *Esquema XIII* procede de las siguientes obras: René Laurentin, *Balance de la 3ª sesión del Concilio* (Madrid, Taurus, 1965). Xavier Rynne, *The Fourth session, The debate and decrees of Vatican Council II*, september 14 to december 8, 1965 (London, Faber and Faber, 1965). Xavier Rynne, *Vatican Council II* (New York, Orbis Books, 1968/1999). Antoine Wenger, *Vatican II, Chronique de la quatrième session* (Paris, Editions du Centurion, 1966).

<sup>3</sup> Humberto Eco et al., *La nueva Edad Media* (Madrid, Alianza, 1974), pp. 26 y 27.

<sup>4</sup> *El clamor por la tierra*, Carta pastoral colectiva del episcopado guatemalteco (Guatemala, 1988), p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Los datos de René Laurentin indican 167 intervenciones. Le sigue el tema de la Revelación con 67. A primera vista, la atención de los obispos a las cosas mundanas predominaba sobre las teológicas.

<sup>7</sup> René Laurentin, p. 262.

<sup>8</sup> Xavier Rynne, *Vatican Council II*, p. 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 494.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>12</sup> José María Díez Alegría, *El credo que ha dado sentido a mi vida* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972), pp. 91, 92 y 105.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 88. También en José María Díez Alegría, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales* (Ed. Estela, 1967), p. 104.

<sup>14</sup> Bruno Leoni, *La libertad y la ley* (Madrid, Unión Editorial, 1974), p. 71.

<sup>15</sup> Bamber Gascoigne, *Los cristianos*, p. 70.

<sup>16</sup> Juan Tusquets, *Tomás de Aquino, un progresista en el siglo XIII*, revista *Historia y Vida*, año VI, nº 66, sept. 1973.



## LA TRADICIÓN, TRAICIONADA

Gracias a nuestras tradiciones, hemos conseguido mantener el equilibrio mucho tiempo. Por ellas sabemos quién es quién y qué puede esperar Dios de nosotros. Sin ellas, nuestra vida sería tan insegura como la de un violinista en el tejado.

TEVYE, EL LECHERO,  
*Fiddler on the roof*

DURANTE LA PERSECUCIÓN DE DIOCLECIANO DEL AÑO 302 d. C., los obispos fueron obligados por las autoridades romanas a entregar los libros sagrados. Algunos se resistieron en forma heroica, pero la mayoría capituló con docilidad ante los oficiales del Imperio, cosa que no agradó en absoluto a los fieles. A consecuencia de ello, los preladados fueron apodados *traditores*, palabra latina que significa “los que entregan”. Tal es el origen de la palabra traidor, pero también de otra parecida, *tradición*, que es aquello que se *entrega* o se *transmite* por vía oral o escrita. En tal sentido, los obispos habían entregado no sólo unos libros de culto, sino traicionado las tradiciones que los libros contenían.

Era la primera vez que los obispos hacían tal cosa, pero no sería la última. La tradición cristiana ha sido desde siempre objeto de toda clase de alteraciones por parte de la Jerarquía eclesiástica. Y el famoso y reiterado lema de *semper eadem*, siempre igual, siempre idéntica a sí misma, con que la Iglesia oficial se ha adorna-

<sup>17</sup> Santo Tomás de Aquino, *Questiones disputatae, De malo*, q. VI, *De electione humana*, art. *Unicus*, y *Super epistolae S. Pauli lectura*, Ad. Romanos, Cap. II, lect. III 217.

<sup>18</sup> Las citas de San Isidoro sobre este particular proceden del ensayo *La filosofía del diritto nel pensiero cristiano*, en la obra *Grande Antologia Filosofica*, de Umberto A. Padovani, Vol. V (Milano, Ed. C. Marzorati, 1966), pp. 983-984.

<sup>19</sup> Graciano, *Init. D. VIII*, en la obra *La filosofía del diritto nel pensiero cristiano*, Vol. V, p. 1.254.

<sup>20</sup> Rufino, *Summa Decretorum*, citado por Gottfried Dietze, *In defense of property* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1971), pp. 15-16.

<sup>21</sup> Guillermo D'Auxerre, *Summa Aurea*, en la *Grande Antologia*, Vol. V, p. 1.256.

<sup>22</sup> Franck Bockle *et al.*, *El derecho natural* (Barcelona, Herder, 1971), p. 87. El texto de Pablo de Tarso es el siguiente: “En verdad, cuando los gentiles guiados por la razón natural, sin la Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones...”.

<sup>23</sup> La doctrina de Aristóteles sobre la propiedad privada se encuentra en *La política*, así como en algunos capítulos de su *Moral a Nicómaco*.

<sup>24</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Madrid, BAC, 1956), Vol. VII, 2-2, q. 66, Art. 2, pp. 494-95.

<sup>25</sup> Aristóteles, *La política*, capítulo V (Madrid, Editora Nacional, 1977), p. 84 y ss.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 296. El subrayado es nuestro. Véase también *Moral a Nicómaco*, Libro IV, capítulo I (Madrid, Espasa Calpe, 1972).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>29</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2-2, q. 66, a. 7, pp. 506.

<sup>30</sup> Santo Tomás de Aquino, *De regimine principum*, edición bilingüe (Sevilla, D. A. Izquierdo, 1861), Libro IV, Cap. IX, pp. 401-402. El subrayado es nuestro.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, Erienne Gilson, *El tomismo* (Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951), p. 437 y ss.

<sup>33</sup> Daniel Boorstin, *The Seekers, The Story of Man's Continuing Quest to Understand his World* (Toronto, Random House, 1998), p. 61 y ss.

<sup>34</sup> Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media* (México, Fondo de Cultura Económica, 1976), pp. 16-17.

do y se adorna para significar su respeto hacia esa tradición, no es más un estribillo tras el cual el Alto Clero oculta los innumerables cambios de sustancia que aquélla ha padecido desde los días de Diocleciano.

Decir, por tanto, que el Alto Clero traiciona la tradición cuando le conviene no es una expresión gratuita, sino una realidad sustantiva. Desde la verdad “absoluta” que se sostenía ayer a la verdad “ecuménica” que se pretende hoy, desde la defensa de la esclavitud a la condena de ésta el pasado siglo, desde la mujer como origen del mal y del pecado a su exaltación actual, desde los anatemas contra la democracia a su absolución en nuestros días, desde la sanción de la pena de muerte a su disimulado rechazo, desde el repudio, en fin, a las ideas de Darwin a la aceptación de la teoría de la evolución de las especies, no existe en la historia de la Iglesia tal cosa como una continuidad doctrinal en los asuntos terrenales. Ni a menudo en los celestiales. El caso más reciente, por ejemplo, ha sido abolir el Cielo, el Purgatorio y el Infierno como lugares físicos y transformarlos en lugares metafísicos, hecho que tuvo lugar en julio de 1999 bajo la catequesis de Juan Pablo II<sup>1</sup>.

Hay motivos importantes, sin embargo, para hacer creer a los fieles que la Tradición es algo inamovible y que es respetada por la Jerarquía. Y es que, a diferencia del protestantismo, que funda su credo en las Escrituras, el catolicismo lo basa en un trípode doctrinal integrado por las Escrituras, la Tradición y el Magisterio. La Tradición, a su vez, no es independiente del Magisterio ni las Escrituras. De acuerdo con la constitución *Dei verbum*, promulgada por Pablo VI, la tradición “*debe ser respetada y aceptada con igual devoción y reverencia*” que las otras dos fuentes de la Revelación<sup>2</sup>, traducción libre del clásico “*pari pietatis affectu*”.

Pero las palabras, como los Rayos X, lo atraviesan todo, según la afortunada frase de Huxley. Y el pasado suele ser lo que la Iglesia oficial y sus pastores quieren. De manera que, cada vez que es necesario darle a la Tradición nueva forma, debido a las exigencias del momento, esa nueva versión es el pasado y no ha existido un pasado diferente. Y si es necesario reinterpretar los

libros sagrados o falsear los documentos para que los hechos *hayan ocurrido* de la manera deseada, pues se reinterpretan, se falsean y se adaptan. O se inventa una nueva tradición, como ocurrió con la doctrina de la propiedad privada, bajo la excusa de regresar a una tradición cristiana más genuina.

La justificación, por supuesto, no se sostenía por su pie, ya que una tradición no es un objeto que se deja tirado en la cuneta y se regresa a él cuando conviene. El retorno a fuentes más genuinas era, por tanto, una pose. Ni la historia, ni la tradición, ni la doctrina cristianas recordaban que los papas hubieran priorizado alguna vez el régimen de comunidad de bienes sobre el de la propiedad privada o que impulsaran el reparto a la fuerza. Lo que es más, hasta 1965, y durante más de cien años, el Magisterio pontificio había enseñado sin ningún género de dudas que la propiedad privada era un derecho natural inalienable y que toda violación al mismo era un atentado contra la ley de Dios.

Pero el Alto Clero estaba determinado a hacer *tabula rasa* de las ideas de los papas anteriores al respecto. A juicio de la bandería ganadora del Concilio, la Iglesia del siglo XIX, y en parte del XX, había traicionado la “*tradicional doctrina*” de la comunidad de bienes al hacer suya la tesis liberal-burguesa de la propiedad privada. Esta aseveración, sin embargo, contradice la realidad y la historia. Nunca existió tal cosa como esa asociación presunta entre el liberalismo burgués y el Papado, por ser ambos enemigos. Si la Iglesia defendió entonces el derecho a la propiedad privada no fue por su afinidad con los liberales decimonónicos, sino por una tradición de siglos articulada por Santo Tomás y una política que se apoyaba en tal derecho para combatir el socialismo, un movimiento que Roma consideraba en aquellos días el peor enemigo de la fe. Y he aquí la historia de aquel pleito.

A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX, LA IGLESIA ERA UNA potencia en ruinas a punto de ser confinada en los jardines del Vaticano. Intelectuales y políticos la acusan de haber traspasado los límites de sus potestades, de emplear injustamente la fuerza y de usurpar

los derechos de la sociedad civil. El Vaticano, se dice, adversa el progreso de los pueblos y alguien debe frenar sus abusos. Napoleón abate los Estados Pontificios y expropia el patrimonio de San Pedro. La Restauración absolutista los devuelve, pero en 1849 se despoja nuevamente al Papado de su territorio. Por último, en 1870, tras la unificación italiana, el poder temporal de la Iglesia llega a su fin.

Muchos revolucionarios pretenden imponer entonces un cristianismo primitivo y agreste de carácter secular. Recordemos a un Graco Baboeuf, autor del *Manifiesto de los iguales*, tonando en 1797: “*Nosotros tendemos a algo sublime y equitativo: ¡el bien común o la comunidad de bienes! Han llegado los días de la restitución general. Familias dolientes, venid todas a sentaros a la mesa común puesta para todos sus hijos*”<sup>3</sup>. O a un Saint-Simon proclamando su *Nouveau christianisme* laico y la abolición de la propiedad privada. O a un Bouchez diciendo que los principios de la Revolución Francesa procedían directamente de las Escrituras. O a un Lammenais buscando reemplazar la infalibilidad pontificia por la infalibilidad popular. O a un Louis Blanc que, tras alterar la conocida cita de los *Hechos de los Apóstoles*, exclama: “*De cada quién según sus facultades, a cada uno según sus necesidades*”<sup>4</sup>. O, en fin, a un Ruge sustituyendo el cristianismo por la Humanidad.

En medio de este amasijo doctrinario, cristianismo y socialismo se tornan enemigos mortales y, en poco menos de un siglo, el enfrentamiento entre ambos se vuelve un incendio cuya temperatura Marx va a elevar varios grados cuando afirme que el ideal revolucionario no es el laicismo, sino la supresión radical de toda religión y el sometimiento del cristianismo a un proceso de descrédito por ser enemigo de la naturaleza, el progreso social, la ciencia y la civilización<sup>5</sup>.

Pío VI y Pío VII son papas humillados y vencidos por una borrasca que amenaza hundir la barca de San Pedro. Pío IX publica en 1864 la encíclica *Quanta cura* con un apéndice, el *Silabo*, donde arremete contra todas las tendencias del pensamiento moderno y sume al Papado en un desprestigio sin precedentes. El Pontífice exige para la Iglesia total autonomía y superioridad sobre los poderes

civiles y se resiste a estar bajo ninguna ley promulgada por éstos. Finalmente, en 1870, el Concilio Vaticano I proclama la infalibilidad papal y el mundo se echa a reír.

Cercado por el socialismo, el positivismo y el liberalismo, y zarandeado por la revolución industrial, el catolicismo es en 1870 una fe debilitada. El mesianismo laico se ha hecho carne y habita en la sociedad europea, en tanto el socialismo parece querer transformarse en un credo secular y amenaza convertirse en el más peligroso competidor del catolicismo.

Sobre estos rieles se deslizaba el tren convulso de la Europa decimonónica cuando en 1878 llega a la silla pontificia un cardenal italiano de nombre Vincenzo Gioacchino Pecci, a quien la historia recordará con el nombre de León XIII. El nuevo Pontífice no sólo es un político hábil, sino también un gran humanista. Y estas cualidades, unidas a su incansable actividad por renovar la Iglesia católica, harán de él uno de los pontífices más respetados y respetables de la historia.

Con él nacerá también el Magisterio moderno, tercer componente de la Revelación, junto con la Tradición y las Escrituras. León XIII deja al morir una voluminosa obra, compuesta de 197 escritos, donde refuerza los principios cristianos ante lo que él llama “*las cosas nuevas*”. La revolución industrial había creado problemas sociales desconocidos hasta entonces, los obreros se encuentran en una situación lamentable y León XIII va a dar respuesta a todas estas inquietudes.

Su reflexión necesita, no obstante, sustentarse en la doctrina tradicional. Y una de sus primeras medidas, como referíamos páginas atrás, es actualizar a Santo Tomás de Aquino. El amor por la novedad, advierte, no puede desdeñar la sabiduría del Aquinate según la cual los hombres tienen el *derecho natural* a poseer en privado los bienes de la Tierra. Y al violar este derecho, el socialismo comete, según palabras del Papa, un monstruoso atentado.

Porque mientras los socialistas presentan el derecho de propiedad como *invención* que repugna la igualdad natural de los hombres y, procurando la comunidad de bienes, piensan

que no debe sufrirse con paciencia la pobreza y que pueden violarse impunemente las posesiones y derechos de los ricos, la Iglesia, con más acierto y utilidad, reconoce la desigualdad entre los hombres –naturalmente desemejantes en fuerza de cuerpo y espíritu– aún en la posesión de bienes y manda que cada uno tenga, *intacto e inviolado*, el derecho de propiedad y dominio que viene de *la misma naturaleza*<sup>6</sup>.

EL ALTO CLERO DE HOY HA DE SONROJARSE POR FUERZA ante una declaración así, la cual sería ratificada en mayo de 1891, cuando León XIII da a conocer la más célebre de sus encíclicas y una de las más renombradas del Magisterio moderno: *Rerum novarum* o *De las cosas nuevas*, subtitulada *Sobre la situación de los obreros*. Y ninguna interpretación devota, ni ninguna interesada exégesis, puede ocultar el hecho de que ésta sea una encíclica antisocialista, por más que el subtítulo parezca sugerir otra cosa.

Como reconocen hoy los propios intelectuales de izquierda, *Rerum novarum* tenía un objetivo explícito: la lucha contra los socialistas de cualquier escuela y organización<sup>7</sup>. Y basta releer la encíclica para comprobarlo. *Rerum novarum* comienza con una breve introducción acerca de los problemas del siglo y se sumerge rápidamente en la crítica a las soluciones que los socialistas ofrecen a los innumerables problemas que padecen los trabajadores.

Creen los socialistas que con el traslado de los bienes de los particulares a la comunidad se podrá curar el mal presente. Pero esta medida es tan inadecuada para resolver la contienda que incluso llega a perjudicar a las propias clases obreras; y es, además, sumamente injusta, pues ejerce violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión de la república y agita fundamentalmente las naciones... Pero lo que todavía es más grave, [los socialistas] proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por naturaleza<sup>8</sup>.

Si en el párrafo anterior se sustituye la palabra *socialistas* por la de *obispos del Tercer Mundo*, y no se menciona el autor, más de algún

prelado diría que procede de un texto neoliberal. Pero, en 1891, el liberalismo había sido condenado por varios pontífices, incluido el propio León XIII, y difícilmente la Iglesia oficial podía asociarse a la tesis de uno de sus más enconados adversarios. La conexión aquí no es, por tanto, el liberalismo decimonónico, ni la tesis liberal-burguesa de la propiedad. Es Santo Tomás de Aquino. El hombre es anterior al Estado, dice el Aquinate, y ninguna providencia del mismo justifica la expropiación.

León XIII conoce bien la sustancia de la polémica y así lo deja saber en la primera parte de la encíclica, dedicada por completo a este asunto:

El que Dios haya dado la tierra para usufructuarla y disfrutarla a la totalidad del género humano no puede oponerse en modo alguno a la propiedad privada. Pues se dice que Dios dio la tierra en común al género humano, no porque quisiera que su posesión fuera indivisa para todos, sino porque no asignó a nadie la parte que habría de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos<sup>9</sup>.

No existe, por tanto, en la tradición del Magisterio pontificio moderno tal cosa como esa propiedad cósmica e indivisa que hoy invoca el Alto Clero. León XIII se expresa en términos que Flores d'Arcais denomina erróneamente "*liberalismo clerical*", pero que no es otra cosa que la doctrina del Aquinate. Así y todo, quedaba en el aire la cuestión del bien común. ¿Cumplirá la propiedad privada con tal fin, así como con el destino universal de los bienes? La respuesta de León XIII es también afirmativa.

Por lo demás, a pesar de que [la propiedad] se halle repartida entre los particulares, no deja por ello de servir a la común utilidad de todos<sup>10</sup>.

Pero León XIII no se conforma con lo dicho ni quiere que se le malinterprete, de ahí que reitere una vez más toda su argumentación en este párrafo:

La totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia. Y las leyes civiles que cuando son justas deducen su vigor de esa misma ley natural confirman y amparan, incluso con la fuerza, ese derecho de que hablamos<sup>11</sup>.

La distinción entre derecho natural y derecho positivo no puede ser más diáfana. De otra parte, el lugar predominante y prioritario que el tema de la propiedad privada ocupa en el texto, el énfasis que León XIII pone en el origen natural de ese derecho y en que es mediante el respeto al mismo que mejor se logra el bien común y el destino universal de los bienes, refrendan con claridad meridiana la opinión del Papa al respecto.

NUNCA HA SIDO, EN DEFINITIVA, TAN ESTÉRIL el esfuerzo por enturbiar una doctrina pontificia tan clara, ni en divulgar *urbi et orbe* lo que la *Rerum novarum* quiso decir en lugar de lo que en realidad dijo. El texto de la encíclica no tiene pérdida. Párrafo tras párrafo, página tras página, León XIII insiste en el carácter natural del derecho a la propiedad privada.

Poseer bienes en privado, hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre... El derecho a poseer bienes en privado no nos ha sido dado por ley, sino por la naturaleza... El construir sociedades privadas es derecho concedido al hombre por ley natural, y la sociedad civil ha sido instituida para garantizar el derecho natural y no para conculcarlo<sup>12</sup>.

Las citas del Génesis, del Éxodo, del Deuteronomio, de las cartas de Pablo de Tarso y, sobre todo, de los escritos de Santo Tomás de Aquino, dominan el texto pontificio. La retórica abrasiva de los Santos Padres ha sido eliminada y sólo permanece en la encíclica el mensaje caritativo de aquéllos. La caridad, dice León

XIII, debe ser virtud en la cual se afane todo buen cristiano. Las obras de misericordia, el socorro a los necesitados, la generosidad con los pobres y los desdichados son deberes ineludibles, pero “*no deberes de justicia, salvo en casos de necesidad extrema, sino de caridad cristiana, la cual ciertamente no hay derecho de exigirla por la ley*”<sup>13</sup>.

Los obispos a la izquierda del altar no se atreven a contradecir a León XIII. Sencillamente lo ignoran, omiten la esencia de sus reflexiones y sólo recurren a la *Rerum novarum* en cuestiones periféricas o fuera de contexto. Lo que es más, la expropiación se justifica, dicen, porque lo que se persigue es que todos los hombres tengan acceso a la propiedad privada.

El propósito de difundir la propiedad a base de quitar a unos para dar a otros, no resiste, sin embargo, el más somero análisis moral. Por eso León XIII resulta para el Alto Clero un pontífice molesto. En el clarísimo silogismo de *Rerum novarum* sobre la propiedad hay una premisa mayor, el destino universal de los bienes, y una premisa menor, la de que la propiedad privada es un derecho natural imprescriptible, conforme a una tradición cristiana de siglos.

Los obispos, así y todo, prefieren la especulación a la lógica y las visiones proféticas a la ciencia. El hoy cardenal Alfonso López Trujillo, por ejemplo, detectaba en el mundo años atrás, cuando era secretario general de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM),

una expectativa grande y una esperanza aguda de un socialismo en advenio, que se demora, pero que llegará según el anhelo de varios sectores. Algunos de los líderes, sobre todo sacerdotes, hablan con un entusiasmo contagioso y no se resignan a vislumbrar la nueva época, la tierra de promisión desde lejos como Moisés, sino que tenazmente buscan forzar la historia<sup>14</sup>.

No es posible creer que todo un príncipe de la Iglesia pueda decir en tan pocas líneas tal cúmulo de simplezas. Pero éste es el mirífico lenguaje de un clero reñido con la ciencia económica y de una doctrina social que se habría de oxidar rápidamente. En cambio

la de León XIII luce hoy moderna y avanzada, debido a que la tradición que defendía sigue mostrando tenazmente su eficacia para erradicar la pobreza. Os exhorto, dirá a los obispos de Hungría en la última encíclica que escribió, a conjurar el error socialista, infundiendo el respeto y el amor a la Iglesia católica, pues ésta prescribe todo aquello que es contrario al socialismo, especialmente “*el respeto a los bienes y derechos ajenos*”<sup>15</sup>.

PERO EL MAGISTERIO DE LEÓN XIII NO SE QUEDARÍA ahí. En 1903 asciende a la silla pontificia Pío X, un papa que vivirá todavía una etapa anticlerical y que centrará sus tareas en temas referentes al dogma, las relaciones entre la ciencia y la fe y en combatir al modernismo, la doctrina que pretendía sintetizar modernidad y cristianismo y que acabaría invadiendo las celdas de los teólogos posconciliares.

Dos años después de haber sido elegido papa, Pío X ratifica las ideas de Santo Tomás de Aquino, como enseñanza central de la Iglesia, en su encíclica *Pascendi*, y en 1914 las convierte en obligatorias mediante un *motu proprio* titulado *Doctores Angelici*<sup>16</sup>. Otro tanto hará su sucesor, Benedicto XV, un papa poco fecundo, pero que en sus brevísimos escritos exhortará a los fieles a seguir las enseñanzas de *Rerum novarum*<sup>17</sup>.

En 1922, un nuevo Pontífice, Pío XI, ordena que se guarde lo ordenado por sus antecesores respecto a la doctrina del Aquinate en una encíclica titulada *Studiorum ducem*<sup>18</sup>. Y en 1931, con motivo de cumplirse cuarenta años de la publicación de *Rerum novarum*, suscribe y ratifica la doctrina de León XIII sobre la propiedad en la encíclica *Quadragesimo anno*. En los primeros 39 epígrafes de la misma, Pío XI no va a escatimar elogios a su antecesor, “*gran maestro en materia moral y económica*”, subrayando la sabiduría y los beneficios que *Rerum novarum* había traído al mundo cristiano. La *Rerum novarum*, dice, “*es la Carta Magna del orden social*”<sup>19</sup>.

Pío XI no pretende ser original. Reconoce que fue León XIII quien “*tras un cuidadoso examen del socialismo*” había

descubierto en él “*la raíz del presente desorden social*”. De ahí que ratifique el pensamiento de aquél sobre la propiedad privada, señalando que se trata de la doctrina oficial de la Iglesia<sup>20</sup> y advirtiendo que la justicia conmutativa manda respetar la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno.

El derecho de propiedad no se pierde por el abuso o por el simple no uso... Es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transferir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable<sup>21</sup>.

La propiedad privada, continúa el Pontífice, es el mejor camino para la comunicación y el destino universal de los bienes. Y los postulados y apetencias de bienestar, paz y dignidad humanas “*nada tienen en contrario a la verdad cristiana, ni mucho menos son propias del socialismo*”<sup>22</sup>. Es posible que los socialistas no marxistas, dice, hayan suavizado las posiciones de estos últimos, induciendo con ello a pensar que la verdad cristiana podría acercarse así al socialismo para encontrarse con él a mitad de camino. Y no faltan quienes se ilusionan, escribe textualmente, con la estéril esperanza de que por este medio los socialistas vendrían a nosotros. Vana esperanza.

Como doctrina, como hecho histórico o como “acción” social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aún después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana<sup>23</sup>.

Pío XI no dejará ningún resquicio: “*La sociedad que se imagina el socialismo ni puede existir ni puede concebirse sin el empleo de una enorme violencia, de un lado, y por el otro supone una no menos falsa libertad*”<sup>24</sup>. Pero donde la doctrina pontificia quedará del todo sellada es en una frase que se ha tornado clásica: “*Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios, nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista*”<sup>25</sup>.

A LA MUERTE DE PÍO XI, ACAECIDA EN 1939, el cónclave elige papa a Eugenio Pacelli, un cardenal con habilidades reconocidas en política internacional que tomará el nombre de Pío XII. Muy criticado por su silencio ante el Holocausto, Pacelli mantendrá no obstante incólume la tradición del Magisterio católico sobre la propiedad privada.

Avanzada la Segunda Guerra mundial, *Rerum novarum* cumple 50 años y Pío XII conmemora el acontecimiento con un mensaje radiofónico en el cual reitera que los principios señalados por León XIII conservan toda su fecundidad y vigor nativos. El derecho natural e individual a la propiedad privada,

no puede suprimirse en modo alguno, ni aún por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales, [pues] el derecho originario sobre el uso de los bienes materiales, por estar en íntima unión con la dignidad y con los demás derechos de la persona humana, ofrece a ésta, con las consecuencias ya citadas anteriormente, base material segura de suma importancia para elevarse al cumplimiento de sus deberes morales<sup>26</sup>.

En otro mensaje, dado a conocer en septiembre de 1944, titulado *Oggi*, Pío XII expone: “*La conciencia cristiana no puede admitir como justo un ordenamiento social que niega en absoluto o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de propiedad, tanto sobre los bienes de consumo como sobre los de producción*”<sup>27</sup>. Y de nuevo volverá a repetir la doctrina en 1949 (*Avec une egale sollicitude*) y en 1951 (*Amadísimos hijos*).

El ideario social de Pío XII sigue las líneas del Magisterio impartido por sus predecesores y mantenido por su sucesor, Juan XXIII, hombre de innegable carisma que asciende a la silla de San Pedro con la intención de convocar un concilio. Pero antes, y como ya es tradición en el Papado, el nuevo Pontífice da a conocer una encíclica en torno a la cuestión social que lleva por nombre *Mater et magistra*. El documento toca un sinfín de temas sociales nuevos, como el subdesarrollo, la pobreza de los campesinos del Tercer Mundo o el problema demográfico. Sus enfoques darán pie a una sonora polémica, pero en lo referente a la

propiedad privada, la doctrina tradicional permanece inalterable. He aquí sus palabras:

Los nuevos aspectos de la economía moderna han creado dudas sobre si, en la actualidad, ha dejado de ser válido o perdido al menos importancia un principio de orden económico y social enseñado y propugnado firmemente por nuestros predecesores: esto es, el principio que establece que los hombres tienen *un derecho natural a la propiedad privada* de bienes, *incluidos los de producción*. . . Esta duda carece de fundamento. Porque el derecho de propiedad privada, aun en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que *es un derecho contenido en la misma naturaleza*, la cual nos enseña la prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil<sup>28</sup>.

Acto seguido, Juan XXIII expresa la necesidad de difundir la propiedad privada, pero en un momento dado justifica también la propiedad pública. La doctrina tradicional de la Iglesia, afirma, “*no excluye, como es obvio, que también el Estado y las demás instituciones públicas posean legítimamente bienes de producción*”<sup>29</sup>.

Juan XXIII fallece en 1963, tras dejar en marcha un concilio que no discurrirá por los caminos que él había anticipado (él quería un concilio pastoral, no doctrinario). A partir de este hecho, la propiedad privada dejará de ser un derecho natural primario para convertirse en un derecho secundario. Y el Alto Clero hará uso y abuso de este cambio, proclamando la primacía de la propiedad común sobre la personal y rompiendo con la tradición pontificia brevemente recogida aquí.

LEÓN XIII SE HABÍA LIMITADO A PONER LA doctrina de la propiedad en relación con el mundo moderno a partir de la Tradición y el espíritu cristianos<sup>30</sup>. Pablo VI querrá hacer lo mismo, pero a partir de una superstición: la de *creer* que se podía inventar o construir desde la razón un sistema social económica y moralmente superior al que sustentaba la civilización judeo-cristiana.

Ninguna tradición, huelga decir, es inmutable. Muy al contrario. Una tradición es un proceso evolutivo y dinámico que, sin cambiar en lo esencial, va adquiriendo variaciones y matices a lo largo de los siglos. Pero no es un proceso que se guíe por la razón o la ciencia, sino por el éxito. En tal sentido, la tradición opera como un mecanismo de selección que cada nueva generación actualiza y con el cual ratifica o no la idoneidad de las instituciones que hereda<sup>31</sup>.

En la cultura occidental, el cristianismo fue sin duda el cauce de estas instituciones, pues la cultura no se transmite como los genes. Las doctrinas religiosas han sido necesarias para que las normas de conducta que frenan nuestros peores instintos pasaran de una generación a otra. A estas doctrinas se debe que valores como los de la familia y la propiedad privada se extendieran y aceptaran. Fueron necesarias muchas generaciones para transmitir tales valores, pero los esquemas morales derivados de esas enseñanzas lograron detener la inclinación de nuestros peores instintos hacia conductas socialmente dañinas. De ahí que, como subraya el profesor Hayek,

la visión religiosa según la cual la moral está determinada por procesos que nos resultan incomprensibles es mucho más acertada que la ilusión racionalista según la cual el hombre, sirviéndose de su inteligencia, inventó la moral que le permitió alcanzar unos resultados que jamás habría podido prever<sup>32</sup>.

Esa “*ilusión racionalista*” no fue otra cosa que el socialismo, un sistema construido a partir de la racionalización de los instintos de la horda y de la tribu. Y ahí están los resultados. De su lado radical, el sistema más sanguinario que haya conocido la historia: 100 millones de muertos en el mundo. De su lado iluso y utópico, el sistema más empobrecedor que haya conocido nuestro tiempo.

El socialismo real, por ejemplo, pretendió arrancar de cuajo tradiciones como la familia o la propiedad privada y fracasó. China tuvo que cerrar sus comunas y regresar al sistema de propiedad privada. Lo mismo Rusia y los países del Este. La Iglesia oficial, en

cambio, haría de la propiedad privada un derecho inseguro y ambiguo, justo cuando los demás venían de vuelta. Y a raíz de ese cambio doctrinal, perdió fieles, pastores y, sobre todo, el paso con la historia.

Nadie entre la clerecía triunfadora del Vaticano II se percató entonces, ni aún parece percatarse hoy, de que en la vida religiosa, como en la civil, la historia del hombre común no es la de la lucha de clases, ni la del conflicto de las ideas, ni la de los hechos de los grandes hombres. La historia del hombre común se llama tradición. De ella se nutre, a ella se ase, con ella muere. Por la tradición sabe quién es, de dónde viene y qué puede esperar Dios de él, como decía Tevye, el lechero de *Fiddler on the roof*. Sin la tradición, en cambio, la vida le resultaba tan insegura como tocar el violín en el tejado.

Hasta 1965, la doctrina social cristiana había sido un destilado de tradiciones que, como la familia y la propiedad privada, habían sobrevivido el paso de los siglos. Y no necesariamente porque la Iglesia las hubiera descubierto o respetado, sino porque el tiempo había confirmado su superioridad sobre otras. Las tradiciones han sido además la clave de la moral, justo porque son fruto de la experiencia humana, que es la que permite descubrir qué conductas personales y sociales convienen más a largo plazo. Y han sido precisamente esas costumbres, no la ciencia ni la razón, el rasgo fundamental del cristianismo. Fueron hábitos sociales, como respetar lo ajeno, mantener la unidad familiar u honrar el pacto y los contratos los que sentaron los cimientos morales de nuestra cultura. Y si la tradición fue siempre una fuerza cohesiva del catolicismo se debió a que iba dirigida a personas que se guiaban más por esos hábitos que por el abstracto y a menudo abstruso lenguaje de los teólogos.

El Alto Clero suele presumir que nunca *lo mudable* (las cosas terrenas) alteró *lo permanente* (el depósito de la fe). Es otra de sus muchas coartadas. Pues lo cierto es que lo permanente ha sido afectado por lo mudable de manera irreversible. Y esto en buena medida se debe a que, si antes ser cristiano consistía en la esperanza de un Reino que estaba en otro mundo, hoy, secularizado el mensaje, consiste en la necesidad de hacer de este mundo el Reino. De ahí ese éxodo de católicos que abandonaron y siguen abandonando los



templos de un Alto Clero que no puede examinar los asuntos sociales con otra óptica que no sea la de una ideología social obsoleta.

La historia del hombre común es, en efecto, la suma de sus tradiciones. Pero es claro que obispos y teólogos no han sido capaces de descifrar esa historia, más modesta, pero más realista, y desde luego muy alejada de esa otra gobernada por leyes inexorables y elaborada por teólogos ilusos que confundieron, y siguen confundiendo, el bienestar con la beneficencia. De ahí que sigan adheridos a una elaboración intelectual a la cual llegaron con retraso, pero de la que no piensan irse por una resistencia natural, aunque en modo alguno razonable, a cambiar su paradigma.

El Alto Clero padece lo que ha sido llamado en nuestros días “síndrome de inmunidad ideológica”, un mecanismo que impide que personas educadas e inteligentes cambien sus posiciones fundamentales y que les lleva a reafirmarse más y más en lo que creen y piensan. Esto explicaría que obispos y teólogos hayan desarrollado una total inmunidad hacia ideas o teorías que no corroboran las suyas, por más obsoletas y socialmente ineficaces que éstas sean. Pero aún teniendo la intención de rectificar y aceptar la evidencia, seguramente no lo harían, pues ello supondría reconocer que, al igual que sus homólogos de los días de Diocleciano, *entregaron* una tradición de siglos a cambio de una superstición efímera, y eso haría caer sobre ellos, con toda razón, igual que ayer, y desde todos los ángulos del catolicismo, el estigma de *traditores*.

## NOTAS

<sup>1</sup> *Catequesis del Santo Padre Juan Pablo II sobre el cielo, el infierno y el purgatorio*, 21 de julio, 28 de julio y 4 de agosto de 1999.

<sup>2</sup> Constitución Dogmática *Dei Verbum*, numerales 9 y 10. Agrupación Católica Universitaria, [www.acu-adsum.org/dei.verbum.html](http://www.acu-adsum.org/dei.verbum.html)

<sup>3</sup> Graco Baboeuf, *Manifiesto de los iguales*, en la obra *El socialismo anterior a Marx*, varios autores (México, Grijalbo, 1966), pp. 23-24.

<sup>4</sup> Citado por Proudhon en *La idea de la revolución en el siglo XIX* (México, Grijalbo, 1973), p. 85.

<sup>5</sup> Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx* (Barcelona, Editorial Península, 1973).

<sup>6</sup> Carta Encíclica *Quod apostolici muneris*, numeral 10, dirigida a patriarcas, primados y obispos católicos de todo el mundo, en la obra *Doctrina pontificia*, Vol. III. El subrayado es nuestro.

<sup>7</sup> Paolo Flores d'Arcais, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal* (Barcelona, Anagrama, 1994), p. 46 y ss.

<sup>8</sup> *Rerum novarum*, números 2 y 4 (Madrid, BAC, 1974).

<sup>9</sup> *Ibid.*, nº 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, nº 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, nº 8.

<sup>12</sup> *Ibid.*, nº 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, nº 16.

<sup>14</sup> Alfonso López Trujillo, *Socialismo, ¿opción cristiana?*, en la obra *Socialismo y socialismos en América Latina*, p. 362.

<sup>15</sup> *El Magisterio de León XIII*, colección completa de sus encíclicas, alocuciones y discursos, Vol. I (México, Editorial El Tiempo, Diario Católico de México, 1886), pp. 744-745.

<sup>16</sup> San Pío X, *Escritos doctrinales* (Madrid, Ed. Palabra, 1973), pp. 449-450.

<sup>17</sup> Véanse sus encíclicas *Soliti nos* e *Intellesimus*, en *Doctrina Pontificia*, pp. 523 y 529.

<sup>18</sup> Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, p. 532.

<sup>19</sup> Pío XI, *Quadragesimo anno*, nº 39, en *Ocho grandes mensajes* (Madrid, BAC, 1974).

<sup>20</sup> *Ibid.*, nº 44.

<sup>21</sup> *Ibid.*, nº 47 y 49.

<sup>22</sup> *Ibid.*, nº 115.

<sup>23</sup> *Ibid.*, nº 117.

<sup>24</sup> *Ibid.*, nº 119.

<sup>25</sup> *Ibid.*, nº 120.

<sup>26</sup> P. Vilacreus, *Sociología Pontificia* (Barcelona, Ed. Lumen, 1951), pp. 267-268.

<sup>27</sup> *Ibid.*, *Oggi*, nº 22.

<sup>28</sup> *Mater et magistra*, nº 108-109, en *Ocho grandes mensajes* (Madrid, BAC, 1974). El subrayado es nuestro.

<sup>29</sup> *Ibid.*, nº 116.

<sup>30</sup> Véanse los comentarios que sobre el particular hace Hubert Jedin en su *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo VIII (Barcelona, Herder, 1978), así como los de Wilhelm Neuss, *La Iglesia en la Edad Moderna y en la actualidad* (Madrid, Rialp, 1962).

<sup>31</sup> Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia* (Madrid, Unión Editorial, 1990), p. 213.

<sup>32</sup> *Ibid.*

## CAPÍTULO IX

### SAULO, SAULO

Entretanto, Saulo hacía estragos en la Iglesia.

*Hechos de los Apóstoles 8, 3*

CONOCIENDO EL HUMOR BRITÁNICO, NADA TENDRÍA de extraño que los ingleses hayan llamado obispo a lo que nosotros llamamos alfil, debido a que es una pieza que se mueve siempre en dirección oblicua. Pero de todos los obispos que la Iglesia oficial ha engendrado en el último medio siglo, ninguno tan diagonal como Giovanni Battista Montini. Su gusto por la vaguedad y el equívoco sería la causa primera de la confusión doctrinal que aún pervive en el catolicismo. En raras ocasiones fue directo, se adentró en temas que no entendía y su promiscuidad doctrinal sería tanta que cada teólogo y cada conferencia episcopal harían, y todavía hacen, una interpretación distinta de sus escritos.

Este Saulo infeliz y trágico, a quien sólo es posible entender por sus contradicciones y sus paradojas, encontraría su camino de Damasco al término del Vaticano II, cuando el socialismo cristiano de rasgos decimonónicos a que aspiraba le sea arrebatado por otro más áspero y radical. Pero entonces no escuchará, como el otro Saulo, una voz que le recrimine. Será la suya propia la que lo hará hasta los últimos días de su vida. El marxismo había penetrado en amplios sectores de la Iglesia oficial, en tanto destacados miembros de la Curia eran delatados como adeptos a la masonería, entre ellos monseñor Bugnini, artífice de la reforma de la misa<sup>1</sup>.

Su mayor pesar será siempre el fracaso de un concilio que acabaría convirtiéndose en una auténtica caja de Pandora. Pero todavía habría de vivir algo peor, como lo fue descubrir que el catolicismo había entrado en esa clase de caos que anticipa toda decadencia. Así y todo, como buen alfil que era, Pablo VI evadiría siempre la responsabilidad de los hechos y le echará la culpa al demonio.

Había sido esta oblicuidad, este gusto por el verbo ambiguo y la metáfora evasiva, lo que en 1937 le había llevado hasta el cardenal Pacelli, por entonces secretario de Estado y de quien fue nombrado asistente. En los círculos vaticanos, esta habilidad de moverse siempre en líneas diagonales se conoce por el nombre de *romanità*, un rasgo inseparable de la Curia. La *romanità* presupone jugar siempre con dos barajas y utilizar con habilidad la polisemia del lenguaje, pero también la deslealtad, la humildad hipócrita, el arte de la conjura y la caridad simulada. Sin *romanità* es imposible ascender y menos llegar a ser un príncipe de la Iglesia.

Montini sería un experto en ésta y otras oblicuas virtudes que habrían de llevarle, siendo ya Pacelli pontífice con el nombre de Pío XII, a ser pro-secretario de Estado. El nuevo papa desconfía de las intrigas políticas que se mueven a su alrededor y prefiere ejercer personalmente las relaciones exteriores del Vaticano, auxiliado por un hombre que, como Montini, conoce de muchos años. En 1954, empero, Montini, cuyas simpatías por el socialismo le han valido entre la Curia el remoquete de "*brazo izquierdo del Papa*", es nombrado sorpresivamente arzobispo de Milán. Sus hagiógrafos aseguran que se trata de otro ascenso, pero los pasillos de la Santa Sede dicen otra cosa. Todo el mundo sabe allí que, cuando alguien comete un error, en lugar de castigarle, se le premia con el fin de disimular el hecho. Y en una obra reciente, escrita por un grupo de prelados italianos y europeos, se desvelan los motivos de este súbito traslado de Montini.

Parece ser que Pío XII había contratado a un agente de apellido Arnould para que le proporcionara la información que los nuncios escondían, en especial la de los destinados tras la cortina de hierro. Y en el verano de 1954, Arnould le entrega personalmente al Pontífice una carta del obispo luterano de

Upsala, admirador y colaborador de Pío XII, en el que aquél le advertía de las secretas y sospechosas relaciones, a espaldas del Papa, entre una alta autoridad del Vaticano y los regímenes comunistas del Este europeo. Esa alta autoridad era Montini, quien, valiéndose de un jesuita de apellido Tondi, había pasado a los soviéticos los nombres de los obispos clandestinos y de los sacerdotes ordenados en secreto a lo largo y ancho de la URSS. Como resultado de la delación, muchos de ellos serían detenidos y encarcelados, motivo por el que Pío XII "asciende" a Montini y suspende su inminente investidura como cardenal<sup>2</sup>.

Qué llevó a Montini a cometer semejante despropósito es algo que el libro no cuenta, pero el episodio es revelador de los tempranos coqueteos del asistente de Pío XII con el socialismo real y de sus simpatías con el colectivismo. Elegido papa en 1963 con el nombre de Pablo VI, la primera decisión de Montini será cambiar los propósitos que Juan XXIII tenía en mente respecto al concilio. Lo que nunca pudo imaginar Montini fue que, con él al timón, la barca de San Pedro se estrellaría en las escolleras, ni que, gracias a él, el Vaticano II no será visto por la mayoría de los pastores como parte de la tradición viva de la Iglesia, sino como "*la aniquilación del pasado*", según expresión del cardenal Ratzinger.

El Vaticano dice ahora que la crisis y el declive de la Iglesia se debieron a una falsa interpretación del Concilio, pero nada induce a pensar que fuera así cuando se sabe que, antes de comenzar las sesiones, ya estaban las espadas en alto y que Juan XXIII se había percatado de la profunda división que privaba entre los padres conciliares. El papa Roncalli intentó entonces conformar un grupo que forzara la conclusión inmediata del mismo, según revelaría más tarde el cardenal Heenan, pero, antes de que se iniciara la segunda sesión, Juan XXIII fallecía, no sin demandar reiteradamente desde su lecho de muerte que se detuviera el Concilio<sup>3</sup>.

DECÍA SAN IRENEO, AUTOR DE LA PRIMERA HISTORIA de las herejías, que las desviaciones de la fe cristiana se parecían al

arte de los centones, unas mantas o frazadas elaboradas a base de pequeños trozos de tela de diverso colorido, las cuales se descosían y se volvían a unir de manera diferente hasta lograr, con los mismos materiales, un diseño distinto del original. Y esto es lo que Pablo VI hará con el catolicismo. El nuevo papa va a romper la tradición católica en diversos puntos neurálgicos —eclesiales, teológicos, sociales, litúrgicos— para recoserlos después utilizando la técnica del centón.

Como se sabe, la mayoría de las encíclicas y de los documentos papales se apoyan en citas que, a modo de nudos, van uniendo los argumentos pontificios. En alguno de estos documentos, el número de estas citas o retazos es tan grande que el texto se torna un farrago difícil de leer. El método, sin embargo, permite “hacer” tradición y justificarse por ella. Las citas constituyen el recurso de autoridad que respaldan a todo Pontífice y, bien sea mediante el olvido selectivo de textos tradicionales, bien mediante la exhumación de otros olvidados o que fueron anatema en su día, van dando forma a la nueva doctrina. Después, sólo habrá que repetirla hasta la saciedad en cuanto documento se publique, hasta que el ojo de los fieles se acostumbre a ese nuevo centón, a esa nueva frazada, cuyo diseño, a primera vista, tanto se parece al viejo.

Tal será el procedimiento utilizado en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno y particularmente en los textos referentes a la doctrina de la propiedad privada. Utilizando citas que coincidían con el giro que Pablo VI deseaba darle y ocultando todas aquellas que la contradecían, el Papa va a lograr expresar en dicho texto todas sus simpatías ideológicas. La oposición de obispos conservadores que se resistían a iniciar “nuevas” tradiciones, y no sólo respecto a la propiedad privada, sino también en lo referente a la educación sacerdotal, el origen de la Revelación o la liturgia de la misa, serviría de muy poco. El Concilio se guiará en todo momento por la vieja regla del *Roma locuta, causa finita*, Roma lo ha dicho, no hay más que hablar. Y una curiosa anécdota ocurrida durante la última sesión del concilio lo confirma.

Cuando 454 padres conciliares, de los alrededor de 2 mil que lo integraban, hacen llegar a la comisión de *Gaudium et spes* una petición para que se condene en ella el comunismo, un monseñor francés, Achille Glorieux, “pierde” el documento<sup>4</sup>. Las excusas no convencen a nadie, pero el comunismo no es condenado por el Concilio, ni la palabra comunismo aparece en *Gaudium et spes* ni en ninguno de los documentos conciliares. Pablo VI lo había querido así y la mayoría de los padres que lo apoyaban nada tenían que objetar al más poderoso enemigo de la Iglesia y principal causante de sus mártires en el siglo XX.

Había una tradición pontificia, además, fundada en el principio de no contradicción, tan querido de otra parte por el Alto Clero, según la cual ningún papa debía reformular o contradecir las decisiones de sus predecesores. Pero Pablo VI va a saltar también por encima de éstas y otras providencias. ¿Que el magisterio de León XIII y sucesores enseñaba que la propiedad privada era un derecho natural inviolable e imprescriptible? No importa, se dice que León XIII “estaba mal aconsejado por sus teólogos” o que Pío XI era un papa “que no escribía con claridad” y asunto concluido.

*Gaudium et spes* se va a convertir de esa cuenta en un modelo de escamoteo de citas, y de aplicación fraudulenta de otras, de cuyo texto surgirá una nueva doctrina sobre la propiedad privada opuesta a la tradicional. Y así lo reconocerían los defensores del documento<sup>5</sup>. El Concilio, aducen, no quiso reconocer ni afirmar que el derecho natural exige la propiedad privada de los medios de producción. Y Pablo VI no dudará en hacer un llamado a la confiscación de la propiedad y al reparto de la misma para que quedara más claro:

Son pues necesarias las reformas que tengan por fin, según los casos, el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo; más todavía, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer<sup>6</sup>.

El argumento se asemeja al que ilustrados y liberales habían utilizado contra la Iglesia en el siglo XIX, cuando los bienes

improductivos de ésta se convirtieron en un peso inerte que impedía el desarrollo económico. Pero con una diferencia. Pablo VI no propone que se confisquen y repartan propiedades improductivas, sino “insuficientemente cultivadas”, expresión que, sin embargo, el Papa se encargará de aclarar 15 meses más tarde en la encíclica *Populorum progressio*, donde el catolicismo regresa, ya sin disfraces ni tapujos, a la sinagoga de Jerusalén, al mito estoico de la propiedad cósmica, a la comunidad de Platón y a la justicia de varas:

Dios ha destinado la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los hombres y todos los pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, según la regla de la justicia inseparable de la caridad. *Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre a ello están subordinados*<sup>7</sup>.

Pablo VI invocaba el ideario socialista de San Ambrosio, su predecesor en la diócesis de Milán, y tras citarse de nuevo a sí mismo da paso a este párrafo inequívoco y radical que teólogos y obispos de todo el mundo repetirán sin tregua a lo largo de las décadas siguientes:

La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario. En una palabra: el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos. Si se llegase al conflicto entre los derechos privados adquiridos y las exigencias comunitarias primordiales, toca a los poderes públicos procurar una solución con la activa participación de las personas y de los grupos sociales<sup>8</sup>.

POCOS CATÓLICOS QUE HAYAN LEÍDO ESTOS TEXTOS habrán podido evitar el sentirse agraviados en su cultura religiosa. De un mandoble,

Pablo VI había revertido una doctrina de siglos. El concepto de derecho natural se había esfumado. El bien común, dice ahora el Papa, exige la expropiación porque la propiedad no constituye para nadie un derecho absoluto. Y debido a que el párrafo en cuestión sigue siendo repetido hoy día como prueba de que la Iglesia pensó siempre así, no es ocioso examinar el subterfugio y los soslayos de este alfil para no decir que el derecho a la propiedad privada ya no era un derecho natural.

Siguiendo el método de Santo Tomás, cabría preguntarse lo que sigue: si el derecho a la propiedad privada no es absoluto, ¿significa que es relativo? Si la respuesta fuera afirmativa cabría también indagar en qué sentido lo es. Por ejemplo, el derecho a la propiedad privada podría ser relativo en el sentido de que el dominio privado de los bienes dependa de un permiso temporal, o condicionado, como dice Pablo VI, o según los aires políticos o el período histórico que se viva, como decía Saint-Simon. Si así fuera, el derecho a la propiedad privada entraría en el terreno del derecho positivo y no en el del derecho natural, invirtiendo la prioridad de éste sobre aquél. Pero como esto revocaría el magisterio pontificio anterior, Pablo VI prefiere dejar el concepto implícito y en vez de decir que la propiedad privada no constituye un *derecho natural*, dice que no constituye un *derecho absoluto*.

Es dudoso, por lo demás, que Pablo VI haya considerado la propiedad como una institución dinámica, en constante cambio de propietario, ni que una de las cualidades fundamentales de ésta sea la mutabilidad de dominio. Por ello resulta difícil que pudiera entender que el éxito de la misma como institución de derecho radica en que nadie pueda impedir que voluntariamente cambie de manos. La propiedad no puede retenerse a ultranza y la laxitud en el uso eficiente de la misma conduce tarde o temprano a la bancarrota y a la pérdida del derecho a retenerla. En tal sentido, la propiedad privada sólo es un derecho absoluto cuando el propietario es el Estado y éste la retiene con su poder de imperio o cuando protege la propiedad de empresas y personas mediante algún privilegio.

La propiedad privada no es, por tanto, un derecho absoluto, siempre se ejerce *en relación* a otros y al derecho de éstos a ejercerlos.

Sólo sería un derecho absoluto si para retenerla hubiera que pasar por encima del derecho de otros a adquirirla, como ocurrió con la Iglesia en sus mejores horas, cuando inmovilizó la propiedad e hizo de ella un bien inamovible y, aquí sí, de derecho absoluto, porque tenía el privilegio y la fuerza para que lo fuese.

Pero el hecho de que la propiedad privada no sea un derecho absoluto, como decía Pablo VI y hoy reiteran Sus Ilustrísimas, no significa que sea confiscable, que es la propuesta de *Gaudium et spes*. El Papa Montini recomendaba en esta constitución pastoral una expropiación selectiva de la propiedad, al tiempo que concedía al Estado el *derecho absoluto* para llevarla a buen término. Con ello, Pablo VI sugería también un orden jurídico inestable, con reglas de juego oblicuas, vagas e inseguras, la fórmula como se sabe más eficaz y probada para estimular la inversión y que los pobres dejen de ser pobres.

PABLO VI SE APOYABA, SEGÚN ÉL, EN LOS GRANDES teólogos de la Iglesia y la doctrina de éstos sobre el *bien común* que el Pontífice transforma, por arte de su *romanité* y su verbo oblicuo, en el bien de la comunidad. El sofisma utilizado es muy sencillo: la comunidad de bienes persigue el bien común, luego el bien común exige la expropiación de los bienes.

Pero tanto en Santo Tomás de Aquino como en la escolástica tardía, *el bien común* no es lo que se opone al *bien privado*. Para el Aquinate, bien común es aquél que se opone al bien del que gobierna, del príncipe, y, por extensión, del Estado. Su doctrina al respecto era en realidad una crítica al derecho feudal que restringía los derechos de propiedad de los comunes, como lo era tener que pagar diezmos y tributos de naturaleza confiscatoria. A su vez, el bien general o común, aunque prioritario al bien de la parte, escribe Santo Tomás, no puede ejercerse a costa del derecho de esta última<sup>9</sup>. Por tanto, si el Estado invadía el bien de las partes, dañaba irremisiblemente el bien común.

Lejos de seguir la doctrina tradicional de los grandes teólogos, la doctrina de Pablo VI la tergiversaba y contradecía. En

ninguna parte de su obra dice Santo Tomás que el bien común lo constituyan los bienes en común, ni mucho menos concede al Estado el poder de confiscar. Los seres humanos tienen muy pocas cosas en común, decía el Aquinate, ya que sus fines divergen. De manera que cuando estos últimos son determinados por el príncipe o el Estado, el efecto no es precisamente el bien común. Las sociedades humanas se mueven de manera más ordenada "*cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses*", ya que lo corriente es que a los hombres les tenga bastante sin cuidado "*lo que conviene al interés común*"<sup>10</sup>.

El bien común, en una palabra, es el menos común de los bienes. Y no existe tal cosa como una obra común para la sociedad humana, como sugería Maritain<sup>11</sup>, salvo en la mente mitificadora de teólogos y obispos. Lo que existen son obras particulares entretrejidas entre sí. Y la reflexión de Santo Tomás es a este respecto contundente: "*El bien común es el fin de las personas singulares que viven en comunidad, de la misma manera que el bien del todo es el fin de cada una de las partes*"<sup>12</sup>.

Tampoco San Buenaventura, otro de los grandes teólogos citados por Montini y condiscípulo de Santo Tomás en París, respalda esta nueva doctrina que Pablo VI pretende pasar por vieja. San Buenaventura deja bien claro su posición respecto a la expropiación forzosa cuando, por ejemplo, defiende los bienes de la Iglesia o critica el robo de tierras a los campesinos por parte de los señores feudales:

Quien fornicar puede reconciliarse con Dios, si hace penitencia; pero quien arrebató lo ajeno, no puede reconciliarse con él sin restituirlo<sup>13</sup>.

Pero arrebatar lo ajeno es lo que propone Montini en *Populorum progressio*, un documento que induce a pensar, como haría notar Peter Bauer, que la envidia puede ser legitimada<sup>14</sup>.

Por lo demás, *Populorum progressio*, la encíclica más controvertida de Pablo VI, no es propiamente una encíclica, sino un ensayo económico. Y bastante mediocre, por cierto, pues su

autor y sus asesores se adentran en asuntos que no entienden. Su texto está impregnado de tópicos calcificados como “estructuras opresoras”, “explotación de los trabajadores”, “colonialismo económico” o “desequilibrio creciente”. Es además la primera encíclica donde el número de autocitas y menciones a escritores laicos contemporáneos supera con creces las referencias a los Evangelios, un método que será utilizado en los años subsiguientes como un canon y llevado a la exageración por obispos y teólogos.

PABLO VI TENÍA, EMPERO, UN ESCOLLO MÁS QUE salvar para arrinconar la doctrina pontificia delineada por sus antecesores. En 1971 se cumplían 80 años de la publicación de *Rerum novarum* y, siguiendo la tradición vaticana, debía conmemorarse el evento y hacerse el panegírico correspondiente. *Rerum novarum* seguía siendo la encíclica que había elevado el prestigio de la Iglesia y que todos mencionaban con sumo respeto. Pero, ¿cómo ensalzar un texto cuya doctrina social era radicalmente opuesta a la de *Gaudium et spes* y *Populorum progressio*? ¿Cómo defender *Rerum novarum* y, al mismo tiempo, no contradecir el magisterio de León XIII?

La salida a tal dilema fue una evasiva, como siempre, una carta apostólica que Pablo VI dirige al cardenal Roy y que titula *Octogesima adveniens*. En ella, el Papa hace 13 citas textuales de *Gaudium et spes* (redactada originalmente por él), nueve citas de *Populorum progressio* (también escrita por él), cinco citas de sí mismo, seis citas de los Evangelios y ninguna de *Rerum novarum* ni de León XIII.

De esta forma celebraba Pablo VI el aniversario de la Carta Magna del cristianismo, según la había calificado Pío XI. *Octogesima adveniens* no hace referencia alguna a la propiedad privada, pero sí expresa su simpatía por un socialismo “acorde con los valores cristianos”, al tiempo que deja a la perspicacia de los fieles considerar su grado de compromiso con las distintas variantes del sistema. El documento muestra también a las claras el giro que ha dado la Iglesia oficial al hablar del acercamiento entre cristianos y marxistas.

Pablo VI rechaza el socialismo real de la Unión Soviética, pero no pone demasiados reparos a un marxismo que en esos años circula por Europa, un comunismo que, siguiendo los lineamientos de Gramsci, ha renunciado a la dictadura del proletariado y a la toma violenta del poder. Cuando menos, Pablo no lo condena, en tanto admite, en lenguaje tan romano como oblicuo, el método de Marx como instrumento de análisis político y económico:

Finalmente, [el marxismo] se presenta, según otros, bajo una forma más atenuada, más seductora para el espíritu moderno, como una actividad científica, como un riguroso examen de la realidad social y política, como el vínculo racional y experimentado por la historia entre el conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria. A pesar de que este tipo de análisis concede un valor primordial a algunos aspectos de la realidad, con detrimento de otros, y los interpreta en función de una ideología arbitraria, proporciona, sin embargo, a algunos, a la vez que un instrumento de trabajo, una certeza previa para la acción<sup>15</sup>.

A pesar de sus meandros, el texto es a todas luces consentidor y permisivo. No todo el marxismo es condenable, viene a decir Pablo VI, a pesar de los peligros que este método de análisis entraña y sobre los cuales es preciso tomar toda clase de precauciones. Con ello el Papa daba a entender que el Vaticano permitía usar el anteojito marxista para examinar y analizar las realidades del mundo y leer “los signos de los tiempos”. Pero aunque no hubiera sido así, aunque Pablo VI hubiera dicho una cosa, queriendo decir otra, éste y otros párrafos de *Octogesima adveniens* serían el punto de partida de la Teología de la Liberación y de la síntesis cristiano-marxista que tantos dolores de cabeza le daría en los años por venir.

Con esta carta apostólica, el Magisterio social tradicional se cerraba a cal y canto. La era de las cosas nuevas había concluido, y nunca mejor dicho, pues la Iglesia se volvía a una doctrina que, al empezar el siglo XX, era ya un anacronismo. Y será a causa de este cambio que Pablo VI deberá afrontar algo que antes del

Concilio hubiera parecido impensable: la revolución religiosa y la insubordinación del clero.

EN 1968, LOS OBISPOS LATINOAMERICANOS se reúnen en Medellín (Colombia) con el propósito de aplicar las conclusiones del Vaticano II. Pablo VI inaugura la asamblea y dirige a los obispos una homilía en la que les estimula a *“pasar de las palabras a los hechos”*. Nosotros *no somos técnicos*, les dice, somos pastores que debemos promover el bien de los fieles, pero *“debemos apoyar los programas sociales y técnicos”* verdaderamente útiles y marcados con el sello de la justicia, en su camino hacia un orden nuevo y hacia el bien común.

Cómo el Papa y los obispos pueden apoyar programas técnicos sin ser técnicos es algo que nadie sabe, pero esta confesión de ignorancia respecto a qué había que hacer sin saber cómo ni con qué recursos, es un mirífico carisma del que el Pontífice logrará contagiar a los obispos. Pablo VI reitera en Colombia la nueva doctrina social y promueve, si bien de forma velada, la propiedad colectiva. El Pontífice condena, además, el *“cálculo administrativo”*, expresión ciertamente lastimosa (las matemáticas no pueden ser objeto de condena moral), y celebra que *“el Clero ya nos comprende”*, frase que delata el rechazo de buena parte de obispos y pastores. Confía en que *“los jóvenes nos seguirán”*, una esperanza fallida, y en que *“los pobres aceptarán gustosos la buena nueva”*, una profecía ilusa, al tiempo que muestra su complacencia porque *“los economistas y los políticos que ya entreven el camino justo, no serán ya freno sino un estímulo en la vanguardia”*<sup>16</sup>.

El Papa alienta su revolución en las Américas. Y el espíritu profético con que la impulsa será seguido a pies juntillas por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). El documento final de la reunión es criticado por muchos de los obispos presentes, pero, como siempre, sin éxito. *Roma locuta, causa finita*. El CELAM radicaliza las ideas del Concilio al afirmar, entre otras cosas, que la economía latinoamericana está basada en *“una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción”*<sup>17</sup>

e inicia un juego de equívocos y de palabras en clave, como *“socialización”* o *“promoción de la justicia”*, o invocaciones veladas al Señor de los Ejércitos, como ocurrirá en el Perú, para cambiar las cosas.

En 1970, Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México), declara públicamente: *“Creo que un sistema socialista es más conforme con los principios cristianos”*. Otro obispo, Gerardo Valencia, se expresa de manera parecida: *“Definitivamente me declaro revolucionario y socialista”*<sup>18</sup>. Los obispos peruanos no se quedan atrás:

La Iglesia debe comprometerse a respaldar a los gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas, contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alentándolos en la busca de un camino propio hacia una sociedad socialista<sup>19</sup>.

La revolución religiosa está en marcha. Y poco a poco, la evangelización se transforma en un apostolado mundano que da prioridad a la acción política sobre la reflexión moral.

En los meses siguientes a la reunión de Medellín, surgen grupos radicales como Golconda, Onis y el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, quienes afirman la necesidad de *“erradicar, definitiva y totalmente, la propiedad privada de los medios de producción”*<sup>20</sup>. Y en abril de 1971 nace en Chile el movimiento Cristianos para el Socialismo, el cual se extiende con rapidez a otros países latinoamericanos. Su temática gira, en todos los casos, alrededor del mismo asunto: la necesidad de la apropiación social de los medios de producción<sup>21</sup>.

Con el desarrollo de la TL, el debate sobre la propiedad privada se apresura. *“La historia de la propiedad privada de los medios de producción –dice Gustavo Gutiérrez– evidencia la necesidad de su disminución o supresión en aras del bien social”*<sup>22</sup>. Varios centros de estudios teológicos, como el de la Universidad Simeón Cañas de El Salvador, dirigido por jesuitas, se aplican a desarrollar este radicalismo y, como resultado de todo ello,



numerosos sacerdotes, religiosos y religiosas se implican en los movimientos revolucionarios armados de América latina.

Pablo VI comienza a sentir los efectos que todas estas fuerzas ocasionan en su autoridad y en la propia Iglesia. Al principio advierte, luego amonesta y finalmente desautoriza a algunos de estos movimientos, pero ya es demasiado tarde. El marxismo cristiano ha tomado vida propia y las palabras del Papa, expresadas en términos de “sectarismos” y “doctrinas teológicas contradictorias”, son incapaces de detener la sublevación clerical que encabeza la Compañía de Jesús. “Es un fenómeno inexplicable de descomposición del ejército –confiesa Pablo VI en privado–. Verdaderamente hay algo preternatural en ello”<sup>23</sup>.

No sería la única vez que el Papa se refiera al demonio como el causante del entuerto. En 1972, en la homilía de la misa del noveno aniversario de su coronación, Pablo VI declara: “Tenemos la impresión de que a través de algunas grietas, el humo de Satanás ha entrado al templo de Dios: es la duda, la incertidumbre, la insatisfacción, la confrontación”<sup>24</sup>.

Con auxilio o no del demonio, lo cierto es que el jesuitismo radical se ha alzado contra el Papa. Y su doctrina social no es ese socialismo suave y en buena medida utópico que promueve Pablo VI. Tampoco es una desviación del Concilio. Ni siquiera un nuevo centón. Es el marxismo puro y duro asociado al cristianismo. El factor clave de esta rebelión es Pedro Arrupe, general de la Compañía de Jesús, antipapista, anticapitalista y antirromano. El nuevo preboste ha dado a la Compañía un giro que antepone como regla absoluta la justicia social sobre la fe. Arrupe es además un hombre rebelde que desdeña y desobedece por sistema a Pablo VI. Seguidor de las ideas de Karl Rahner, un influyente teólogo jesuita, Arrupe divide la Compañía. De él se llegará a decir que si Ignacio de Loyola había fundado una orden, y Acquaviva creado un ejército, Arrupe sería el encargado de gritar “rompan filas”. Los enlutados hombres del Papa quieren vestirse de rojo, pero, antes, es preciso despojar a la Compañía de su conciencia social burguesa e identificarla con el proletariado.

Pablo VI no puede sujetar a Arrupe y, a consecuencia de ello, una parte mayoritaria de la milicia jesuita practica sin reparos el activismo político, tras incorporar a su reflexión y su praxis la dialéctica marxista.

EN CENTROAMÉRICA, HOMBRES COMO ELLACURÍA, Sobrino, Ibasate y Sebastián, todos ellos de origen vasco, apoyados por su provincial, César Jerez, serán la vanguardia de un movimiento que Arrupe, vasco también, nutre y alienta en todo el mundo.

Esta conexión con el radicalismo de Euzkadi no es casual. El pensador navarro Juan Aranzadi describe el nacionalismo vasco como una doctrina política de *salvación colectiva, terrestre, inminente y total*, rasgos que los jesuitas podrían haber suscrito para la suya sin quitar ni poner una coma. El sustrato religioso del milenarismo vasco es el mesianismo hebreo, dice Aranzadi, de carácter comunizante e igualitario, sobre todo en su versión zelota y macabea, cuya instauración fue impulsada en su día por medio de la lucha armada<sup>25</sup>. Y el advenimiento del marxismo, que no es sino otro milenarismo, es decir, la esperanza de un tiempo en que el hombre no conocerá ya la injusticia ni la pobreza, impulsa a muchos religiosos vascos a cambiar la capucha conventual por el capuchón terrorista. En España es un secreto a voces que los seminarios y noviciados del País Vasco fueron los principales viveros de ETA y que un amplio sector del clero fue, y sigue siendo, su principal propagandista. Y de este explosivo trípode conformado por el nacionalismo, el marxismo y el cristianismo surgirá al cabo la larga pesadilla del terrorismo etarra.

El redentorismo vasco, en realidad, es un fundamentalismo político muy ligado al cristianismo. Para amar a Dios, decía su fundador, Sabino Arana, es necesario ser buen patriota, y para ser buen patriota, es necesario ser buen cristiano. En tal sentido, el componente milenarista que los jesuitas le agregan a su teología corre paralelo con el del redentorismo vascongado. Revolución y salvación son aquí conceptos sinónimos. Y ningún espacio mejor

para convertir la transcendencia espiritual en terrenal y la mística en revolución violenta que una región, Centroamérica, donde se dan las condiciones económicas, religiosas, étnicas y culturales óptimas para prender la mecha del conflicto y provocar el derrumbe del orden social prevaleciente.

La responsabilidad de los jesuitas radicales en las actividades subversivas y terroristas de la región centroamericana sigue siendo motivo de controversia. Pero el testimonio de uno de ellos puede ser útil para medir el calado y la dimensión de este movimiento. Se trata de la confesión del jesuita guatemalteco Luis Eduardo Pellecer Faena, quien, luego de haber formado parte del Ejército Guerrillero de los Pobres, se arrepintió e hizo una confesión pública de sus actividades subversivas.

En una dramática conferencia de prensa, celebrada en octubre de 1981, el padre Pellecer admitió ser un teólogo de la liberación, formado en Ecuador, México y el Centro de Reflexión Teológica de la Universidad Simeón Cañas de El Salvador. Según sus propias palabras, el propósito de la Compañía de Jesús era actualizar los lineamientos que la Iglesia había dado en el Concilio y dar una respuesta inmediata a los problemas más urgentes de la región. Y entre esos lineamientos pastorales estaba la divulgación de un nuevo Jesús, rebelde, revolucionario y parcial, un Jesús con un proyecto concreto: establecer en la tierra el Reino del socialismo<sup>26</sup>.

Pellecer confesaría también pertenecer a la generación de sacerdotes y religiosos educados en el marxismo teológico, a raíz de la Conferencia Episcopal de Medellín. El radicalismo jesuita dominaba la Compañía y estaba comprometido con los movimientos revolucionarios. Nuestro único absoluto, decía Pellecer en su confesión, es el socialismo, y nuestra única moral, el triunfo de la revolución socialista. *Todos* los jesuitas, afirmó entonces, recibimos el instrumental marxista como un método de análisis de la realidad, pero ese instrumental no habría de quedarse en la teoría, sino que debía materializarse en la praxis.

Tales eran las conclusiones a las que, según Pellecer, había llegado la XXXII Congregación General de la Compañía, celebrada en 1975. Los jesuitas, dijo,

tomamos la decisión de radicalizar el mensaje revolucionario, poniendo para ello en marcha todos los recursos y talentos de la Compañía, logramos dosificar el marxismo, expresado en un nuevo Evangelio, para personas de cultura general y política muy baja, y creamos toda una pedagogía para el oprimido, con catecismos esquemáticos y medios audiovisuales que utilizamos en Honduras, Nicaragua, Panamá, El Salvador y Guatemala.

La organización que llevaría a cabo este programa se llamó Delegados de la Palabra de Dios y en ella estaban implicados, de acuerdo con Pellecer, los jesuitas jóvenes de su generación. Al amparo de la autoridad que todo sacerdote impone en la gente sencilla, la Compañía lograría aglutinar un buen número de campesinos y una plataforma organizativa importante a partir del hecho religioso. Y en el caso de El Salvador, el núcleo piloto sería el pueblo de Aguilares, a unos 30 kilómetros de San Salvador. El propósito de los jesuitas era crear allí, sobre la plataforma religiosa, una organización política capaz de crear un fuerte movimiento desestabilizador. Y en un abrir y cerrar de ojos, según Pellecer, el plan fue aceptado y adoptado por el Frente Farabundo Martí y llevado de inmediato al terreno de la lucha armada.

La consecuencia de aquella iniciativa sería una de las guerras más crueles y sangrientas de que Centroamérica tenga memoria. *“Soy partícipe de la muerte y el dolor y de tantas otras cosas derivadas de la violencia, porque yo contribuí a crear esa situación”*, confesará Pellecer. Pero su arrepentimiento será respondido de una manera feroz. Pellecer era, según la Compañía, un enfermo que necesitaba asistencia psiquiátrica, descalificación firmada por César Jerez, Provincial de la Compañía, uno de los jesuitas radicales que, en 1973, había declarado públicamente que *“la misión actual de los jesuitas en el Tercer Mundo es crear el conflicto”*<sup>27</sup>.

EL CASO ANTERIOR ES SÓLO UNA MUESTRA, SI BIEN significativa, de los efectos que la política de Pablo VI había generado, a partir del Vaticano II y Medellín: el totalitarismo político predicado desde el púlpito, un marxismo bautizado que

se difundía en libros, panfletos, hojas parroquiales y sermones, y la militancia radical de numerosos clérigos, teólogos e incluso obispos.

Entre la Iglesia de América del Norte y la del Sur se abren entonces cientos de vasos comunicantes a través de los cuales circulan con profusión dinero, religiosos, religiosas y catequistas cuyo fin es promover el socialismo radical. Poco después, Europa se une a estas acciones. América latina es un terreno propicio para hacer la revolución cristiano-marxista y todo el izquierdismo católico del mundo desarrollado se vuelca hacia el continente.

Los señalamientos de herejía que se hacen desde Roma no alteran la voluntad de los alzados quienes, en el fondo, tenían razón. El Vaticano II había condenado el capitalismo, el Concilio había dado las pautas y ellos, los rebeldes, no hacían otra cosa que seguirlas. El socialismo estaba implícito en el Magisterio de la Iglesia y Pablo VI lo había incorporado a sus enseñanzas. ¿Cómo sorprenderse ahora de que la verdadera interpretación del Concilio fuera la que le daban los rebeldes?

Pablo VI había pedido reformas y la Iglesia del Tercer Mundo se las entregaba. Pero no las reformas de la modernidad, es decir, la sustitución de las dictaduras militares por democracias civiles, la abolición de privilegios oligárquicos, el respeto a los derechos y las libertades constitucionales o la liberación de unas economías corrompidas por el proteccionismo y el compadrazgo. Lo que las iglesias del Tercer Mundo entregaban al papa Montini, con el auxilio de las iglesias del Primero, eran reformas radicales que conducían a la Iglesia popular y a la dictadura del proletariado, tal y como ocurriría en Nicaragua.

Tras la caída de Somoza, en julio de 1979, se instala en el poder el marxismo sandinista. Y compartiéndolo con él estarán el padre Miguel de Escoto, ministro de Relaciones Exteriores, el padre Ernesto Cardenal, ministro de Cultura, el padre Edgar Parrales, ministro de Bienestar Social, el padre Fernando Cardenal, director de la Cruzada de Alfabetización, y el padre Álvaro Argüello, representante del clero ante el Consejo de Estado. La Conferencia Episcopal les ordena retirarse del gobierno, pero los

curas rebeldes contestan con un credo patriótico en el que dicen que, con los pobres, construirán una patria más justa y que éstos les ayudarán a salvarse. ¿O no era eso lo que había querido el Papa?

PABLO VI FALLECE ESPIRITUALMENTE EXHAUSTO EN agosto de 1978 dejando tras sí una iglesia sumida en la confusión. Y estas dolientes palabras son una clara expresión de su profundo desaliento:

La fe está asediada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos, se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra *philosophia perennis*, nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda. El *vacuum* producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, es ocupado frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas, y éstas han sacudido nuestro arte normal, humano y sabio de pensar la verdad. Estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neopositivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva, una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo tenemos que renunciar al patrimonio doctrinal, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia<sup>28</sup>.

Que un Papa que había roto tantos lazos con la tradición católica se lamentara ahora en estos términos, al punto de sentirse ajeno al terremoto que él mismo había provocado, es algo que sólo se entiende por las contradicciones de este hombre y su carácter débil, evasivo y diagonal. El aprendiz de brujo había agitado la varita y, al verse desbordado por los acontecimientos, echaba ahora la culpa a "*las corrientes más subversivas del pensamiento moderno*".

Pablo VI había querido incorporar la Iglesia al mundo y, con ello, cambiar éste, pero sólo había logrado recrear el caos de los primeros siglos del cristianismo. Jesuitas, maryknolles,

claretianos, franciscanos, obispos rojos, obispos populistas y obispos sin dos dedos de frente alentarán el disenso y la desobediencia en América latina, Canadá y Estados Unidos. Prominentes teólogos negarán la autoridad del Papa y pedirían a la grey que ignoren el Magisterio romano. Y desde entonces, la crisis de autoridad ha sido una constante del Papado, institución central de la Iglesia que, pese a los esfuerzos de Juan Pablo II, no ha podido recuperar el respeto del que un día la despojó este Saulo de todas las oblicuidades, de todas las dudas y de todas las torpezas imaginables.

## NOTAS

<sup>1</sup> Ricardo de la Cierva, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX* (Madrid, Editorial Fénix, 1997), p. 246.

<sup>2</sup> Il Millenari, *Via col vento in Vaticano* (Milano, Kaos Edizioni, 1999), pp. 168-173.

<sup>3</sup> En su obra *The Desolate City* (edición revisada y ampliada de 1990, pág. 72), Alice Muggeridge, citando una carta de fray Joseph W. Oppitz, publicada en la revista *América* del 15 de abril de 1972, dice lo siguiente: “Durante la rebelde primera sesión del Concilio, Juan XXIII se percató de que el Papado había perdido control del proceso e intentó, como revelaría más tarde el cardenal de Westminster, John Heenan, organizar un grupo de obispos con el objeto de forzar su conclusión. Pero antes de que se inaugure la segunda sesión del mismo, Juan XXIII había fallecido”. La revelación del cardenal Heenan está en su obra *The Stormy History of General Councils (The Latin Mass, Spring 1995)*, donde también cita la frase “*Detened el Concilio, detened el Concilio*”, pronunciada al parecer por Juan XXIII en su lecho de muerte y escuchada por Jean Guilton, el único católico laico que sirvió como *peritus* en el Vaticano II.

<sup>4</sup> Tommaso Rici, *El “descuido” del Concilio*, revista *30 días*, año III, n° 8, agosto-septiembre 1989, pp. 56-63.

<sup>5</sup> Díez Alegria, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, p. 101. También Federico Rodríguez está de acuerdo en que la omisión no fue casual en *Comentarios a la Constitución Gaudium et spes*, varios autores (Madrid, BAC, 1965), pp. 544-547.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Populorum progressio*, n° 22. El subrayado es nuestro.

<sup>8</sup> *Ibid.*, n° 23.

<sup>9</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Libro 3, capítulo 71 (Madrid, BAC, 1953), p. 272.

<sup>10</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2-2, q. 66.

<sup>11</sup> Jacques Maritain, *Humanismo integral* (Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1966), p. 140.

<sup>12</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2-2, q. 58, a. 10.

<sup>13</sup> San Buenaventura, *Obras completas*, tomo V (BAC, Madrid, 1948), p. 715. La defensa de las propiedades de la Iglesia se encuentra en el tomo VI, p. 641.

<sup>14</sup> Peter Bauer, *Ecclesiastic Economics: Envy legitimized*, en *Reality and rhetoric: Studies in the Economics of Development* (Cambridge, Harvard University Press, 1984), pp. 73-89.

<sup>15</sup> *Octogesima adveniens*, n° 32.

<sup>16</sup> *Discurso de Pablo VI en la Conferencia de Medellín* (III. Orientaciones sociales, encíclicas y enseñanzas del Episcopado), Ediciones Búsqueda, Argentina, 1968.

<sup>17</sup> CELAM, *Iglesia y Transformación en América Latina* (Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1968), p. 33.

<sup>18</sup> Citados por Gustavo Gutiérrez en *Teología de la Liberación* (Salamanca, Sígueme, 1972), p. 156.

<sup>19</sup> *La justicia en el mundo*, Documentos de los obispos del Perú (Comisión Episcopal de Acción Social, Lima, 1975).

<sup>20</sup> *Comunicado de los coordinadores regionales del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*, Córdoba (Argentina), 27 de junio de 1969, en la obra *Polémica en la Iglesia* (Buenos Aires, Búsqueda, 1970), p. 34.

<sup>21</sup> José Ramos Regidor y Aldo Geccheliu, *Cristiani per il socialismo, Storia, problematica e prospettive* (Milano, Arnoldo Mondadori Ed., 1977), p. 20 y ss.

<sup>22</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca, Sígueme, 1975), p. 156.

<sup>23</sup> Ricardo de la Cierva, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX*, p. 134.

<sup>24</sup> Pablo VI, *Homilía pronunciada durante la misa de San Pedro y San Pablo*, Roma, 29 de junio de 1972.

<sup>25</sup> Juan Aranzadi, *Milenarismo vasco, Edad de oro, etnia y nativismo* (Madrid, Taurus, 1981), p. 23 y ss.

<sup>26</sup> Todo lo aquí referido es el resumen de una grabación de la conferencia de prensa dada por el padre Pellecer Faena en Guatemala en octubre de 1981 y tomada por el autor de esta obra.

<sup>27</sup> Ricardo de la Cierva, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX*, p. 149.

<sup>28</sup> Citado por el cardenal Marcelo González Martín, *El futuro inmediato del catolicismo en España*, revista *Razón Española*, nº 94, marzo-abril, 1999.

## CAPÍTULO X

### RESPIRANDO POR LA MISMA TRÁQUEA

La Iglesia puede y debe involucrarse en la política, como hizo Jesús.

CARDENAL NORBERTO RIVERA,  
arzobispo de la Ciudad  
de México, 1996.

Todo es política.

*Frase frecuente entre los  
teólogos de la liberación.*

HAY EN EL EVANGELIO DE SAN LUCAS un pasaje en el que Jesús entra cierto sábado en la sinagoga, toma el rollo del profeta Isaías y lee el siguiente texto: “*El espíritu del Señor me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos*”. Luego, lo vuelve a enrollar, se lo devuelve al sacerdote y dice: “*Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy*”<sup>1</sup>.

Rara vez volvería a suceder tal cosa. Rara vez en el curso de los siglos será la liberación de los cautivos un objetivo esencial de la Iglesia de Roma, sino hasta 1891, cuando León XIII condene la esclavitud en *Rerum novarum*. A lo largo de casi dos milenios, el Alto Clero bendecirá la explotación del hombre por el hombre y nunca romperá una lanza por los sometidos, ni hará el mínimo esfuerzo por liberarlos de la servidumbre, pues no todos los hombres eran, a su juicio, iguales en dignidad ante los ojos de Dios.

Tal vez lo fueran por naturaleza, como lo expresó el papa Gregorio I, en el siglo VII d. C., “pero una oculta dispensa de la Providencia ha dispuesto una jerarquía de mérito y gobierno por la que han surgido las diferencias entre las distintas clases de hombres como efecto del pecado, diferencias que son ordenadas por la justicia divina”<sup>2</sup>.

Ni la libertad interior ni otra ninguna serán respetadas por el Papado y la Curia. En su particular escala de valores, la sumisión y la obediencia ocuparán siempre lugares más altos y, durante siglos, la Iglesia oficial reprimirá la libertad humana de manera tan cruel como obsesiva, y lo que es peor, no tendrá ningún empacho en declararlo.

San Pablo instruye reiteradamente a los esclavos para que obedezcan a sus amos. Lo mismo hará San Pedro. San Juan Crisóstomo pide a los siervos que se resignen a su suerte. Los papas apoyan la esclavitud en África, América del Norte y del Sur, y autorizan y legalizan, como fue el caso de Pablo III, en 1548, el tráfico de esclavos. Todo hombre podía ser dueño del cuerpo y la voluntad de otro hombre con el *nihil obstat* y la bendición de Roma. El Alto Clero sólo tenía que recurrir a las Escrituras para justificar la esclavitud como parte del plan salvífico divino, ya que, gracias a ella, muchas almas podían tener acceso a la doctrina de Cristo.

La historia de esta proclividad eclesiástica a limitar las libertades humanas es tan larga como prolija. En el siglo XV, Nicolás II autoriza a los reyes de España y Portugal a “reducir a perpetua esclavitud a paganos y sarracenos”<sup>3</sup>. En 1789, Pío VI envía al *Índice* la Declaración de los Derechos del Hombre, que incluye prácticamente todas las libertades de hoy día. En 1832, Gregorio XVI condena la libertad de conciencia, que califica de pestilente error; la libertad de prensa, que considera monstruosa; y la libertad científica, que juzga impúdica y disoluta<sup>4</sup>. En 1864, Pío IX anatematiza las libertades de la sociedad moderna<sup>5</sup>. Y no será sino hasta principios de este siglo que el Vaticano empiece a aceptar, si bien resignadamente, la libertad de los hombres a pensar, creer, enseñar o elegir.

Casi dos mil años habían transcurrido desde que Jesús dijera en la sinagoga que su misión en este mundo era la liberación

de los cautivos, dos mil años durante los cuales la Iglesia oficial ejercerá la opresión en todos los órdenes de la vida humana, imponiendo su ortodoxia, persiguiendo herejes, atacando infieles, encerrando opositores y silenciando conciencias, dos mil años durante los cuales la liberación del hombre será sólo una entelequia.

¿Cómo, entonces, no sonrojarse al escuchar que un papa contemporáneo proclamaba *urbi et orbe* que “la Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos”, así como “el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total”<sup>6</sup>? ¿Cómo no quedar estupefactos ante ese súbito e inesperado clamor por la “liberación de todas las servidumbres humanas”? ¿Y cómo no hacerse de cruces ante la hipocresía de unos jefes para quienes la liberación del hombre “es y ha sido siempre” la respuesta cristiana contra la explotación y dominación de los oprimidos?

Repíete y convencerás, dice el aforismo. Y con esta idea en mente, el Alto Clero, que es experto en letanías y estribillos, va a cubrir sus vergüenzas históricas con la hoja de esta higuera y a saturar con la palabra *liberación* su discurso posconciliar, a fin de hacer creer a los fieles que la institución más represora de las libertades del hombre es la más liberadora de todas. La liberación será en adelante su obsesión y su carisma, su adrenalina y su pólvora, su orgullo y también su cruz.

Todo un hallazgo. Nunca aceptable mientras tuvo el poder de reprimirla, la libertad se tornaba de pronto el instrumento con el cual el Alto Clero aspiraba a cambiar el mundo mediante una *evangelización liberadora*, como dirán los obispos en Puebla. Por dos milenios habían olvidado las palabras de Jesús, pero ahora hacían de ellas el imperativo moral que nunca habían permitido. Los primeros pasos en la auténtica liberación del hombre habían sido obra de instituciones seculares, como la democracia y el Estado de Derecho, pero el Alto Clero se atribuía ahora esos pergaminos y, a base de repetir el embuste, se afanará en que sus tiempos peludos no tengan a los ojos de los fieles ningún pelo.

EL ORIGEN DE ESTE REPENTINO ENTUSIASMO clerical por la liberación del hombre hay que buscarlo en Medellín, donde los obispos reunidos allí en agosto de 1968 manifiestan la necesidad de elaborar una nueva teología capaz de presentar la nueva doctrina social del Vaticano II en términos inteligibles para los pobres y los oprimidos. Los prelados deciden entonces que la mejor manera de hacerlo es traducir *salvación* por *liberación*<sup>7</sup>. Y ésta sería la génesis de una teología que, debidamente descafeinada, acabaría siendo la doctrina actual de las Conferencias Episcopales de todo el mundo.

En este aspecto, la Teología de la Liberación (TL) no fue un fenómeno pasajero, sino un movimiento que dejaría una profunda huella en la Iglesia oficial y en su doctrina. Merced a ella, marxismo y cristianismo llegarán a respirar por la misma tráquea. Y si bien constituyó en su día una desviación radical e inaceptable de la doctrina que venía de Roma, su contribución al declive del catolicismo sería inmensa, no sólo por el repudio que generó entre los fieles, sino por el sonado fracaso como parte de la cuasiteocracia que, en 1979, se instaló en la Nicaragua sandinista.

Es partiendo de estos hechos como debe examinarse el sorpresivo advenimiento de la liberación como doctrina de la Iglesia oficial, luego de haber ignorado tantos siglos las libertades del hombre. El Alto Clero necesitaba un nuevo discurso con el cual difundir las conclusiones del Vaticano II y para ello recurrirá a una reflexión política que usa a Dios como excusa para justificar la acción de la Iglesia en el mundo. Pablo VI aspiraba a reformar una sociedad presuntamente más inhumana que aquella a la que Roma negó siempre derechos y libertades. Y un buen ejemplo de cómo esta iniciativa doctrinal será plasmada en palabras y acciones es el de Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, famoso por sus agresivas homilias radiales y asesinado por un franco-tirador mientras decía misa.

El 2 de febrero de 1980, Romero es investido en la Universidad de Lovaina con un doctorado *honoris causa*. Muy influido por los jesuitas de la Universidad Simeón Cañas de El Salvador, el prelado había adoptado el discurso populista que se

nutría de los documentos de Puebla y de Medellín. Y ante el claustro lovainense pronuncia un discurso titulado *La dimensión política de la fe desde la opción de los pobres*, cuya retórica sintetiza esta nueva orientación por la que se guía el Alto Clero.

La dimensión política de la fe no es otra cosa que la respuesta de la Iglesia a las exigencias del mundo real sociopolítico en que vive la Iglesia. Lo que hemos redescubierto es que esa exigencia es primaria para la fe y que la Iglesia no puede desentenderse de ella. No se trata de que la Iglesia se considere a sí misma como una institución política que entre en competencia con otras instancias políticas, ni que posea unos mecanismos políticos propios; ni mucho menos se trata de que nuestra Iglesia desee un liderazgo político. Se trata de algo más profundo y evangélico; se trata de la verdadera opción por los pobres, de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, *de animarles a una praxis liberadora*, de defender su causa y de participar en su destino<sup>8</sup>.

Llevado de estas ideas, y de esta forma polisémica y ambivalente de expresar y describir la acción política, y no de la Iglesia como comunidad, sino del clero como estamento, el catolicismo se va a convertir en la política por otros medios. Obispos, curas, religiosos, religiosas, justificarán ahora su existencia a través de una acción mundana cuyo fin es *liberar* a los oprimidos, a los marginados y a los pobres. Y los encargados de redactar el nuevo discurso serán los teólogos de la liberación.

Influidos por colegas europeos como Moltmann, quien negaba la salvación personal y avalaba otra colectiva, como Metz, que proponía la necesidad de que la fe contuviera un horizonte político, o como Boenhoffer, quien redefinía la religión en un contexto secular, los teólogos de la liberación polinizan con su doctrina seminarios, universidades, diócesis, colegios y parroquias. La mayoría de ellos están poseídos de una decidida vocación teocrática. Y cuando hoy se les examina con la perspectiva que dan los años y la historia, su equiparación con los *mullahs* de la revolución iraní resulta a todas luces merecida.

Fanáticos, totalitarios, integristas, los teólogos de la liberación transformarán la fe en una doctrina desasosegante e iracunda. Obsesionados con el milenarismo hebreo y el profetismo de Marx, conciben la salvación como una acción colectiva, inminente y violenta, fundados en la creencia judía según la cual, al final de los tiempos, vendrá un Mesías al mundo para restaurarlo y crear un Reino justo y armonioso. Han descubierto el feliz paralelismo entre la historia sagrada y la *historia* marxista, entre la visión profética del Éxodo (la liberación del pueblo hebreo) y la del comunismo utópico. Y con estos elementos van a desarrollar un discurso político de cuyos efectos auguran la liberación económica y política de los condenados de la tierra.

En tan inspirado esquema sólo faltaba un Mesías, pero Pablo VI vendrá providencialmente en auxilio de los teólogos. El Mesías será el *pueblo de Dios*, una expresión extraída de las encíclicas papales y germen de una ideología acertadamente calificada como mesianismo de los pobres. El pueblo de Dios, a juicio de estos hombres, está dotado de la sabiduría y la moral precisas para redimirse a sí mismo y ejercer una acción revolucionaria o, como rezaba el eufemismo de Romero, una *praxis liberadora*.

La TL no empieza, en consecuencia, por Dios, sino por el pueblo, fuente de revelación y de la autoridad religiosa. La Iglesia es el pueblo de Dios, no la jerarquía de Roma. El Reino de Dios no está en el cielo, sino en el Estado socialista. Y la liberación no hay que buscarla en la fe, sino en la acción política.

PERO EL HECHO DE QUE LA TL TUVIERA FINES políticos no quita que fuera también una de las más alambicadas elaboraciones teológicas de la historia de la Iglesia. Algunos creen que la síntesis de marxismo y cristianismo sólo es comparable a la que de la filosofía griega y el cristianismo llevó a cabo Santo Tomás, una síntesis que se diría razonable si se piensa que Marx era de origen judío y que, en su etapa formativa, las reflexiones de Moisés Hess sobre el Antiguo Testamento, el Éxodo y la liberación del pueblo

hebreo habían tenido en él gran influencia. El método analítico de Marx, el materialismo histórico, aquél que no le parecía tan mal a Pablo VI, se convertirá así en la batidora donde los teólogos emulsionen el milenarismo hebreo con la filosofía alemana, y de esa emulsión emergerá una profecía inevitable: el derrumbe de la sociedad capitalista. La TL deviene entonces una poderosa fuerza intelectual cuyo propósito no es destruir la fe, sino transformarla, utilizando como medio una catequesis revolucionaria que haga posible la erradicación de la injusticia.

Pero marxismo y cristianismo son del todo incompatibles, a menos que el primero vacíe su contenido en el segundo. Las reflexiones, los escritos, las comunicaciones entre los teólogos preconciarios llevaban irremisiblemente a esta conclusión. No puede haber mezcla, decían, no puede haber encaje, sólo desplazamiento del uno por el otro. Y esto es lo que realmente ocurre.

En la síntesis cristiano-marxista salen las personas y entran las clases, se prescinde de la razón natural y se opta por el método histórico, se archiva a San Agustín y a Santo Tomás y se les sustituye por Marx y Hegel, se prescinde de la liberación cristiana y se la reemplaza por la liberación política y económica, se descalifica la caridad voluntaria y se impulsa la caridad forzosa, se depone el amor a Dios y se coloca en su lugar la idolatría del pueblo, se cancela la lógica formal y se contrata la lógica dialéctica, se olvida el humanismo cristiano y se impone el humanismo marxista, se abandona la modernidad y la sociedad de personas singulares unidas por relaciones libres y voluntarias y se retorna a la comunidad arcaica en la que el individuo es sólo parte de un enjambre.

El historiador británico Arnold Toynbee dijo una vez que el marxismo era la última herejía del cristianismo, debido a que, en su opinión, el socialismo de Marx tenía todas las características de la creencia cristiana. Y la única razón de que el marxismo fuera antirreligioso, agregaba, se debía a que el propósito del mismo era justamente suplantar a la religión. Toynbee no creía, sin embargo, que el marxismo tuviera éxito. Si esperamos, aseguraba, que el comunismo suministre la estructura religiosa de una Iglesia universal al proletariado, esperamos en vano<sup>9</sup>.



El tiempo desdiría la aseveración de Toynbee. El marxismo no iba a ser la última herejía del cristianismo. La última herejía del cristianismo, en realidad, sería el propio cristianismo. El marxismo cristiano había llegado a la conclusión de que durante siglos, la Iglesia oficial había inculcado a los fieles una teología radicalmente opuesta al mensaje del Evangelio y que tanto la Creación, como el Pecado Original, la Encarnación y la Salvación habían sido erróneamente concebidos. De ahí la necesidad de una nueva reflexión teológica que desentrañara debidamente los misterios cristianos.

Tal era la cuestión medular de la nueva teología, un revisionismo radical de la fe católica y una traducción del cristianismo a la Vulgata marxista. La nueva teología propugnaba la espiritualización de la materia o la naturaleza, el uso del historicismo profético y la violencia de la lucha de clases. Lo que proponemos, resumirá Leonardo Boff, no es teología en el marxismo, sino marxismo en la teología.

Conviene advertir, así y todo, que nunca existió tal cosa como *una* Teología de la Liberación, que su corpus doctrinal se halla disperso en numerosos autores, textos y documentos, y que muchos de sus conceptos difieren. Los Cristianos para el Socialismo, por ejemplo, adoptan a Marx sin censura, en tanto otros sólo utilizan la metodología de éste, como es el caso de Gustavo Gutiérrez. La exposición que sigue, por tanto, no es el pensamiento específico de ninguna de estas variantes, sino un brevísimo resumen de las mismas a fin de mostrar cómo su lenguaje va a impregnar todo el discurso clerical. Las ideas de la Teología de la Liberación no serán adoptadas *in solidum* por la Iglesia oficial, pero ésta se contaminará de ellas, y hoy es posible verlas entretejidas, y a menudo sobreimpuestas, en pastorales, encíclicas y homilías.

LA TL AGREGÓ UNA DIMENSIÓN POLÍTICA A LA FE, de esto no hay duda, pero, si bien se mira, la dimensión más destacada de la TL no es política, sino económica. Hacia donde los nuevos teólogos apuntan es en realidad a la transformación radical del

régimen de propiedad privada y del método de producción capitalista. Ésta será su obsesión, su temática recurrente. Incapaces de disociar la política, la teología y la moral de la ciencia económica, los teólogos de la liberación van a elaborar un pastiche metafísico en el que el catolicismo dejará de ser un conjunto de creencias y misterios para convertirse en un *proceso social*. La esencia ontológica de la fe cristiana, según la cual la realidad es el ser, ahora es el devenir, una senda férrea, inapelable, al término de la cual se encuentra la sociedad sin clases y el desenlace de la historia. Y este proceso económico-salvífico, por el cual la Humanidad será liberada de la pobreza y el pecado, es resumida a continuación en el siguiente decálogo.

*Primero.* El pecado original no fue la desobediencia, sino la injusticia derivada del sistema de propiedad privada. El hombre vive en estado de naturaleza caída desde entonces y sólo podrá volver a su estado primordial y sin pecado, tal y como fue creado por Dios, o lo que es lo mismo, sólo podrá salvarse, cuando los medios de producción sean de propiedad colectiva.

*Segundo.* El hombre se redime al liberar a los demás y a sí mismo de la opresión y la estructura de pecado que nace del sistema económico a que dio lugar la propiedad privada. Y para ello cuenta con la ayuda de un Dios que no es inmóvil ni pasivo, sino que está encarnado en la historia, es decir, en la acción revolucionaria a favor del pobre.

*Tercero.* La salvación es colectiva, no individual. Se salva la comunidad, no la persona, dice Dominique Marie Chenu, uno de los teólogos más influyentes del Vaticano II<sup>10</sup>. El hombre como persona no es el sujeto de la salvación, sino el objeto de una operación de salvamento en la que el flotador personal debe ser substituido por la balsa colectiva. Y así como el pueblo hebreo se liberó de la opresión faraónica, así el pueblo cristiano habrá de liberarse de la opresión política y económica.

*Cuarto.* Cristo no vino a salvar almas, sino a hombres de carne y hueso. Al contrario de lo que decía San Agustín, el alma no es el objeto de la salvación, una idea que, como explica

Ellacuría, ha sido objeto de una sacralización interesada. La salvación en términos espiritualistas, no sólo no es evidente, sino que implica además una falsa ideologización de la salvación<sup>11</sup>. Decir historia humana es decir eternidad, van paralelas, y el alma se agota en la materia porque no puede escapar de ésta. O como decía la teología saducea, toda vida concluye en el cementerio.

*Quinto.* La salvación es un proceso social, una “*economía redentora*”<sup>12</sup>. Con la introducción de la propiedad privada y la máquina, el hombre se ha deshumanizado. El trabajo no lo libera, sino que lo aliena y despersonaliza. En estas condiciones, el pueblo no puede ser asumido por Dios, y las masas no pueden redimirse en tanto subsista esta relación económica maligna, esta situación de pecado<sup>13</sup>.

*Sexto.* El prójimo no es nuestro hermano. Son las masas el objeto del amor<sup>14</sup>. Mas para salvarlas es preciso acelerar la historia, esto es, desencadenar un movimiento salvífico de liberación política y económica que abata las estructuras a que ha dado lugar la propiedad privada. Y el esfuerzo por construir esa nueva sociedad es ya una obra salvadora<sup>15</sup>.

*Séptimo.* Los cristianos no tienen conciencia de clase. Es forzoso crear esa conciencia e insistir que quien está con los pobres está con Jesús y el que no está con ellos está con los opresores, es decir, contra Jesús<sup>16</sup>, versión cristianizada de la lucha de clases.

*Octavo.* Los cristianos no tienen conocimiento de esta lucha ni del devenir en el curso del cual serán salvados. Se hace en consecuencia preciso explicarles el sentido de la historia mediante una pastoral que les induzca a encaminarse hacia su común destino. Como dirán los obispos en Puebla, “*es necesario educar hombres capaces de forjar la historia según la praxis de Jesús*”<sup>17</sup>, o si se quiere, hay que yuxtaponer el credo sobre la política a fin de facilitar la acción política del credo. Y ningún medio mejor para tal fin que una nueva evangelización, una nueva catequesis, a la luz de la teología liberadora. Con tal fin, el Evangelio debe ser arrojado a las estructuras hasta que éstas revienten.

*Noveno.* El pueblo de Dios tampoco está organizado. Es indispensable por lo tanto penetrar en él, captar su atención y formar

*comunidades eclesiales de base* a fin de adoctrinarlos en el proceso salvífico y entrenarlos para enfrentar y derrotar a sus enemigos.

*Décimo.* La Iglesia debe ser el sacramento visible de este proceso de salvación. Su papel no es mostrarse como cuerpo místico de Cristo, sino como cuerpo terrestre y mundano. Tomar cuerpo significa aquí *in-corporarse* a la historia como una realidad concreta y no como lo ha venido haciendo hasta hoy, a título de consoladora. La Iglesia debe ser la levadura que fermenta las masas desde dentro<sup>18</sup> y las lleve al horno de la revolución social y al desenlace de la historia.

El sustrato de este decálogo, de estas escuetas tablas que, como las del Sinaí, no son sino el resumen de un cuerpo doctrinario mucho más amplio y complejo, es fácil de entrever. La liberación cristiana no es tanto liberación del pecado, como subversión política y económica.

EL VUELCO ES TAN RADICAL COMO CHOCANTE. El marxismo cristiano delinea con estos postulados una utopía mediante la cual, una vez derribadas las estructuras de opresión, el hombre será poco menos que un ángel, concepto irracional donde los haya, al menos desde una perspectiva cristiana.

En la fe tradicional, el pecado original es un elemento de racionalidad, ya que la caída del hombre supone la posibilidad de levantarse, lo que da lugar a una ética, una conducta y, sobre todo, una esperanza salvífica que tendrá lugar con la ayuda de Dios. Si el hombre desea salvarse, debe poner en funciones su voluntad y, sobre todo, su razón. El hombre es débil por naturaleza, dicen Pablo de Tarso y San Agustín. Y sólo el auxilio sobrenatural proveniente de Dios, la Gracia, puede redimir al hombre y su cuerpo mortal<sup>19</sup>. Adán, decía el obispo de Hipona, es el hombre primordial, la unidad humana en la Creación, pero esa unidad quedó desintegrada a causa del pecado en miríadas de hombres comunes. Desde ese momento, no será la naturaleza humana la que se salve, sino cada hombre en lo particular. El bautismo lavará

su pecado hereditario y la Gracia será su auxilio siempre que la pida. Su naturaleza, así y todo, seguirá inclinada a pecar, por lo que la salvación y la victoria sobre la muerte dependerán siempre de una decisión personal.

En el drama espiritual del cristiano se enlazan, pues, dos elementos esenciales: la conciencia del pecado y el anhelo de salvación. Existe, sin embargo, una promesa salvífica que Dios hace al hombre cuando éste abandona el Paraíso: la redención y la salvación eterna, si abraza la fe y lleva una conducta cristiana.

Todo hombre y toda mujer, por tanto, son responsables por sí y ante sí de su propia salvación, la cual, en la fe tradicional, no es un *proceso*, sino un *acto* de fe en la gracia de Dios. Y así como la responsabilidad del pecado recae sobre un pecador, así la salvación es un derecho que se gana el hombre justo. Y el que la sociedad humana sea injusta, los ricos condenables o la propiedad privada un pecado histórico no son disculpas. El hombre se salva o se condena por su voluntad, no por la de Dios, y es él mismo quien se traza su destino en el otro mundo.

Para el marxismo cristiano, empero, la salvación sólo es posible en este mundo, por la simple razón de que el pecado original y la inclinación del hombre hacia el mal nacieron cuando se dividió la propiedad que era de todos. Con la aparición de lo mío y de lo tuyo, el destino universal de los bienes se sesgó y la naturaleza humana y el hombre primordial quedaron desintegrados. De ahí, que sólo el día que los medios de producción sean colectivos, el hombre podrá recuperar su naturaleza primera y ser de nuevo tal y como Dios lo creó<sup>20</sup>. El mecanismo para lograr tal fin está previsto por las ciegas leyes de la historia, de manera que, en lo personal, lo único que debe hacer es obedecerlas, o lo que es lo mismo, impulsar la lucha de clases y llevar la revolución social a su fin<sup>21</sup>.

Para la TL, el sistema económico de propiedad privada ha pervertido al hombre al extremo de que el estado actual de cosas, las realidades presentes, constituye una situación de pecado que es preciso redimir<sup>22</sup>. De ahí que la misión de la Iglesia sea *re-crear* al hombre, esto es, ejercer una acción salvífica

que lo reinvente y lo conduzca a las condiciones originales del Paraíso.

Mas no se crea que esa acción salvífica de la Iglesia es de naturaleza espiritual. Por el contrario, es una *praxis*, un quehacer político. Si Dios quiso la comunidad de bienes y los hombres le han desobedecido, instaurando la propiedad privada, no habrá salvación posible en tanto no se corrijan estas “*estructuras opresoras y de pecado*”, eufemismo liberacionista que hará época y que repetirán Pablo VI<sup>23</sup>, Juan Pablo II<sup>24</sup>, obispos y sacerdotes.

En este proceso salvador, Cristo es el Señor de la Historia<sup>25</sup>, es decir, se hace hombre para avivar el proceso histórico, precipitar la lucha de clases y abatir la sociedad capitalista, como se la llamaba años atrás, o neoliberal, como se la llama hoy. Cristo no fue una figura apolítica, ni su misión fue puramente religiosa. Cristo fue un revolucionario, un liberador. Y la prueba de que se situó en lo político de su tiempo lo prueba el hecho de que no sufrió la muerte del blasfemo, que era la lapidación, sino la muerte en la cruz, que era el castigo del agitador político<sup>26</sup>.

Como se sabe, la apoteosis marxista tiene lugar cuando concluye esta peculiar historia, es decir, cuando desaparecen la propiedad privada y las clases. Pues bien, en la TL el epílogo es parecido. El fin de la historia es el encuentro con Dios, el cual está al final de la historia, es decir, al día siguiente del triunfo de la revolución popular<sup>27</sup>. En esa anhelada fecha, lo temporal dejará de ser caduco, eternizándose y divinizándose en lo secular.

La salvación no está *sobre* nosotros, dice Metz, sino *ante* nosotros<sup>28</sup>. El Reino *es* de este mundo, *está* en este mundo, asegura Dominique-Marie Chenu. El orden natural y el sobrenatural se encuentran profundamente unidos, dice Gustavo Gutiérrez, pues la esperanza no está en el más allá, sino en el más acá y en la acción<sup>29</sup>. Y si la Iglesia despachó el Reino al otro mundo en el siglo IV (se refieren a San Agustín), es preciso corregir el error. Ésta es la buena nueva, la verdad salvadora. La resurrección de la carne es una ingenuidad de un credo falso. Ahora resurrección equivale a insurrección, escribe Pablo Richard<sup>30</sup>. Hay un pecado que lavar, el de la injusticia nacida del sistema de propiedad privada, y el

premio es la salvación, un proceso que no llevan a cabo los hombres como individuos, sino toda la Humanidad en marcha. Y ésta es una tarea política. Nada escapa a lo político, el Reino de Dios es político, y la política, dice Boff, es una dimensión esencial de la fe<sup>31</sup>.

PENSADORES COMO TOYNBEE O BERTRAND RUSSELL, habían detectado medio siglo atrás el aroma religioso del marxismo. Y Russell en lo particular sugirió un diccionario elemental de términos cristianos paralelos a fin de comprender mejor este fenómeno. También Lewis Feuer usó esta analogía diciendo que, al igual que otros credos, el marxismo tenía su libro sagrado, sus santos, sus herejes y su pueblo elegido. El autor de este libro ha reunido algunas de esas equivalencias y ha actualizado y engrosado el vocabulario con otras, mas no para comprender mejor el marxismo, como pretendía Russell, sino para descubrir el mensaje oculto tras los velos de la nueva teología.

El siguiente cuadro recoge este paralelismo donde los términos religiosos de la columna de la izquierda proporcionan el contenido emocional que permite asimilar sin dificultades los términos políticos de la columna de la derecha. El vocabulario podría ser más extenso, pero no se trata de hacer un ejercicio en el arte de la parodia, ni de esquematizar una teología de por sí elaborada y compleja. Lo importante es subrayar cómo la fe católica fue emparentada con una ideología política que, a su vez, contenía la estructura escatológica o de *salvación* del cristianismo y que, apareando analogías y equívocos, va a permitir a los teólogos de la liberación construir su violento discurso.

TEOLOGÍA TRADICIONAL	TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
Dios	La naturaleza, la materia
La Creación	El materialismo histórico
Pecado original	Sistema de propiedad privada
La <i>Biblia</i>	<i>El Capital</i>
El <i>Éxodo</i>	La marcha de la Historia
El Mesías	El pueblo de Dios
Los egipcios	El capitalismo esclavizador
Libertad cristiana	Liberación política y económica
Hombres en pecado	Los ricos
Hombres en estado de gracia	Los pobres
Salvación	Abolición de la propiedad privada
El Precursor	Hegel
San Pablo	Carlos Marx
Iglesia Católica	El partido
Zelotas, macabeos	Guerrilleros, insurgentes
Armagedón, la última batalla	La revolución proletaria
Comunión de los Santos	Comunismo económico
Evangelización	Concienciación ideológica
El santo advenimiento	El fin de la historia
El Cuerpo Místico Universal	La sociedad sin clases

Como ha demostrado Wackenheim<sup>32</sup>, en la obra de Carlos Marx existe un mecanismo de salvación semejante al cristiano, mediante el cual la liberación del hombre tiende a un estado de plenitud en el que desaparecerán todas sus miserias. El marxismo era en este sentido una esperanza universal de salvación terrena, una escatología laica y sin Dios, un obligado tránsito de un mundo a otro que Marx expresaba en estos términos en el tercer volumen de *El Capital*:

El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la coacción de los fines externos... Pero con todo ello, éste seguirá siendo un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras, comienza el despliegue de las fuerzas humanas, que se considera un fin en sí, el verdadero reino de la libertad<sup>33</sup>.

En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx hará asimismo referencia a la fase superior de la sociedad comunista donde “*fluirán con abundancia los manantiales de la riqueza colectiva*”<sup>34</sup>, expresión que volverá a aparecer casi a la letra en sus *Manuscritos*<sup>35</sup>.

Tal es la idea marxista de la *liberación* del hombre, un término que sería usado por la mayoría de los grupos revolucionarios de América latina como sinónimo de lucha armada, desde el Frente Sandinista de Liberación Nacional hasta el zapatista de Chiapas o el Farabundo Martí de El Salvador. La libertad en Marx no es un derecho a priori, sino un beneficio que se obtiene a posteriori, cuando triunfe la revolución. Y las expresiones subrayadas más arriba revelan que, sin proponérselo, el autor de *El Capital* había creado una teología secular que sería convertida un siglo más tarde en una teología cristiana promovida por jerarcas y teólogos cristianos.

Muerte, juicio, infierno y gloria, las cuatro postrimerías del hombre, se transformarán, a su vez, en los cuatro ejes de una revolución, la cristiano-marxista, que juzgará, incendiará y destruirá una sociedad inicua para resucitar después en otra más igualitaria y más justa. Las ramificaciones de este ideario político habrían de llegar a todo el mundo cristiano, pero será en un pequeño país, Nicaragua, donde ambas teologías, la cristiana y la marxista, respiren por la misma tráquea durante más de diez años, y donde ambas liberaciones, la marxista y la cristiana, se unan para llevar a cabo juntas una política de Estado.

DE AQUELLA REVOLUCIÓN FALLIDA EXISTEN MUCHAS y variadas versiones, pero acaso ninguna tan honrada como la de

Sergio Ramírez Mercado, uno de los intelectuales de la misma y ex vicepresidente del gobierno sandinista. Veinte años de reflexión le permitirían a Ramírez reunir en un libro de memorias las contradicciones y dolores de aquel experimento social<sup>36</sup>. Pero donde, a efectos de este examen, dichas memorias se muestran ciertamente reveladoras es en lo concerniente al fuerte vínculo que se dio entre cristianismo y marxismo.

Nadie sabe el número de sacerdotes, misioneros, religiosos y religiosas que integraron aquella singular teocracia, pero Ramírez menciona decenas de ellos, sin contar los que ocupaban ministerios de Estado, como los ya citados Miguel de Escoto, los hermanos Cardenal o el cura Édgar Parrales. Nicaragua se convirtió, dice Ramírez, en “*un laboratorio vivo para los teólogos de la liberación al ascender el sandinismo al poder*”<sup>37</sup>. Incluso la Conferencia Episcopal de Nicaragua, presidida por monseñor Obando y Bravo, llegaría a emitir tras el triunfo sandinista una carta pastoral, redactada al parecer por Gustavo Gutiérrez, uno de los fundadores de la Teología de la Liberación, en la que los obispos se adherían, si bien de manera temporal, al programa del nuevo gobierno<sup>38</sup>.

Hay sin embargo un capítulo en la obra de Ramírez que revela hasta qué punto la utopía cristiana y la marxista llegaron a identificarse. Se titula *Vivir como los santos* y, en él, el ex vicepresidente de Nicaragua traza un parangón sorprendente entre los revolucionarios sandinistas y los primeros cristianos. Vivir como los santos era no tener, no poseer, entregar todos los bienes de la misma forma que los nuevos conversos entregaban los suyos a la comunidad apostólica de Jerusalén, era vivir en las catacumbas.

Los sandinistas, los muchachos, como los llama Ramírez, tenían además una visión expiatoria de la vida y mostraban una clara vocación al martirio. Y si la sangre de los mártires había sido un día semilla de cristianos, ahora la muerte de un sandinista que, en palabras de Ramírez, era la purificación absoluta y la expiación de toda mancha, daría pie a un Santoral profano en el que “*cada santo, cada mártir*” era celebrado y recordado en la fecha de su caída.

Como el cristianismo, la revolución sandinista situaba la muerte en el altar de sus fastos políticos y desarrollaba una liturgia

basada en la conmemoración y los ritos funerarios. La obligación de los vivos era ajustarse a la conducta de los muertos de una revolución donde Fonseca Amador era su Cristo, los guerrilleros muertos, sus mártires, y los sandinistas, sus apóstoles.

El entusiasmo y las expresiones de Ramírez no dejan dudas y revalidan la idea de Russell, de Toynbee y de Feuer sobre los rasgos religiosos del marxismo decimonónico y sus puntos de tangencia con el catolicismo posconciliar. El mito de Jerusalén lo impregnaba todo en la Nicaragua sandinista. Antes que aprender a disparar un arma, dice textualmente Ramírez, se aprendía una conducta ética que partía del amor por los que no tenían nada y se asumía el compromiso de renunciar a todo para entregarse al combate. Desde una perspectiva marxista, se trataba de la lucha de clases y de asumir una identidad de clase. Desde una perspectiva cristiana, se ponía en práctica la solidaridad hasta sus últimas consecuencias, incluso si esto último implicaba la inmolación personal.

Ser un buen sandinista era por tanto ser un buen cristiano, una conducta que recuerda la que proponía Sabino Arana, el fundador del nacionalismo vasco. Con una diferencia no poco importante: que en Nicaragua no había una Iglesia, sino dos. Una era la *popular*, la que se había unido a los sandinistas y adoptado el marxismo cristiano como credo. La otra, la tradicional o jerárquica, se había alejado del nuevo gobierno al reparar que lo que éste y la iglesia popular buscaban eran desbancar a la Iglesia oficial. Paralela y antagónica a esta última, la iglesia popular deseaba instalarse, no ya como un nuevo credo, sino como partícipe activa de la política liberadora que compartía con el gobierno sandinista.

Tal era la filosofía de estos hombres, la razón de ser de su utopía, de los ríos de leche y miel, irónico fraseo bíblico con el que Sergio Ramírez describe el nunca alcanzado horizonte de una revolución que se derrumbó, entre otras cosas, debido a la cimentación metafísica de la economía que pusieron en práctica. El utopismo llegó a ser tan extremo y la ignorancia económica tan supina que un cura, un jesuita llamado Javier Xorostiaga, asesor

del Ministerio de Planificación, llegará a decir, según cuenta Ramírez, que “*para que el Producto Interno Bruto crezca un veinte por ciento, basta con expropiar el veinte por ciento de la empresa privada*”<sup>39</sup>.

Las confiscaciones, las reparticiones de tierras, las comunas agrarias, nunca se corresponderían, sin embargo, con su fin, que era la erradicación de la pobreza, admite Ramírez. Al identificarse con los pobres, la revolución había sido radical en su sentido más puro, pero también capaz de las mayores ingenuidades y arbitrariedades, al punto de perder la perspectiva de lo que era posible, lo deseable y lo justo.

Una de esas ingenuidades fue regresar a la comunidad arcaica, agraria y medieval, y a la anulación del individuo singular en beneficio del enjambre. La economía nicaragüense se pretendía organizar en pequeñas comunas, pueblos y aldeas gobernadas por personas del partido, pero nada ni nadie pudo convencer a los labriegos de que aceptaran el sistema que se les proponía. Al campesino nicaragüense ese viaje le resulta tan inaceptable que incluso tomará las armas para combatir el sandinismo. Y así lo reconoce Ramírez. La propuesta revolucionaria era ajena a la realidad de unos hombres sencillos que, si bien deseaban un cambio, no estaban dispuestos a hacerlo a costa de sus propiedades, sus costumbres y su modo de vida.

Al igual que los curas y religiosos adictos a la Teología de la Liberación, el sandinismo rechazaba la propiedad privada en forma absoluta y, tras la revolución, negó a los campesinos los títulos de la misma. No queríamos crear una clase pequeño burguesa rural, dice Ramírez. Los campesinos empiezan entonces a pasarse a la *contra*, y el sandinismo, para evitarlo, cede un punto. El Estado les entregará los títulos, pero a condición de que las propiedades no puedan venderse ni heredarse, enmienda que sólo contribuirá a engrosar aún más las filas de la contrarrevolución.

El resto es, sobra decir, historia. Pero no aquella historia ilusa que ambos liberadores, los sandinistas y los teólogos, esperaban. Los revolucionarios abandonan el ascetismo de las catacumbas, y la revolución se corrompe. Y al cabo, los líderes del

movimiento terminarán siendo los nuevos ricos de un país al que dejarán sumido en la miseria.

Una vez más, la revolución de los pobres y para los pobres no había liberado a los pobres. Una vez más, había fallado la trágica pretensión de que todo un país viviera *como los santos*. Dios había perdido la guerra en Nicaragua, el Dios de los teólogos, claro está, el Dios presuntamente implicado en la historia y en la acción revolucionaria a favor del pobre, pues los pobres siguieron siendo pobres.

La revolución sandinista no pasaría a los anales como la utopía que no pudo realizarse, sino como la utopía realizada, que siempre acaba en tragedia. Y lo mismo que en el caso de la rusa, la peruana y tantas otras, su fracaso hay que achacarlo a la misma causa que acabaría derrumbando al Imperio soviético: su sistema económico. ¿Hubiéramos creado prosperidad sin una guerra de agresión?, se pregunta hoy Ramírez. Y con la mayor honradez se responde que, aun sin la guerra, las sustancias filosóficas del modelo que se buscaba imponer habrían conducido de todos modos al colapso económico.

El sandinismo y la TL habían seguido el ejemplo de los profetas hebreos, los primeros en aplicar el dogma a la vida política. Y al igual que éstos fracasaron<sup>40</sup>. Dios no estaba con los liberadores, fueran éstos sandinistas o teólogos, debido a que la doctrina en que se apoyaban era sólo, parafraseando a Popper, una filosofía oracular cuyos proponentes habían recurrido a la historia como otros recurren a la pitonisa. La caída del sandinismo mostraría además que, bajo un régimen de propiedad colectiva, la sociedad seguía dividida en clases y que existía una desigualdad aún mayor que bajo el sistema de propiedad privada. El colapso confirmaría, por último, al igual que en la Unión Soviética, que el proceso no era irreversible y que la historia, como mecanismo férreo que conduce a la sociedad sin clases y al *reino de la verdadera libertad*, como decía Marx, era sólo pura retórica.

Luego de miles de muertos en combate y del enorme sacrificio exigido a una población que carecía de todo, que debió soportar la inflación más alta del mundo, así como la disipación de

sus ahorros, ninguna justificación moral (el amor por los pobres) o teológica (Dios quería que se hiciese justicia) vale dos habas. Ningún medio, por justo y moral que sea, justifica daños tan irreparables. Ni siquiera el amor al prójimo. Nicaragua quedó destruida y todo cuanto quedó del marxismo-cristiano fue más pobreza, un endeudamiento impagable y la piñata que los líderes sandinistas hicieron con los bienes expropiados.

EL AUTOR DE ESTAS PÁGINAS FUE DURANTE MUCHO tiempo un curioso y *leal* seguidor de los teólogos de la liberación, sus libros, sus declaraciones públicas, su mundanización, política y carnal, y sus acciones subversivas. Pero luego de dedicarles muchas horas de lectura sólo pudo concluir que el rasgo más destacado de estos hombres no era tanto su radicalismo político cuanto su falta de honradez intelectual. Maestros del doble lenguaje, polisémicos hasta el tedio, ambivalentes y equívocos, los teólogos de la liberación constituyen uno de los grupos intelectuales más evasivos de la historia eclesíastica. Elaboraron un lenguaje cifrado para que el connubio entre catolicismo y marxismo no sonara a herejía. Y a diferencia de otros disidentes más francos, sembraron sus escritos de cláusulas de escape para no romper con Roma, una acción políticamente no deseable, como confesaría sin ambages el jesuita uruguayo Gonzalo Arroyo.

En otros casos, evadirían sin pudor las preguntas clave de su teología. Tal el caso de Gustavo Gutiérrez, uno de los fundadores del movimiento, quien insistía que la Iglesia debía unirse al pobre en la causa revolucionaria. Indagado por el *New York Times* acerca de si apoyaría un Estado Benefactor volcado hacia los pobres, en lugar del socialismo radical que predicaba, Gutiérrez dio esta réplica ejemplar: “*No creo que el capitalismo sea bueno para el pobre, pero si teóricamente es una salida a la pobreza, no tengo ningún problema. Mi problema no es con el capitalismo, sino con la pobreza*”<sup>41</sup>.

Derrotados por la estrategia vaticana, que retomaría el nombre y concepto clásicos de esta teología, si bien incorporando numerosos elementos de la nueva, los teólogos de la liberación

tienen hoy un peso nulo en la Jerarquía y la grey. Y en cuanto a su estado de ánimo, tal vez la mejor referencia sea una entrevista concedida recientemente por Jon Sobrino.

Este jesuita vasco, sobreviviente de la masacre cometida contra sus hermanos en El Salvador, es sin duda el paradigma del teólogo frustrado, evasivo, intraducible e intelectualmente deshonesto. La democracia no es tan democrática como parece, dice. Y cuando la entrevistadora le replica si la opción es el comunismo, la respuesta de Sobrino es antológica: “*No, primero la verdad y la justicia*”. La periodista, con todo, insiste: si la democracia no funciona, ¿qué podría funcionar? Pero Sobrino pertenece a ese género de intelectuales que no sólo propone el bárbaro principio de *hágase justicia y perezca el mundo*, sino que es la hipocresía intelectual encarnada. Después de predicar durante decenios que el eje de la Teología de la Liberación era la acción política, Sobrino se niega a responder con claridad y dice: “*Yo no soy político*”<sup>42</sup>.

Años atrás, Sobrino había escrito un libro titulado *Hacia la santidad política*, traducido al inglés con el nombre de *Spirituality of liberation*, donde textualmente decía: “*La política ofrece un espacio para la santidad y la santidad humaniza la acción política para aquellos implicados en ella*”<sup>43</sup>. Quién sabe si Sobrino escribió estas palabras en serio, sobre todo cuando se conoce de cerca la política, pero de lo que no cabe duda es que ahora decía lo opuesto. Y su amargura y su cinismo le llevan incluso a decir: “*No estoy aquí para que la gente crea en Dios, ni Dios está para que crean en Él*”<sup>44</sup>. Son palabras que, sin duda, tendrán una explicación teológicamente correcta, pero que a primera vista reflejan la desesperanza que hoy priva en este grupo de derrotados por la historia.

EL VERDADERO FIASCO DE LA TL, SIN EMBARGO, radicaría en el hecho de que los pobres no quisieron saber nada de ella. Tal vez fuera una teología para el pobre, pero éste nunca la entendió. Los pobres buscaban en la Iglesia la honda emoción

de la fe, no una conferencia sobre sociología marxista. Aspiraban a su salvación personal, no a ese galimatías sociológico, intraducible y extraño, que les suministraban los teólogos. De manera que, si no otra cosa, la TL puso más en evidencia algo que ya se sabía: la existencia de dos catolicismos, el intelectual y el popular, y que ambos eran incapaces de entenderse.

La crisis del catolicismo, una fe basada en un conjunto de creencias sencillas, hunde sus raíces en esa especie de vudú cristiano, el Dios encarnado en la naturaleza o la materia que los teólogos de la liberación pretendieron embutir en las clases populares. Y ése fue su gran error, mitificar el pueblo de Dios, al punto de creer que entendería la “*economía redentora*” del teólogo, y desoír la advertencia de Gramsci, para quien las masas no podían pasar sin más del estado religioso al filosófico.

Ratzinger se expresaría en términos parecidos a la hora de explicar los motivos del fracaso:

Un buen número de observadores dice que la Teología de la Liberación nunca pudo acceder al estrato social que más le preocupaba, esto es, el de los muy pobres. Y fueron en realidad los pobres quienes huyeron de la Iglesia debido a que sintieron que aquellas promesas intelectuales no les decían nada en lo personal. En cambio sintieron la pérdida del consuelo y el calor que la religión les proporcionaba. Sobra decir que los proponentes de la Teología de la Liberación rechazan este argumento. Pero hay sin duda en él mucho de verdad. Para el muy pobre, el prospecto de una vida mejor que dicha teología les ofrecía estaba demasiado lejos. De resultas, continuaron profundamente interesados en una religión del presente, en una religión que penetrara en su vida de cada día. Y fue precisamente debido a esto que tuvo lugar la huida hacia las sectas, pues éstas ofrecían los elementos [espirituales] que no podían encontrar en una comunidad religiosa politizada<sup>45</sup>.

Ratzinger delineaba así, aunque acaso de modo inconsciente, otra de las causas por las que el “nuevo” catolicismo nunca llegaría a vibrar entre los pobres: no lo entendieron. Ni el de los teólogos de la liberación primero, ni el de la Iglesia oficial después. En



primer lugar, porque el pueblo llano no es necesariamente de izquierdas, que era la creencia que privaba en el Alto Clero conciliar. Y en segundo, porque, tras siglos de frustraciones, el escepticismo de las masas era, cuando menos en América latina, lo suficientemente grande como para no creer en promesas económicas. De ahí que se volvieran, entre otras, hacia la promesa protestante. Y sólo algunos grupos minoritarios, la mayoría procedentes de las clases medias y los colegios católicos, se harían eco del reclamo liberador.

La Teología de la Liberación entró por último en quiebra en 1989, cuando el socialismo real se derrumbó, pero de ella quedaría otra con el mismo nombre, aunque descafeinada y sin pólvora, que es la que se imparte hoy desde las Conferencias Episcopales de América latina. Lo trágico, lo incomprensible, es que pese a la experiencia de Nicaragua y el terrible costo humano y económico que supuso aquella revolución cuasiteocrática, una parte del Alto Clero haya seguido manteniendo los postulados caducos de esa teología política, como en el caso del obispo Samuel Ruiz, en Chiapas, y provocando desgarradores conflictos en nombre de la justicia y la liberación de los hombres.

## NOTAS

<sup>1</sup> Lucas 4, 18.

<sup>2</sup> Maureen Fiedler and Linda Rabben, Eds., *Rome has spoken...*, p. 81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 82-86.

<sup>4</sup> Biblioteca electrónica cristiana, www.multimedios.org, Lima, 2001.

<sup>5</sup> Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, p. 404 y ss.

<sup>6</sup> Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, nº 30.

<sup>7</sup> Peter Hebblethwaite, *Liberation theology and the Roman Catholic Church*, en la obra *Liberation theology*, p. 179.

<sup>8</sup> Monseñor Romero, *Pastorales y homilias*, selección y notas de Arnoldo Mora R. (San José Costa Rica, EDUCA, 1981), p. 190.

<sup>9</sup> Arnold Toynbee, *Estudio de la Historia*, Vol. V, 1ª parte (Buenos Aires, Emecé, 1957), pp. 198-199.

<sup>10</sup> Véase Luis Antonio Gallo, *La concepción de la salvación y sus presupuestos en Marie Dominique Chenu* (Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1978), pp. 271-273.

<sup>11</sup> Ignacio Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de salvación* (San Salvador, revista ECA, nº 348-349), pp. 707-708.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 256-257.

<sup>14</sup> M. D. Chenu, *Los cristianos y la acción temporal* (Barcelona, 1968), pp. 125-136.

<sup>15</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 239.

<sup>16</sup> I. Ellacuría, *op. cit.*, p. 713.

<sup>17</sup> *Puebla*, numerales 276, 278 y 279.

<sup>18</sup> Ignacio Ellacuría, *op. cit.*, pp. 708, 709 y 714.

<sup>19</sup> “Yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecador que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que queriendo hacer el bien es el mal el que se me apeg... ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?”. Romanos 7, 18-24.

<sup>20</sup> La frase de Pablo de Tarso “todas las cosas deben recapitularse en Cristo” (Efesios 1, 10), traída por los pelos, como es habitual, por el teólogo liberacionista, justifica este argumento.

<sup>21</sup> La idea es esencialmente marxista, pero ya en los años 50 era atractiva para los teólogos cristianos. He aquí las palabras de M. D. Chenu, uno de los teólogos responsables de la redacción de *Gaudium et Spes*: “Yo apoyo una filosofía que considere el universo como un todo, en el cual el hombre es solidario: lo que Marx llama la consustancialidad del hombre con la naturaleza”. Marie Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail* (Paris, Editions du Seuil, 1955), p. 110.

<sup>22</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 226-228. También *Iglesia y Transformación de América Latina*, CELAM, p. 23.

<sup>23</sup> *Populorum progressio*, nº 21.

<sup>24</sup> Juan Pablo II, *Zapopan* 11.

<sup>25</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 189.

FIN DEL CONFUSIONISMO  
Y PRINCIPIO DE LO MISMO

- <sup>26</sup> Son palabras de Jon Sobrino, teólogo vasco afincado en El Salvador, citadas en Jiménez, Lepeley, Vekemans y Cordero, *Teología de la Liberación* (Bogotá, CEDIAI, 1986), p. 232.
- <sup>27</sup> M. D. Chenu, *La salvación está en la historia*, entrevista, en Claudio Zanchettin, *La Iglesia interpelada* (Santander, Sal Terrae, 1978), p. 171.
- <sup>28</sup> Johann Baptist Metz, *Responsabilidad de la esperanza, cuatro tesis para una discusión*, en Aguirre et al., *Cristianos y marxistas, los problemas de un diálogo* (Madrid, Alianza Editorial, 1969), p. 140.
- <sup>29</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 102-104 y 283-284.
- <sup>30</sup> Pablo Richard, *La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* (San José, Dpto. Ecueménico de Investigaciones, 1980), p. 47.
- <sup>31</sup> Jiménez, Lepeley, Vekemans y Cordero, *op. cit.*, p. 241.
- <sup>32</sup> Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx* (Barcelona, Península, 1973).
- <sup>33</sup> Carlos Marx, *Antología* (Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1973), p. 421.
- <sup>34</sup> Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha*, en Carlos Marx, *Sociología y Filosofía Social* (Barcelona, Península, 1968), p. 282.
- <sup>35</sup> Karl Marx, *Manuscritos* (Madrid, Alianza Editorial, 1974), p. 148.
- <sup>36</sup> Sergio Ramírez, *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista* (Madrid, Aguilar, 1999).
- <sup>37</sup> *Ibid.*, p. 169.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 171.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, p. 213.
- <sup>40</sup> La frase es de Henri Cazelles, citado por Juan Luis Segundo en *Capitalism-Socialism, a theological crux. Liberation South, Liberation North*, Michael Novak, Ed. (Washington, AEI, 1981), p. 11.
- <sup>41</sup> Charles Villa-Vicencio, *Liberation and reconstruction: the unfinished agenda*, en la obra *Liberation Theology*, Christopher Rowland, Ed. (Cambridge University Press, 1999), p. 157.
- <sup>42</sup> Entrevista de Jon Sobrino con Sol Alameda en *El País Semanal*, nº 1.210, 5 de diciembre de 1999.
- <sup>43</sup> Jon Sobrino, *Spirituality of liberation* (New York, Orbis, 1988), p. 81.
- <sup>44</sup> Entrevista en *El País Semanal*.
- <sup>45</sup> Joseph Ratzinger, *Salt of the earth*, p. 146.

El conformismo significa la muerte  
para cualquier comunidad.

CARDENAL KAROL WOJTYLA,  
*The acting person*, 1969.

El disenso es contrario a la  
comunidad eclesial.

JUAN PABLO II,  
*Veritatis Splendor*, 1993.

QUIEN HAYA VIVIDO UN TERREMOTO DE MÁS DE 7.5 grados sabe que el espíritu queda afectado por los daños y que la vida no vuelve a ser nunca igual. La memoria registra el sismo para siempre, los sentidos permanecen alerta, los instintos a la defensiva. Y si bien las placas tectónicas se acomodan y todo se tranquiliza poco a poco y la intensidad de las réplicas disminuye, el temor de vivir sobre un terreno que no ofrece seguridad ni fijeza vivirá por siempre en la conciencia de los afectados por el cataclismo.

El ánimo de los católicos no sería muy diferente tras la convulsión provocada por Pablo VI. Cuando en 1978 el Colegio Cardenalicio elige papa a Karol Wojtyla, la Iglesia católica mostraba por todas partes resquebrajaduras y heridas. La unidad teológica se había perdido y el cisma había minado los muros y los cimientos del templo. Juan Pablo II opta entonces por no provocar nuevas sacudidas que puedan provocar más fisuras o agrandar las existentes. Más que un líder religioso, Juan Pablo II

quiere ser durante varios años un líder político. El nuevo Papa desea dar protagonismo mundial a la Iglesia e incorporar la religión católica a las relaciones internacionales. Éste es el mandato del concilio, incorporarse al mundo y “confesionalizar” la política, pero situándose por encima de ella. El Vaticano necesita abrirse espacio entre las naciones del mundo, el laicismo y el humanismo secular. Y en poco tiempo, Juan Pablo II dejará muy claro que la Iglesia tiene un perfil político definido y que, si bien está en contra de las dictaduras comunistas, también lo está contra el modo de vida de las democracias capitalistas.

Pero al igual que Pablo VI, también demostrará muy pronto que *aggiornamento* no significa modernización. Juan Pablo II va a mantener la misma posición que su predecesor en materia sexual, la obsesión de teólogos y obispos en los países industrializados, así como en materia económica, la obsesión de teólogos y obispos en los países en vías de desarrollo. Wojtyła defenderá a capa y espada los postulados de *Humanae vitae*, así como los de *Gaudium et spes*. Y de este rostro bifronte, conservador en unos asuntos e izquierdista en otros, irán surgiendo los rasgos de un pontificado que agudizará con los años la confusión entre los fieles y el declive de la Iglesia católica.

Malachi Martin, un jesuita conocedor de las interioridades vaticanas y crítico del pontificado juanpaulino, refiere que durante los primeros siete años del mandato de Wojtyła, el mundo prestó una atención creciente al liderazgo que empezaba a adquirir el nuevo Papa, a sus viajes y al apoyo que le otorgaba a Solidaridad, el sindicato polaco que dirigía Lech Walesa<sup>1</sup>. Pero en tanto el nuevo Pontífice se proyectaba al mundo, la Iglesia se seguía debilitando por la creciente deserción de fieles y sacerdotes. Sus consejeros le piden entonces que tome medidas contra la rebelión de teólogos y obispos y el progresivo deterioro de la grey. Pero la inclinación primaria de Wojtyła durante esos primeros años en el solio es la política internacional y el desgaste de un sistema social, el comunismo, cuyas debilidades empiezan a ser ya inocultables.

No será, por tanto, negligencia ni descuido la causa de que Juan Pablo II posponga la reforma de una Iglesia que se deteriora

de modo ostensible. Tampoco lo ocultaría. De hecho, a principios de 1980, el Papa declara en círculos íntimos que una reforma de la Iglesia es imposible en ese punto de su pontificado, ya que los cambios de la institución sólo serán, a su modo de ver, viables cuando se produzca la caída del comunismo<sup>2</sup>.

A lo largo de esos primeros años, sin embargo, la secularización de los pastores y el desafecto de los fieles seguirán creciendo de manera alarmante. Y cuando Juan Pablo II, convertido ya en papa multimedia, quiera rescatar la fe de millones de católicos desilusionados, indiferentes o apóstatas, será demasiado tarde. La nueva era de la Iglesia católica que en 1978 se abrió con un Pontífice viajero, admirado por su constante presencia en la escena internacional, concluirá en el 2000 con una institución debilitada y despoblada.

EL PRIMER INDICIO DE QUE JUAN PABLO II NO VA A paliar en absoluto el estado de confusión en que viven los católicos, tendrá lugar algunas semanas después de haber sido elegido papa, cuando visite México para inaugurar la Conferencia Episcopal Latinoamericana que se celebra en Puebla. Es enero de 1979. Muchos esperan que el Pontífice ponga coto a la politización y los extremismos de muchos obispos y teólogos, pero la ambigüedad y la contradicción vuelven a hacer acto de presencia en el Magisterio de la Iglesia oficial. Y si los católicos esperaban una definición que pusiera fin a sus dudas, no será Juan Pablo II quien lo haga.

Para empezar, les dice a los obispos que tomen como punto de partida las conclusiones de la conferencia de Medellín, celebrada once años atrás, donde se había ratificado el cambio ideológico de la Iglesia. Juan Pablo II se refiere a la *auténtica liberación* del hombre, para distinguirla de la de los nuevos teólogos, critica ciertas *relecturas* de los Evangelios, así como *especulaciones* teóricas que causan desorientación entre los fieles, y rechaza la figura de un Cristo revolucionario y subversivo. Pero sus palabras no son muy distintas a las que Pablo VI había dicho

respecto a la *errónea interpretación* del Vaticano II. Lo que es más, el nuevo papa recurre constantemente a su antecesor, a sus encíclicas y a sus palabras. Juan Pablo II critica, disiente, arguye, pero no condena el marxismo cristiano y, en el mismo tono ambivalente e inseguro de Pablo VI, se lamenta en los mismos términos de éste.

Si el Evangelio que proclamamos aparece desgarrado por querellas doctrinales, por polarizaciones ideológicas o *por condenas recíprocas entre cristianos*, al antojo de sus diferentes teorías sobre Cristo y sobre la Iglesia e incluso a causa de sus distintas concepciones sobre la sociedad y de las instituciones humanas, ¿cómo pretender que aquéllos a quienes se dirige nuestra predicación no se muestren perturbados, desorientados, si no escandalizados?<sup>3</sup>

Las “condenas recíprocas entre cristianos”, sin embargo, no son tales, ya que la querella doctrinal es entre clérigos. En cambio es verdad que los fieles están desorientados y escandalizados respecto a un sinnúmero de materias que Juan Pablo II no aclara. Y cuando toque el turno a la propiedad privada, el Papa no cambiará en absoluto la doctrina de su predecesor, recurriendo de manera fraudulenta a la Patrística, al falso *unanimus consensus Patrum*, a la falacia de generalización, a un Santo Tomás de Aquino deformado y al falaz argumento de que la doctrina de éste sobre la propiedad está de acuerdo con los Padres de la Iglesia. Por último, tras alabar los documentos sociales del Concilio, en especial *Populorum progressio*, Juan Pablo II dice textualmente:

Adquiere carácter urgente la enseñanza de la Iglesia según la cual sobre *toda* propiedad privada grava una hipoteca social<sup>4</sup>.

Wojtyła no se anda con medias tintas. Sobre *toda* propiedad, dice, la pequeña y la grande, la del rico y la del pobre, la urbana y la rural, la material y la intelectual, la horizontal y la industrial, la de los medios de producción y la de los bienes de consumo, pesa una hipoteca social, un gravamen vencido.

No se trata de un desliz. La palabra *hipoteca* va a ser repetida por Juan Pablo II como un latiguillo a lo largo y ancho de su pontificado. Tampoco estamos ante un formulismo. Decir que una hipoteca social grava *toda* propiedad privada, y expresado en ese tono admonitorio y tridentino, tan propio del papa Wojtyła, no puede significar otra cosa que, o se paga la hipoteca o la propiedad debe ser confiscada.

Tal es la enseñanza *urgente*, con todo lo que el adjetivo urgente implica, que según Juan Pablo II debe impartir la Iglesia, una enseñanza que en Europa ni Estados Unidos tendrá demasiado eco, pero que los obispos latinoamericanos van a aprovechar para lanzar proclamas en favor de las expropiaciones y los repartos de tierras.

El papa polaco no puede saber que, sólo tres años más tarde, en marzo de 1982, el gobierno comunista de Polonia, luego de cien días de estado de sitio y represión popular, se verá obligado a ampliar la propiedad de 20 a 100 hectáreas por persona, a fin de estimular la producción agrícola. Jaruzelski hará entonces una reforma agraria al revés, ante la impotencia del sistema económico para alimentar a la población. En México, sin embargo, Juan Pablo II no sólo restringe el derecho a poseer, sino que lo grava con una hipoteca.

Era, como queda dicho, la primera referencia de que el nuevo papa no iba a corregir los despropósitos de la doctrina social delineada en el Vaticano II. En cuanto a los prelados reunidos en Puebla, aprovecharán la ocasión para divulgar tan luminosas enseñanzas en estos términos:

Los bienes y la riqueza del mundo, por su origen y naturaleza, según voluntad del Creador, son para servir efectivamente a la utilidad y provecho de todos y cada uno de los hombres y los pueblos. De ahí que a todos y cada uno les compete *un derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable*, de usar solidariamente los bienes en la medida de lo necesario, para una realización digna de la persona humana. Todos los demás derechos, también el de propiedad y libre comercio, le están subordinados<sup>5</sup>.

Nunca la doblez del Alto Clero alcanzaría alturas tan excelsas. Después de afirmar con Pablo VI que el derecho a la propiedad privada no es en modo alguno absoluto, resulta que el derecho a la expropiación sí lo es y además se eleva a la categoría de *primario y fundamental*.

Los obispos latinoamericanos se situaban de este modo en las antípodas de la doctrina tradicional, al paso que se inventaba un derecho absolutista: el de la confiscación y el reparto, utilizando para ello la inferencia y el lenguaje oblicuo. La propiedad privada debe ser un derecho inseguro y ambiguo, lo que hará dudar al creyente de que lo suyo es suyo y estimulará a obispos necesitados de reconocimiento mundial a hacer proclamas incendiarias en contra de propietarios grandes, medianos y pequeños.

Los teólogos de la liberación, en cambio, hacen una lectura positiva del discurso pontificio, ya que no han sido condenados por el Papa, quien sólo ha dicho que la Iglesia entiende la liberación “*en su sentido integral y profundo, como lo anunció y realizó Jesús*” y que esta última no puede reducirse a una “*simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural*”<sup>6</sup>.

El rechazo de Juan Pablo II al marxismo cristiano era indudable, pero la condena estaba ausente. El Papa no quiere ensanchar las grietas del terremoto. De momento, los teólogos de la liberación han salvado los platos. Y, en los seis años siguientes a Puebla, no dejarán de proclamar su victoria sobre Roma, pese a las presiones que la Congregación sobre la Doctrina de la Fe ejerce sobre ellos.

Entretanto, el Papa viaja, predica, publica, no deja de salir en los medios. Pero la nave de San Pedro navega sin rumbo fijo. Juan Pablo II ha renunciado a imponer su autoridad por temor a que el cisma implícito se vuelva explícito. No existen frenos ni sanciones contra los disidentes, salvo en algunos, muy pocos, casos. La principal preocupación del Pontífice es el auge de su figura en todo el mundo, así como el desenlace del conflicto entre el Este y el Oeste<sup>7</sup>.

EN 1981, SE CUMPLEN 90 AÑOS DE *RERUM NOVARUM* y el Papa, una vez más, debe decir algo respecto a la única encíclica que la Iglesia oficial conmemora en forma periódica. Y tras reponerse del atentado de que ha sido víctima en la Plaza de San Pedro, Juan Pablo II hace pública *Laborem exercens*, una encíclica donde la propiedad privada parece haber cambiado de naturaleza:

Con el trabajo ha estado siempre vinculado desde el principio *el problema de la propiedad*: en efecto, para hacer servir para sí y para los demás los recursos escondidos en la naturaleza, el hombre tiene como único medio su trabajo. Y para hacer fructificar estos recursos por medio del trabajo, el hombre se apropia en pequeñas partes de las diversas riquezas de la naturaleza: del subsuelo, del mar, de la tierra, del espacio<sup>8</sup>.

De momento, la propiedad no es un robo ni un pecado. Tampoco un derecho. Ahora resulta que la propiedad privada es un *problema* derivado del trabajo, sea éste manual o intelectual. Habiendo sido miembro de la comisión del *Esquema XIII*, y por tanto de *Gaudium et spes*, Juan Pablo II no puede devolver a la propiedad privada su condición de derecho natural, sino darle el tratamiento de derecho secundario y subordinado al destino universal de los bienes, que es, desde el Vaticano II, el derecho primario. De ahí que reitere su aserto de Puebla según el cual sobre toda propiedad existe una hipoteca social.

Pero ni siquiera eso basta para atraerse a los clérigos más radicales. Desde la reunión de Puebla, los teólogos de la liberación han criticado severamente a la Iglesia jerárquica y constantiniana. Todavía se sienten fuertes y apoyados por numerosos obispos partidarios de la iglesia popular. Pero Juan Pablo II no está dispuesto a que el marxismo ni las tendencias centrífugas sigan socavando la Iglesia y decide poner en marcha una maniobra política, más que romana, florentina, contra los disidentes. En 1984, la Santa Sede emite una *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* cuyas primeras palabras son éstas: “*El evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación*”.

La maniobra por la cual el Papa y la Curia van a arrebatarse a los teólogos de la liberación su bandera, aunque sin condenarlos nunca abiertamente, acaba de ponerse en marcha. Y el lenguaje será, como siempre, la clave. La *Instrucción* no se refiere a la Teología de la Liberación como un error o una herejía, sino como una *desviación*, y sólo las teologías de claro fondo marxista son objeto de crítica. La Iglesia, dice el documento, no acepta que la liberación del hombre se reduzca a lo político-económico ni que se confunda liberación con salvación.

A ojos de muchos observadores, la operación supone poco menos que enfrentar la cruz a la hoz y el martillo, pero tanto el Papa como la Curia sólo pretenden podar radicalismos y evitar que el cisma se extienda. Para ello han dispuesto cohabitar por un tiempo con la TL sin condenarla, el suficiente para apropiarse del léxico y algunas ideas de los rebeldes, así como del nombre bajo el cual éstos se amparan. El Vaticano no se opone a la izquierdización del Alto Clero, sino sólo a su marxistización. Esto significa el *nihil obstat* para las variantes no marxistas de la TL, motivo por el que las Conferencias Episcopales de América latina reciben favorablemente la *Instrucción* que les llega de Roma<sup>9</sup>.

Juan Pablo II escribe a los obispos brasileños, por ejemplo, una carta donde dice que la Teología de la Liberación “no sólo es oportuna, sino también necesaria”<sup>10</sup>. Era otra teología y otra liberación, desde luego. El Papa insiste que reducir la liberación cristiana a una mera liberación política o económica es desnaturalizarla y pide a los obispos “velar incesantemente para que esa correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en Brasil y América Latina”<sup>11</sup>.

Finalmente, los teólogos de la liberación quedan aislados o silenciados, como será el caso de Leonardo Boff. La maniobra florentina ha durado ocho años al cabo de los cuales la TL original queda formalmente clausurada. Al igual que en el mundo secular, los intelectuales (los teólogos) habían sido derrotados por los políticos (la Curia romana y los obispos). Ahora se imponía sin trabas la línea oficial de Roma, pero la confusión no se había disipado. Los fieles no alcanzaban a comprender cómo un Papa

que había rechazado el radicalismo de la Teología de la Liberación decía ahora que era “oportuna y necesaria”, en tanto el clero rebelde mostraba un profundo malestar que sólo servirá para ensanchar las grietas y las heridas que había abierto el terremoto.

Era imperativo estrechar filas y ratificar la ortodoxia. Se convoca entonces un Sínodo de obispos cuyo fin, se dice, es *conmemorar* los veinte años de la clausura del Vaticano II y *evaluar* las conclusiones de aquella magna asamblea. Pero el verdadero objetivo de esta reunión, celebrada en Roma en 1985, es poner orden en el caos que ha invadido una institución donde se han generalizado la desobediencia y el desorden. Las estadísticas, además, son deprimentes: desertiones de sacerdotes por decenas de miles, apostasías de fieles por millones y una caída escandalosa de la asistencia a los templos, fracaso en toda la línea que la bandería ganadora del Vaticano II y sus epónimos se resisten a reconocer.

La solución del entuerto, sin embargo, será aferrarse a las ideas del Concilio. El espíritu del Vaticano II era bueno, ratifica el Sínodo, y todos los males de la Iglesia, el disenso, el divisionismo, la crisis, se deben a falsas interpretaciones de las doctrinas conciliares. La Iglesia oficial rechazaba así el punto de vista según el cual se había abierto una brecha entre su presente y su pasado, entre el antes y el después del Concilio. Hemos llegado a la autodestrucción enarbolando la bandera del “*espíritu Vaticano II*”, dirá Ratzinger, un espíritu que no es precisamente el que aducen los teólogos, los obispos o los sacerdotes que han abrazado los aspectos y tendencias radicales de la modernidad. El Sínodo pretende poner fin al disenso con una ortodoxia que, según Juan Pablo II, debería haberse impuesto desde un principio. Y la única manera de doblar como Dios manda el milenio es “aplicando de manera fidedigna las enseñanzas del Vaticano II a la vida personal y de la Iglesia”<sup>12</sup>.

Pero el Sínodo no traerá la paz, ni la obediencia, ni el orden. El clero radical verá en la asamblea una restauración del espíritu preconiliar y una vuelta al pasado, y así se lo dejará saber a la Curia de Roma. Ratzinger replica que del Vaticano II sólo puede extraerse

una interpretación, la oficial, y que es obligación de todos cuantos administran la Iglesia o imparten sus enseñanzas aceptarla sin críticas ni reparos. Y para que no haya dudas al respecto, el Sínodo aconseja la redacción y publicación de un compendio de la doctrina católica, una especie de vademécum para obispos y teólogos, al que se dará el nombre de Catecismo de la Iglesia Católica, un documento que, en lo terrenal y lo político al menos, vendría a agregar más confusión de la que había.

LAS RAZONES PARA CRITICAR ESTE VADEMÉCUM SON muchas y variadas. La Iglesia oficial, esto es evidente, no ha digerido aún la pérdida del poder temporal y el farrago de contrasentidos y disparates que contiene el libro lo demuestra. El Catecismo defiende el Estado de Derecho, del cual dice que en él es soberana la ley y no las arbitrariedades de los hombres<sup>13</sup>, pero, al mismo tiempo asegura, citando a Santo Tomás, que la legislación humana sólo posee carácter de ley cuando su obligatoriedad procede de la ley eterna<sup>14</sup>. Y con un desparpajo inefable decreta que “*el ciudadano tiene obligación en conciencia de no seguir las prescripciones de las autoridades civiles cuando estos preceptos son contrarios a las exigencias del orden moral*”<sup>15</sup>.

En otras palabras, el católico se cuidará mucho de obedecer las leyes dictadas por la autoridad legítima cuando así lo disponga esa “*autoridad moral*” de la que, sobra decir, es depositario el Alto Clero. A fin de cuentas, dice el Catecismo, “*los cristianos residen en su propia patria, pero sólo como extranjeros domiciliados*”, privilegio que les permite incumplir las leyes establecidas, ya que “*su manera de vivir está por encima de las leyes*”.

El creyente, pues, se encuentra ante una grave disyuntiva: obedecer a la autoridad civil o bien a la autoridad religiosa. Pero el Alto Clero le resuelve el dilema con la sedicente y sonrojante coartada de la doble nacionalidad. De ahí a condenar por herética, como hizo Pío IX en el *Silabo*, la convención casi universal de que, en caso de conflicto entre la autoridad civil y la eclesiástica, debe prevalecer siempre la civil, sólo hay un paso.

El Alto Clero tiene sus razones, por supuesto: el poder laico no tiene *per se* legitimidad moral alguna. Y si bien el Catecismo advierte en tono empalagoso y servil que el católico debe honrar y someterse a quienes, para nuestro bien, han recibido de Dios el poder de gobernar, esto no impide a los teólogos de la Curia rebelarse contra el mandato divino y bendecir el golpe de Estado (“resistirse a la opresión”, dice el eufemismo del texto), siempre que se den razonables circunstancias. La primera, “*cuando se hayan agotado todos los recursos*”. La segunda, siempre que el golpe “*no provoque desórdenes mayores*”. La tercera, “*si hay esperanza fundada de éxito*” [del golpe, se entiende]. Y la cuarta, “*si es imposible prever soluciones razonables mejores*”<sup>16</sup>.

La doctrina política del Catecismo responde a esa visión teocrática y arcaica del poder en virtud de la cual éste no reside en el pueblo y sus representantes, ni siquiera en las leyes civiles, sino en una autoridad superior de la que el Vaticano recibe instrucciones. La ideología de la monarquía absoluta de origen divino tiene aquí, por tanto, su más cumplida expresión. Y lo que es más escandaloso, esa misma “*autoridad moral*” está revestida del poder para santiguar, si el caso lo exigiera, la subversión del orden civil.

El discurso moral del Alto Clero lleva pues aparejado un mensaje político inadmisibles que deslegitima sin pudor la doctrina moderna de la democracia. El motivo es, desde luego, histórico. El Papado no se resigna a que los poderes nacionales sean independientes del poder eclesiástico. La única soberanía válida, al parecer, es la suya. Y haciendo uso de tan divinal derecho, se arroga la autoridad de pastorear políticamente a todo el mundo.

Nadie niega al Vaticano su autoridad en materia de fe, como nadie niega autoridad a un ingeniero en materia de cálculo de estructuras. Pero en modo alguno puede otorgarse al Papado el título de autoridad moral, y ahí está la historia para señalarlo, y menos aún de autoridad política, disciplina de la que el Vaticano ha querido siempre hacer una emanación del Evangelio y que es una pretensión cercana a la de extraer vino tinto de una piedra.

Desde el punto de vista contemporáneo, la doctrina política del Catecismo es anacrónica, regresiva y deliberadamente confusa.

Pero no lo son menos las de la pena de muerte y de la propiedad, por citar sólo otros dos ejemplos.

En el primer caso, el Catecismo defiende la vida humana como un *derecho absoluto*, cuando se trata de prevenir el embarazo o regular la *virtus generativa*, pero no tiene ningún empacho en afirmar que la autoridad pública tiene el derecho a ejercer la *virtus punitiva*, vale decir, la pena de muerte, cuando así lo considere oportuno. La vida sólo es sagrada, por lo visto, en cuestiones relacionadas con la concepción y el sexo, pero en otras circunstancias y azares, este derecho absoluto es, en realidad, relativo<sup>17</sup>.

En cuanto a la propiedad privada, el Catecismo predica el respeto a los derechos ajenos y establece que es responsabilidad del Estado garantizar los bienes y propiedades de los ciudadanos. Pero eso no quita afirmar también que la autoridad política tiene el derecho y el deber de regular, en función del bien común, el ejercicio de la propiedad, que es casi lo mismo que decir que puede confiscarla cuando le parezca conveniente<sup>18</sup>.

En un lúcido ensayo sobre este particular, el intelectual argentino Alberto Benegas Lynch ha abundado en este *doblepensar* orwelliano que revela la deshonestidad intelectual de quienes practican el doble discurso para justificar todas las inconsistencias intelectuales, políticas o económicas de nuestro tiempo<sup>19</sup>. Oscuro y deliberadamente ambiguo, el *doblepensar* y el doble discurso, consiste en afirmar que lo negro es blanco cuando la necesidad del momento lo exija. Pero donde el *doblepensar* y el *dobledecir* alcanzan alturas ciertamente magistrales es en estos textos del Catecismo que parecieran escritos para desconcertar aún más si cabe la conciencia social de la grey. En su afán de guardar la santa equidistancia para tener razón, el Alto Clero se contradice a tal punto que, si no fuera porque los obispos y la Curia guardan de vez en cuando silencio, se diría que la confusión es el estado natural del catolicismo.

EN 1986, UN AÑO DESPUÉS DEL SÍNODO, EL VATICANO da a conocer otro importante documento. Se llama *Instrucción sobre*

*libertad cristiana y liberación*. En su redacción han participado obispos de todo el mundo y, en especial, de América latina. Antes de ser publicada, la ha revisado Juan Pablo II y está firmada por el cardenal Ratzinger. La novedad que encierra reside en que la Teología de la Liberación, debidamente expurgada de la estática marxista, será en adelante parte de la doctrina católica.

El documento, además, canoniza la doctrina según la cual “*el derecho a la propiedad no es concebible sin unos deberes al bien común*” y que ese derecho está “*subordinado al principio superior del destino universal de los bienes*”<sup>20</sup>. La *Instrucción* recorta los atributos y atribuciones de un derecho descrito con claridad meridiana en las encíclicas de León XIII y Pío XI. Y a través de unas expresiones que rondan el bizantinismo, Ratzinger refrenda en ella el carácter equívoco e inseguro que, desde 1965, el Alto Clero venía dando al derecho de propiedad y sus frutos.

La batalla con la disidencia había concluido y una nueva ortodoxia había sido fijada. Pero, ¿qué importancia podía tener esta victoria ahora que el 75 % de los fieles había dejado de asistir a los templos? Juan Pablo II había salido airoso de una guerra interna librada con la habitual habilidad de la Curia y el auxilio de la *romanité*. Pero de esa victoria, pírrica a todas luces, surgiría muy a su pesar una organización desobediente.

A partir de 1986, las disposiciones vaticanas que no se acomodan al modo de pensar de los rebeldes de Europa, América del Norte y del Sur son simplemente ignoradas. El disenso y la desobediencia en la Iglesia católica, escribe Ralph M. McInerny, se institucionalizan al punto de crearse un abierto anti-Magisterio en diócesis, universidades, colegios y seminarios católicos, los cuales no aceptan por principio ninguna doctrina de Roma que no venga autenticada con el sello de la infalibilidad<sup>21</sup>.

Juan Pablo II decide entonces apretar las tuercas. Y en 1989 emite una disposición por la cual todos aquellos sacerdotes o religiosos que ejercen algún tipo de autoridad en la Iglesia o enseñan en nombre de ella deben prestar una profesión de fe y un juramento de fidelidad al Magisterio pontificio<sup>22</sup>. La norma pretende someter a la obediencia al clero rebelde, pero éstos



rechazan la disposición sin más, amparados en la cláusula de conciencia expresada en el Código de Derecho Canónico, donde se lee lo que sigue:

Los fieles tienen el derecho, y a veces incluso el deber, en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio, de manifestar a los Pastores sagrados su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y de manifestar a los demás fieles, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres, la reverencia hacia los Pastores y habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas<sup>23</sup>.

El poco éxito de esta disposición llevará al Papa a insistir, nueve años más tarde, con una carta apostólica, *Ad tuendam fidem* (En defensa de la fe), en la cual da a conocer ciertas reformas del Código de Derecho Canónico por las cuales, quienes se dedican a la enseñanza de la Sagrada Teología, tienen la obligación de hacerlo impartiendo las verdades definidas por el Magisterio de la Iglesia<sup>24</sup>. Todo inútil. Los teólogos disidentes rechazan las órdenes de la carta y hoy es el día en que continúan sin obedecer al Magisterio oficial.

Un año después, los católicos prestarán atención parecida a un hecho que el Vaticano considera de suma importancia. Juan Pablo II va a iniciar una nueva tradición, conmemorar periódicamente *Populorum progressio*, cosa que hará mediante una nueva encíclica, *Sollicitudo rei socialis*, dada a conocer en diciembre de 1987, en la que Juan Pablo II rinde homenaje al “*histórico documento de Pablo VI*” y con la que desea “*ampliar el impacto que produjo aquel mensaje*”, así como desarrollar las enseñanzas que contiene.

La mayoría de los fieles no se dan por enterados. Las encíclicas son cosa *déjà vu*, suenan a inconsistentes y huelen a naftalina. Sobre todo tratándose de una encíclica en la que se exaltan los valores de una doctrina, el socialismo, que empieza a ser descartada por el público, la experiencia y la historia. Y el más depurado ejemplo de la falta de atención que le prestan al Vaticano será *Centesimus annus*, encíclica publicada casi cuatro años más tarde,

con la cual Juan Pablo II conmemoraba los cien años de *Rerum novarum*.

A DECIR VERDAD, MUCHOS CATÓLICOS conservadores creyeron ver en *Centesimus annus* una especie de reconciliación con la doctrina tradicional de la Iglesia. Pero lo cierto es que esta encíclica pasaría a la historia como un asterisco o, a lo sumo, como un ensayo de coyuntura. *Centesimus annus* sería también el ejemplo más cabal de cómo el Vaticano se acomoda a los acontecimientos para dar la impresión de que los domina. Publicado año y medio después de la caída del muro de Berlín, este documento pareciera bendecir la moderna economía de mercado, quizá porque en la fecha en que sale a luz, 1 de mayo de 1991, Juan Pablo II deseaba capitalizar ante los ojos del mundo su protagonismo en el derrumbe del socialismo real.

Pero ni Juan Pablo II, ni su círculo íntimo, ni la Curia, ni los redactores de la encíclica entienden la economía de mercado, ni sus mecanismos, ni sus procesos, ni sus efectos, ni los principios que la sustentan. Paternot y Veraldi recordaban en un libro que alcanzó gran difusión a fines de los años ochenta que “*para hablar de la Iglesia, es preciso conocerla, y para conocerla, es preciso estudiar*”, palabras que Pablo VI había endilgado a la prensa, irritado porque ésta no había rendido, según él, correcta cuenta del Concilio. Pues bien, parafraseando a Pablo VI, para hablar y entender de economía es preciso también hacer lo propio, esto es, estudiarla y conocerla<sup>25</sup>. Pero esto, al parecer, era pedir demasiado a la Curia.

*Centesimus annus* utiliza en ocasiones un lenguaje que podría inducir a pensar que sus autores son expertos en economía, pero lo cierto es que están lejos de entender una jota. Como toda encíclica papal, está plagada de dobles sentidos, expresiones condicionales, vaguedades y ese *doblelenguaje* orwelliano que lo mismo puede significar una cosa que otra. De hecho, en tanto unos católicos coincidían en que la encíclica apoyaba la economía de mercado, otros opinaban lo contrario. *Centesimus annus* tenía una doble vertiente doctrinal y, a consecuencia de ello, resultaba

tan confusa y ambigua como la doctrina del derecho a la vida en el nuevo Catecismo.

En sus primeros escauceos con el tema, Juan Pablo II propone una relectura de la doctrina pontificia de León XIII, archivada a *divinis* durante el Concilio, e invita a echar una mirada retrospectiva a *Rerum novarum* para descubrir nuevamente “la riqueza de sus principios fundamentales”, así como para confirmar “el valor permanente de las enseñanzas y el verdadero sentido de la tradición de la Iglesia”<sup>26</sup>.

Esta primera frase condiciona al lector y, por supuesto, le engaña. Es el mismo recurso falaz que habían utilizado Pablo VI y sus epígonos al afirmar que recurrían a una tradición más auténtica cuando tergiversaron la doctrina de León XIII acerca de la propiedad privada. Y para demostrar la falsedad en que incurre Juan Pablo II, basta con leer la *Exposición Polémica* de *Rerum novarum*, donde León XIII había escrito este texto que, cien años después de haber sido publicado, aún muestra la contemporaneidad de sus ideas:

El fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para él y poseer con propio derecho una cosa como suya. Si, por consiguiente, presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón: para conseguir lo necesario para la comida y el vestido, y por ello, merced al trabajo aportado, adquirir un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto... Es en esto precisamente en lo que consiste, como fácilmente se colige, la propiedad de las cosas tanto muebles como inmuebles. Luego los socialistas empeoran la situación de los obreros, en cuanto tratan de transferir los bienes de los particulares a la comunidad, puesto que, privándoles de libertad de colocar sus beneficios, con ello mismo despojan de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades. Pero lo que todavía es más grave, proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es *un derecho dado al hombre por naturaleza*<sup>27</sup>.

Estas punzantes palabras, dadas a conocer un 15 de mayo de 1891, veintiséis años antes de la revolución bolchevique, y que

Juan Pablo II invitaba a releer ahora, justo cuando esa revolución había fenecido, mostraban la clarividencia de un papa que, por lo visto, no había sabido interpretar los signos de los tiempos, como decían muchos padres conciliares en 1965. Leer hoy la *Exposición Polémica* de León XIII es casi como leer la historia económica del siglo XX, luego de presenciar el fracaso de las empresas estatales o el naufragio del socialismo agrario en Rusia, China, Polonia, El Salvador o Nicaragua.

Juan Pablo II y sus asesores ignoraban, o parecían ignorar, que en ese mismo texto se apuntan las bases del capitalismo democrático, un mecanismo por el cual los trabajadores de cuello blanco o azul pueden invertir sus excedentes económicos, aumentar su bienestar y participar de las utilidades generadas por el sistema, mecanismo que a lo largo del siglo XX convertirá a obreros y agricultores europeos, el proletariado de Marx, en clases medias, merced a la renta de sus ahorros y a la inversión de los mismos en las empresas.

Era, por lo tanto, más que obvio que Juan Pablo II y sus intelectuales de cabecera seguían sin aceptar o entender que la inversión de capital es la clave para elevar el nivel de los salarios y crear nuevos empleos. A su criterio y, en general, a criterio de todo el Alto Clero, capital y trabajo mantienen una relación maniquea y no de beneficio mutuo. Y en cuanto a la competencia, tampoco habían alcanzado a comprender que ésta tiende a disminuir la rentabilidad del capital al tiempo que eleva los ingresos de los trabajadores y que, además, éste es un proceso inevitable.

Pero en 1991, la necesidad primaria de Juan Pablo II no era corroborar la realidad de estos hechos, sino reiterar la doctrina del Concilio, al extremo de mentir y tergiversar la doctrina de León XIII, algo sobre lo cual no se necesita elaborar gran cosa para comprobarlo. Dice *Centesimus annus*:

Otro principio importante es, sin duda, el derecho a la propiedad privada. El espacio que la encíclica [*Rerum novarum*] le dedica revela la importancia que se le atribuye. El Papa [León

XIII] es consciente de que la propiedad privada no es un valor absoluto, por lo cual no deja de proclamar los principios que necesariamente lo complementan, como el del destino universal de los bienes de la tierra<sup>28</sup>.

La falsedad de este aserto no requiere comentarios, pero es seguro que León XIII se habría sentido molesto de esa atribución que Juan Pablo II le hace y, acaso abriendo *Rerum novarum*, le hubiera leído lo que sigue:

Poseer bienes en privado es derecho natural del hombre, y usar de ese derecho, sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso *necesario en absoluto*<sup>29</sup>.

León XIII no sólo reseña lo anterior una vez, sino varias, como cuando escribe que este derecho, sea de quien fuere, “*habrá de respetarse inviolablemente*”<sup>30</sup>.

Juan Pablo II pone en boca de León XIII palabras que éste no dijo. Y todo el que haya leído ambas encíclicas podrá comprobar los ímprobos, como inútiles, esfuerzos del papa Wojtyla por establecer una línea de continuidad doctrinaria entre *Rerum novarum* y *Centesimus annus*. Esa “línea de continuidad” se había roto durante el Vaticano II y su presunto seguimiento era simplemente ficticio.

LOS VACÍOS, LOS ERRORES Y LAS LAGUNAS económicas de *Centesimus annus* son, por lo demás, no sólo numerosas, sino a menudo cómicas, como cuando el Papa asegura, por ejemplo, que “*el error fundamental del socialismo es antropológico*”<sup>31</sup> y que la caída de los regímenes comunistas se debió al materialismo socialista, como llegará a decir en Checoslovaquia<sup>32</sup>.

A diferencia de León XIII y Pío XI, Juan Pablo II no quiere saber que una cosa es el mecanismo de crear riqueza, llámese capitalismo o socialismo, y otra el uso que se pueda dar a esa riqueza, ni que el fracaso del socialismo real fue económico. Pero sus despropósitos no terminan ahí. La incompreensión en

*Centesimus annus* de la inteligencia moderna es tal que lleva al Papa a escribir comentarios como éste:

[La sociedad de libre mercado] tiende a derrotar al marxismo en el puro materialismo, mostrando cómo es capaz de satisfacer las necesidades materiales humanas más plenamente de lo que aseguraba el comunismo y excluyendo también los valores espirituales. En realidad, si bien por un lado es cierto que este modelo social muestra el fracaso del marxismo para construir una sociedad nueva y mejor, por otro, *al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y el derecho, así como a la cultura y a la religión*, coincide con el marxismo en reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales<sup>33</sup>.

De dónde saca Juan Pablo II que una sociedad libre niega su autonomía y su valor a la moral, al derecho, a la religión y a la cultura, y cómo es posible que haga semejantes afirmaciones, cuando la evidencia muestra justo lo contrario, es algo que probablemente nunca se sepa, pero que ofende el sentido común del católico. Pues, ¿no es acaso en las sociedades democráticas y de economía de mercado donde el respeto a las creencias, a la ley y a los derechos humanos se tiene hoy como paradigma? ¿No es en ellas donde la cultura es más rica y abundante, está más desligada del Estado y es, por tanto, más autónoma? ¿Cómo puede el Papa situar a la misma altura moral dos tipos de sociedad en la que una, la marxista, coartó derechos, destruyó libertades, disolvió familias y prohibió los credos?

La crítica del marxismo, así y todo, domina buena parte de *Centesimus annus*. Pero en el capítulo 4, dedicado por completo al derecho a la propiedad privada, Juan Pablo II va a confirmar la desnaturalización de esta doctrina y, luego de retrazar la presunta línea recta que existe en el Magisterio pontificio de los últimos cien años, dice que los sucesores de León XIII han repetido la necesidad de recordar los límites que pesan sobre el uso de la propiedad privada<sup>34</sup>.

Bastaría, sin embargo, examinar *Quadragesimo anno*, la encíclica con la que Pío XI, el sucesor de León XIII, recordaba

*Rerum novarum*, para advertir que esos límites no son los que el concilio ni Juan Pablo II aseguran. El Papa y los padres conciliares mienten. Y ésta es la prueba:

Y para poner límites precisos a las controversias que han comenzado a suscitarse en torno a la propiedad y a los deberes a ella inherentes, hay que establecer previamente como fundamento lo que ya sentó León XIII. Esto es, que *el derecho de propiedad se distingue de su ejercicio*. La justicia conmutativa manda, es verdad, respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los límites del propio dominio, pero que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales no hay derecho a exigirlo por ley. Afirman, sin razón, por consiguiente, algunos que tanto vale la propiedad como el uso honesto de la misma, *distando mucho de ser verdadero que el derecho de propiedad perezca o se pierda por el abuso o por el simple no uso*<sup>35</sup>.

Nada, en definitiva, más contrario a las doctrinas emanadas de los documentos del Vaticano II, así como de *Centesimus annus*, un documento donde puede leerse que la propiedad privada de los medios de producción “*sólo es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil*”, cosa que sólo puede significar que el derecho a la propiedad privada se justifica únicamente por el uso que se le da a ésta y que cualquier otro que no sea útil, como salir de paseo en bicicleta, convierte la propiedad de la bicicleta en ilegítima e injusta. Lo que es más, de acuerdo con Juan Pablo II, una propiedad a la que no se da utilidad “*no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y ante los hombres*”<sup>36</sup>.

Más allá de interpretaciones fraudulentas y de engaños, hay un dato en *Centesimus annus* que conviene destacar porque es raro que se destaque. Juan Pablo II no pretendía imponer o impartir doctrina alguna en este texto. De hecho, en su parte introductoria, el Papa dice que sólo pretende hacer “*el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente*”, algo así como ahí van esas opiniones

que en ningún caso pretenden “*dar juicios definitivos, ya que de por sí [el análisis] no atañe al ámbito específico del Magisterio*”<sup>37</sup>.

Juan Pablo II se lavaba así las manos en la segunda página de un texto donde no hay autoridad ni magisterio, sino sólo unas opiniones que servirán para confundir más a la grey y, de paso, resaltar las contradicciones entre los obispos y los fieles, y entre los obispos y Roma.

Lo anterior explica por qué *Centesimus annus* no es hoy una encíclica que se cite en las pastorales ni en los púlpitos. Pero muchos católicos aún creen que en ella se reivindicaba la economía capitalista, cuando lo cierto es que, desde su publicación, Juan Pablo II la ha seguido condenando con reiteradas diatribas acerca de la pretendida injusticia e inmoralidad en que se funda.

Hay una explicación. El Vaticano anda siempre a la caza de demonios. Y si no los hay, los inventa. A fines del siglo pasado, se llamaban racionalismo, socialismo, liberalismo, comunismo, Estado laico y sociedad civil, entre otras doctrinas pestilenciales, según el fraseo de la Curia. Pero todos serían debidamente quemados en una hoguera llamada *Sílabo*, documento que Pío IX, hombre de insignes destellos—como el declararse a sí mismo infalible—, publicó en 1864.

De aquellos malos espíritus quedaron por lo visto dos: liberalismo y comunismo. Y según dirá Juan Pablo II durante su visita a Cuba, en 1998, ambos son igual de perversos. Al parecer, los millones de vidas cobradas por el más criminal sistema que haya conocido la historia—cien millones en 75 años, según el *Libro negro del Comunismo*—, sólo son equiparables a los *gravísimos* daños que la libertad política y económica han causado al mundo desde la Revolución Francesa a nuestros días. Tan odioso le resulta al Vaticano el liberalismo que, antes de reconciliarse con él, permitió al marxismo invadir teologados y sacristías.

CERCANO EL AÑO 2000, LA CURIA SE APRESTA a relanzar el catolicismo, aprovechando la proximidad del tercer milenio cristiano. Con tal fin, Juan Pablo II da a conocer en 1994 una carta apostólica preparatoria del suceso, titulada *Tertio millennio*

*adveniente*, donde el obsesivo tema de la propiedad privada vuelve a los textos pontificios para ser, una vez más, desvirtuada, mas no por la vía de la deformación de sus fuentes, como había sido la tónica desde 1962, sino por la del mito veterotestamentario.

El tiempo, escribe Juan Pablo II, tiene en el cristianismo fundamental importancia. Dentro de su dimensión se crea el mundo y, en Jesucristo, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios. De esta relación entre Dios y el tiempo nace el deber de santificarlo. Y ésta es la razón de los jubileos que se celebraban en Israel cada siete años según disposición de la ley mosaica. El séptimo era el año sabático durante el cual se dejaba reposar la tierra y se liberaban los esclavos, en tanto el Año Jubilar tenía lugar cada cincuenta años. “*Declararéis santo —dice el Levítico— el año cincuenta y proclamaréis en la tierra la liberación [de los esclavos]... Será para vosotros un jubileo, cada uno recobrará su propiedad y cada cual regresará a su familia*”<sup>38</sup>.

Los redactores de *Tertio millennio adveniente* no dicen a los fieles, por supuesto, que la Iglesia católica nunca proclamó en jubileo alguno la liberación de los esclavos, en cambio van a recordar al mundo que el derecho a la propiedad privada tiene fecha de caducidad. En el Año Jubilar, según la carta apostólica, cada israelita recobraba la posesión de la tierra de sus padres, aun en el caso de que la hubiera vendido o perdido, “*ya que no podía privarse a nadie de la tierra por pertenecer ésta a Dios*”.

Con esta frase, el Vaticano retornaba a la Edad Media y al mandato, recusado por Santo Tomás, que autorizaba al clero a confiscar a los campesinos sus propiedades en nombre de Dios. “*El Año Jubilar —dice la carta apostólica— debía devolver la igualdad a los hijos de Israel*”, lo que abría nuevas posibilidades a las familias que habían perdido sus propiedades y restablecía de paso la justicia social. “*Y en esta tradición encuentra la Iglesia las raíces de su doctrina social y sus enseñanzas, desarrolladas en el último siglo, sobre todo a partir de Rerum novarum*”<sup>39</sup>.

Difícilmente podrá encontrarse una *tradición* de peor ley, no digamos una referencia más ilícita y deshonesto a *Rerum novarum*, una encíclica cuya doctrina es opuesta a la que se le

atribuye en *Tertio millennio adveniente*. La afirmación, de otra parte, según la cual el Año Jubilar devolvía a cada judío sus propiedades y, por decirlo de alguna manera, obligaba a todo el pueblo de Israel a empezar de cero, no deja de ser otro mito como el de la *iglesia* de Jerusalén, pues lo cierto es que jubileos como el descrito en *Tertio millennio adveniente* nunca tuvieron lugar en la historia del pueblo hebreo.

Diga lo que diga el Vaticano, la finalidad del *yóbel* o jubileo no era empezar de cero, todos iguales y todos con los mismos bienes, sino garantizar la estabilidad de una sociedad basada en la propiedad tribal. Cada tribu ocupaba una determinada superficie agrícola, cuyas partes no podían enajenarse ni venderse a otras tribus. Según la ley de Moisés, la herencia de cada tribu tampoco podía pasar a otra u otras. Todo clan era poseedor de una propiedad inalienable, si bien divisible, entre los miembros del clan, pero el *yóbel* no implicaba “*la igualdad entre todos los hijos de Israel*”, como dice la carta del Papa, sino la obligación de cada clan de reintegrar las propiedades a los miembros que las habían perdido por las causas expresadas en el *Levítico*.

Al margen de éstas y otras consideraciones, no parece ocioso hacerse esta pregunta de orden más práctico: ¿se cumplió alguna vez esta ley? La mayoría de los especialistas dicen que no. La ley del Año Jubilar, reseñan los comentaristas de la *Biblia de Jerusalén*, “*sólo fue un esfuerzo tardío para hacer más eficaz la ley sabática y no parece que fuera jamás observada*”<sup>40</sup>. Y no pudo ser observada por ser una ley injusta para los miembros del clan que habían adquirido legítimamente unas tierras abandonadas por sus parientes y porque, de haberse implantado, Israel habría caído en la anarquía.

Una sociedad tribal no es tan idílica como para que, cada cincuenta años, sus miembros donen sin más sus propiedades, después de haber trabajado en ellas tanto tiempo. Así lo veía también *Rerum novarum*, al hablar de los defectos y peligros del socialismo agrario. ¿Cómo va a admitir la justicia —decía León XIII— que alguien venga a apropiarse de lo que otro regó con sus sudores?

Juan Pablo II apela, por tanto, a una redistribución que nunca existió. Y la única *tradición* de la Iglesia a este respecto sería la de transferir al plano espiritual el Año Jubilar y el Año Santo, es decir, ofrecer periódicamente a los cristianos la oportunidad de una remisión de sus *deudas*, vale decir, de sus pecados.

Retrotraer el *yóbel* a nuestros días, por tanto, no sólo significa un engaño, sino una insensatez sólo explicable por la terquedad de mantener un principio insostenible: que la comunidad de bienes procura el destino universal de éstos de modo más justo y abundante que la propiedad privada.

PASADOS LOS FASTOS DEL JUBILEO, EL PONTIFICADO de Juan Pablo II se acerca a su fin con más pena que gloria y dejando en la memoria de muchos la idea de un papa conservador y retrógrado. Pero si bien se mira, Juan Pablo II no ha hecho otra cosa que seguir los postulados de Pablo VI y el Vaticano II. De manera que sostener que es conservador por haber purgado la Teología de la Liberación de su sustrato marxista resulta un tanto excesivo, si se tiene en cuenta que la Iglesia oficial navega desde hace tiempo escorada hacia la izquierda.

De Juan Pablo II puede decirse que es conservador sólo en el sentido de haber conservado la posición adoptada por la Iglesia oficial en 1965 y no podría calificársele de retrógrado por sostener respecto al sexo posiciones insostenibles. Es sencillamente un hombre arcaico, como la institución que dirige. La Iglesia oficial tuvo siempre un problema con el sexto mandamiento y es difícil que pueda resolverlo ahora, pues eso significaría renunciar a una de sus más caras esencias.

El otro aspecto que hace de Juan Pablo II un hombre del pretérito es su actitud, no respecto al capitalismo o al neoliberalismo o al socialismo, sino respecto a la ciencia económica, que también es un problema viejo. Lo mismo que la Inquisición exigió un día a Galileo renunciar al testimonio de la razón y los sentidos, así el Papa exige hoy al católico que renuncie a admitir el testimonio de las realidades económicas de

nuestro tiempo. Y esto es algo que el católico informado no está dispuesto a aceptar aunque esa petición venga de Roma.

La revolución científica, en suma, sigue sin pasar por el Vaticano. Y el Alto Clero se resiste a aceptar "*las experiencias sensibles y las demostraciones necesarias*" porque hacerlo supondría renunciar a una doctrina social tan obsoleta como en su día lo fue afirmar que era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra. De ahí que la mejor política sea sostenerla y no enmendarla. La Iglesia oficial vive de los mitos, como ése del *yóbel*, resucitado con motivo del 2000, de las contradicciones, los contrasentidos y el confusionismo doctrinario, síntomas innegables de una decadencia que Juan Pablo II ha sido incapaz de detener y que refrendan la descripción que de su pontificado hacía algún tiempo atrás Malachi Martin: "*Juan Pablo II preside ahora una organización eclesial que es un desastre, un clero rebelde y decadente, un cuerpo de obispos recalcitrantes y una asamblea de fieles dividida y confusa*"<sup>41</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Malachi Martin, *The keys of this blood* (New York, Touchstone, 1990), p. 45.

<sup>2</sup> "[John Paul II] put off indefinitely any attempt to reform his own Church, or even to arrest the accelerating deterioration of his universal integrity. The surprising thing was that this was not negligence in office occasioned by the heat of his political agenda. As in the case of this choice not to abrogate the Vatican's formal Ostropolitik, it was a conscious decision of the Pontiff's part. As early as 1980, in fact, John Paul was frank in declaring that a reform of his rapidly deteriorating Church –or even an attempt to arrest that deterioration– was an impossibility at that stage of his pontificate." *Op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>3</sup> Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, nº 77. El subrayado es nuestro.

- <sup>4</sup> Juan Pablo II, *Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles*, México, el día 28 de enero de 1979, publicado en *La evangelización en el futuro y el presente de América Latina, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Bogotá, CELAM, 1979), p. 27. El énfasis es nuestro.
- <sup>5</sup> *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*, n° 492, p. 140. El subrayado es nuestro.
- <sup>6</sup> Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Puebla*, III, 6.
- <sup>7</sup> Malachi Martin, *op. cit.*, p. 87.
- <sup>8</sup> Juan Pablo II, Carta Encíclica *Laborem Exercens* (Santiago de Chile, Tipografía Políglota Vaticana, 1981), n° 12. El subrayado es nuestro.
- <sup>9</sup> Antonio Quarracino, obispo de Avellaneda (Argentina) y presidente en 1984 del CELAM, apoya de inmediato la *Instrucción*.
- <sup>10</sup> Peter Hebblethwaite, *Teology of Liberation*, p. 195.
- <sup>11</sup> Ricardo de la Cierva, *Oscura rebelión en la Iglesia*, p. 73.
- <sup>12</sup> Joseph Ratzinger, *Salt of the earth*, p. 260.
- <sup>13</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica* (Libreria Editrice Vaticana, 1992), n° 1.904.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, n° 1.902.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, n° 2.242.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, n° 2.243.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, números 2.266 y 2.273.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, números 2.431 y 2.406.
- <sup>19</sup> Alberto Benegas Lynch (h), *Las oligarquías reinantes. Discurso sobre el doble discurso* (Buenos Aires, Atlántida, 1999).
- <sup>20</sup> *Libertad cristiana y liberación*, texto completo, diario ABC (Madrid, 6 de abril de 1986), cap. V, n° 87.
- <sup>21</sup> Ralph M. McInerney, *What went wrong in Vatican II*, p. 108.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 129 y ss.
- <sup>23</sup> *Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica Romana*, Libro II, Parte I, Canon 212, párrafo 3.
- <sup>24</sup> Carta apostólica *Ad tuendam fidem*, Roma, 18 de mayo de 1998. Versión electrónica.
- <sup>25</sup> Jacques Paternot y Gabriel Veraldi, *Dieu est-il contre l'économie? Lettre a Jean-Paul II* (París, Editions de Fallois/L'Age d'Homme, 1989).
- <sup>26</sup> Juan Pablo II, *Centesimus annus* (Madrid, Ediciones Paulinas, 1991), n° 3.
- <sup>27</sup> León XIII, *Rerum novarum*, números 3 y 4. El subrayado es nuestro.
- <sup>28</sup> Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n° 6.

- <sup>29</sup> León XIII, *Rerum novarum*, n° 16. El subrayado es nuestro.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, n° 27.
- <sup>31</sup> *Centesimus annus*, n° 13.
- <sup>32</sup> The Associated Press, *The Pope in comunism and capitalism*, 1998.
- <sup>33</sup> *Centesimus annus*, n° 19. El subrayado es nuestro.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, n° 30.
- <sup>35</sup> *Quadragesimo anno*, n° 47. El subrayado es nuestro.
- <sup>36</sup> *Centesimus annus*, n° 43.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, n° 3.
- <sup>38</sup> Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, II. *El jubileo del año 2000* (Biblioteca Electrónica Cristiana, VE Multimedia), n° 9 y ss. El énfasis es nuestro.
- <sup>39</sup> *Ibid.*
- <sup>40</sup> *Biblia de Jerusalén* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998), p. 149. En cuanto a la ley del año jubilar y el año sabático, pueden encontrarse en el *Levítico* 25, 1-32.
- <sup>41</sup> Malachi Martin, *Los jesuitas*, p. 317.

EL GATO EN LA SACRISTÍA

El Romano Pontífice no puede ni debe  
reconciliarse con la civilización moderna.

Pío IX, *Silabo*, 1864

DURANTE MI INFANCIA, FUI POR ALGÚN TIEMPO monaguillo de un convento de carmelitas de clausura donde un gato anónimo y vagabundo solía meterse por las noches en la sacristía. Con total impunidad, el felino defecaba en los paramentos, se orinaba en las casullas y se comía los recortes de las obleas que las monjas me dejaban en el torno. Una mañana, mientras el párroco se llevaba el cáliz a los labios, observé que uno de los candelabros del altar se tambaleaba y que, por entre nardos y lirios, asomaba un enorme gato negro que saltó por encima del sagrario y, tras derribar el atril y casi hacer perder el equilibrio al sacerdote, pasó por mi lado dando un maullido espantoso y huyó –el lomo arqueado, el rabo enhiesto– por entre las dos filas de bancos en dirección a la puerta.

Con esta insólita imagen congelada en mi memoria, la de un monaguillo persiguiendo a un gato, un párroco atónito, los fieles desconcertados y unas monjas al borde de la histeria, no pude evitar, ya en mis años adultos, la impresión de que el tiempo se había detenido y de que, en buena medida, la Iglesia católica se asemejaba a aquella escena en la que los partícipes de la fe, cura, fieles, religiosas y acólito, habían olvidado las razones por las cuales estaban en el templo. La causa del parecido era sencillamente



otro gato, éste de naturaleza metafísica, al que sin embargo no podía identificar ni menos aún poner nombre.

La pista que elegí seguir para averiguar su identidad –responder a la pregunta de si lo mío era mío, excavando en las raíces de la doctrina cristiana sobre la propiedad privada– pudo haber sido otra, como por ejemplo la nueva liturgia de la misa o el misterio de la Encarnación. Pero hoy estoy convencido de que la conclusión habría sido la misma. Todos los laberintos, todos los arcanos, conducían al mismo lugar: la sospecha de que el Alto Clero mentía en éste y otros asuntos y que el catolicismo había dejado de ser un credo en el cual se podía tener certeza.

Descubrí entonces lo que he querido reseñar en este libro: que la Iglesia oficial es una institución que no se siente incómoda con sus contradicciones históricas o conceptuales, su ambigüedad doctrinal, sus sofismas y sus engaños a los fieles, y que su sobrevivencia a lo largo de dos milenios se ha debido en buena dosis a su gran pericia para encubrir o disimular esas imposturas y practicar la pedagogía del olvido. Tan elíptica habilidad le permitiría utilizar además, según lo exigiera la ocasión y el tiempo, sus dos lemas favoritos: el *semper eadem*, siempre igual, siempre idéntica a sí misma, cuando se mantenía en sus trece, y el *semper reformanda*, siempre en renovación, siempre al día, cuando daba una voltereta inesperada.

Esta conducta dual fue considerada siempre una virtud por parte del Alto Clero. A mí, en cambio, me parece una indecencia, al igual que a millones de católicos que, si bien todavía sustentan los valores que el catolicismo infundió en ellos, no pueden identificarse con un clero que manipula la Tradición y la historia a su antojo y, por si esto fuera poco, miente, por más que lo haga para mayor gloria de Dios, que es la más inmoral de las excusas.

Había un hecho, de otra parte, que siempre consideré injusto y que en gran medida impulsó la redacción de este libro. Y era que el Alto Clero atribuyera a la modernidad, sus asechanzas y, sobre todo, a la debilidad de los fieles, las causas del estropicio. No era una total mentira, como otras, pero sí una injusta transferencia de culpa hacia quienes se habían limitado a ser

espectadores del entuerto y a guardar fidelidad al catolicismo. Como siempre, el mal eran los otros, una coartada con la cual el Alto Clero justificaba, y justifica, la imposibilidad de que la Iglesia pueda marchar a la par del mundo contemporáneo.

La clave de mi indagación, así como de la identidad del gato, las encontraría finalmente en las palabras de Pío IX que encabezan este epílogo-prólogo y que han abochornado a generaciones de sacerdotes, obispos y teólogos desde que fueron dadas a conocer en 1864. La Iglesia oficial *no puede* reconciliarse con la civilización moderna, decía Pío IX, desde su conocida intransigencia. Pero ese *no poder* acabaría significando a la larga no sólo la actitud de un pontífice, sino la manifiesta imposibilidad institucional y teológica de la Iglesia y de la cual han dado sobradas pruebas los pontificados de Juan Pablo II y Pablo VI.

Muchos teólogos, no obstante, pensaron en su día lo contrario de lo que pensaba Pío IX. Y así nació el modernismo, una corriente teológica del siglo XIX que buscaba conciliar los dogmas de una fe milenaria con la cultura de nuestro tiempo. A su modo de ver era urgente olvidar la escolástica, estudiar a los pensadores modernos y compatibilizar ciencia y fe. No había otra solución para salir del oscurantismo intelectual y político que practicaba la Iglesia oficial.

Los teólogos del modernismo serían condenados por Roma, pero las semillas de aquella corriente serían guardadas en el invernadero jesuita, y luego de permanecer allí durante un siglo, germinarían con ocasión del Vaticano II. Aquel *“volverse hacia el mundo”* de Pablo VI al clausurar el Concilio no era, claro está, el modernismo, pero sí un intento tardío de integrar modernidad y catolicismo, sólo que utilizando como cauce el socialismo, verdadero opio de los intelectuales de la Iglesia oficial y el menos moderno y competente de todos los socios posibles.

En 1965, el socialismo era ya un modelo social derrotado, si bien parecía moderno debido a que había adoptado el apellido de *científico*. Pero, al igual que la Iglesia católica, procedía de la sociedad cerrada, autoritaria y patriarcal, conformada por individuos sumisos y obedientes, en contraste con la sociedad

moderna, integrada por individuos singulares y libres que no deseaban ser pastoreados y que ponían su conciencia personal por delante de ideologías y consignas.

El gato modernista-socialista había penetrado en la Iglesia, además, justo cuando la sociedad de clases medias comenzaba a emerger en unos países y a ser mayoría en otros, y en un momento en que las doctrinas sociales dejaban de justificarse por la fe que las personas habían depositado en ellas. Y muy pronto, el sermón posconciliar comenzó a perder aceptación entre unos fieles que en número cada día mayor abandonaban la pobreza extrema. La opción preferencial por los pobres y otras alusiones clasistas generaban en la grey un rechazo parecido al que en el siglo XIX la Iglesia oficial había generado en los obreros. Y así fue que el Vaticano empezó a perder el sector social más dinámico y de más rápido crecimiento en Europa, primero, y más tarde en América latina.

Este nuevo grupo social, las clases medias, valora hoy todo aquello a lo que se opone el Vaticano, nunca aceptó la idea del “pecado social”, ha abandonado de manera paulatina la práctica de los sacramentos y no acepta el principio de autoridad, venga de Roma o de la diócesis. Y para mayor inri y escarnio, no sólo las clases medias se van, sino también los pobres, aquéllos hacia quienes presuntamente iba dirigida la buena nueva.

La duda con todo y eso sigue en pie. ¿Es compatible la modernidad con la Iglesia? ¿Son la ciencia y sus hallazgos conciliables con las enseñanzas del Magisterio pontificio? ¿Es una organización política como la democracia, donde se antepone la libertad de opinión y participación a la obediencia, el entorno propicio para una institución autoritaria e intransigente? ¿Es la exaltación de la pobreza el sermón apropiado para un mundo que, pese a graves inequidades, injusticias y retrocesos se aleja cada día más de aquélla? ¿Es posible reavivar hoy el catolicismo cuando buena parte de la juventud del mundo apunta a una espiritualidad más personal y a otros credos menos intolerantes y rígidos?

El modernismo creía que sí, pero la Iglesia oficial lo asfixió y, cuando quiso reinstalarlo en otros términos, era demasiado

tarde: el diferencial de velocidades entre la Iglesia oficial y el mundo había distanciado dramáticamente a ambos. En los últimos cuarenta años, sobre todo, la vida política, económica, cultural y científica se ha acelerado a una tasa exponencial, pero todo cuanto acierta a decir el Vaticano es la del cojo: no corráis que es peor. Desde la condena del control de la natalidad por Pablo VI hasta las más recientes admoniciones de Juan Pablo II sobre la embriología y el genoma, ésa es la actitud de una Curia que no puede adaptarse a la velocidad del cambio ni entenderlo.

Las causas no son un misterio. La filosofía y la teología, herramientas tradicionales de la Iglesia, no pueden competir hoy con la ciencia a la hora de responder a las preguntas clásicas del humanismo: quiénes somos, de qué estamos hechos, de dónde venimos, a dónde vamos, cuál es nuestra relación con el Universo. Son los científicos, más que los teólogos y los filósofos, quienes dan en la actualidad esas respuestas. La supremacía cultural está hoy del lado de quienes pueden dar una respuesta no mítica del hombre y el Universo. Y los hombres de la Iglesia católica, pese a contar con una Academia de Ciencias, son científicamente analfabetos. De ahí que sean tan cuestionados, y a menudo ridiculizados, por el mundo y por los fieles. Cada nuevo hallazgo de la ciencia no sólo pone de manifiesto las carencias y vacíos del clero, sino que hace temblar los cimientos de una institución que no puede dar razón de todo aquello que inquieta hoy a los hombres.

El efecto último de esta creciente brecha entre la modernidad y la Iglesia es que la verdad descubierta se torna cada día más importante y decisiva que la verdad revelada. El misterio del hombre y el cosmos encuentra respuestas en espacios que no son los de los templos. Y el mundo y el Universo se comportan como un gran escenario donde tienen lugar unos fenómenos cuya comprensión depende en gran medida de las ciencias humanas, lo que hace de la Iglesia oficial una voz cada día más irrelevante.

PERO LA MODERNIDAD NO ES SÓLO CIENCIA, es también un modo no religioso de interpretar la vida, el hombre y el

Universo, una cultura que como un imparable glaciar ha venido avanzando desde el Renacimiento, luego de pasar por la Ilustración, la Revolución Francesa, la industrial y, ya en nuestros días, la tecnológica. La modernidad es el humanismo secular, la cultura laica, el fruto de una larga evolución intelectual y científica ante la que el catolicismo, al menos el oficial, cede terreno y pierde fuerza. No se trata de una ideología ni de un dogma, sino de un modo de pensar comprometido con la razón, la libertad y la democracia, una cultura que rechaza los absolutismos morales y políticos, que estimula los sentimientos de tolerancia y solidaridad, que mantiene que el hombre puede ser decente y digno sin necesidad de homilías ni sermones y que sostiene el principio de que una moral guiada por la inteligencia crítica es cuando menos tan buena como una moral guiada por el mandato sagrado.

El Vaticano observaba, preocupado, desde hacía tiempo los progresos de este glaciar y dispuso hacer un gran esfuerzo para desplazarlo. Y eso fue el *aggiornamento*, un intento de modernizar la Iglesia, pero que se haría con deformaciones y mentiras, así como con el auxilio de una ideología secular que no sólo se quedó obsoleta muy pronto, sino que haría perder espiritualidad a una fe que, del atardecer a la aurora, se volvió mundana. Y el fracaso está a la vista de todos: nada menos moderno hoy día que la Iglesia católica.

Como el gato de mi infancia, la modernización fue un vendaval que pasó por el templo, derribando todo cuanto encontraba en su camino y dejando a su paso un gran desorden. Pero todavía hoy los teólogos continúan sumidos en el bizantino debate sobre si lo que debe hacerse es modernizar el cristianismo o cristianizar la modernidad, un dilema que a mi juicio es un callejón sin salida. En primer lugar, por la rigidez de una institución medieval que, si en verdad quiere modernizarse, debe dar marcha atrás en demasiadas cosas, tantas, que el catolicismo cambiaría de sustancia. Y en segundo, porque los fieles de este nuevo siglo, más educados que los del anterior, no se dejan conducir hoy día por quienes basan su prédica sólo en retóricas y sofismas.

Entretanto, el Alto Clero refleja en sus enojos la fatiga para mantener el ritmo que lo moderno va marcando en todos los aspectos de la vida humana. La doctrina social de la Iglesia, decía Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis*, no es una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Pero es obvio que el Vaticano no puede responder a esas realidades y que cada día conecta menos con las preocupaciones de los católicos. Y sus monótonas críticas sólo son el reflejo de su incapacidad para digerir el aluvión de innovaciones con que la modernidad atosiga a los intelectuales de la Iglesia. Sostener, de otra parte, ese ritmo acelerado de cambios supone alterar la Tradición con frecuencia, lo que transmite a su vez esa sensación de falta de fijeza y esa general sospecha de que el catolicismo se ha vuelto una fe acomodaticia y variable que se rige más por lo terrenal que por lo trascendente.

La Iglesia oficial quiso reimplantar en el mundo moderno valores y doctrinas que pertenecían a la Antigüedad. No pudo. Y hoy, debilitada espiritualmente y sin recursos, parece estar condenada a ser, recordando al cardenal O'Connor, sólo una contracultura. Ignorante y supersticioso en los estratos populares, indiferente en las clases altas y medias, el catolicismo es hoy una fe fría desde cuyos púlpitos se imparte una doctrina social obsoleta. De hecho, sólo una minoría de fieles simpatiza con una Jerarquía que divulga a diario admoniciones y prejuicios sobre el control de la natalidad, el divorcio, los homosexuales o la propiedad privada y que impide a la mujer ejercer la totalidad de sus derechos.

Ahora bien, ¿tenía el Alto Clero otra salida que intentar la reforma de la Iglesia? No, no la tenía. Su problema fue que a esa reforma siguió el disenso, luego un cisma, más tarde una contrarreforma y, por último, una creciente desconfianza en los fieles que observaban cómo el estropicio en el altar no tenía compostura. Desajustes como la minada autoridad del Papa no podrán rescatarse con oraciones ni con exaltaciones devotas. Buena parte de los pastores y la grey no le obedecen. El catolicismo estadounidense tiene poco que ver con el de la India o el Congo.

El Magisterio pontificio se imparte según la peculiar interpretación que le dan las distintas conferencias episcopales. Y así la fe se encamina hacia un catolicismo a la carta del cual el Papa futuro podría ser una figura simbólica o el monarca que reina, pero no gobierna. Sólo el depósito de la fe, los dogmas y los misterios, permitirá en los años por venir que los distintos catolicismos se parezcan.

Asegura el Alto Clero que la confesión católica responde a una evangelización integral y a un compromiso con el orden temporal, pues, si bien la misión de la Iglesia es religiosa, también sugiere “*ciertas luces*” que contribuyen a que los hombres vivan mejor su condición humana. Pero esas luces se han extinguido o no sirven para alumbrar los problemas del hombre moderno. Prueba de ello es que la Iglesia pierde a diario fieles y recursos humanos y, a ese paso, no es difícil pronosticar que su *dimensión real* se termine reduciendo a unos pocos cientos de millones de fieles para los cuales hay cada día menos sacerdotes. Tal sería el verdadero tamaño de una fe que no pudo reconciliarse con la modernidad por la sencilla razón de que, hacerlo, habría supuesto negarse a sí misma y convertirse en otra diferente.

HACE UNOS AÑOS, QUISE VISITAR AQUELLA IGLESIA de mi infancia donde, al margen del episodio del gato, acaso viviera los momentos más felices de mi fe, un hermoso templo de planta románica, paredes de piedra y ladrillo y campanario mudéjar. Estaba cerrada. El convento había sido clausurado por falta de monjas y no había párroco que atendiera el culto. Entonces me vino a la memoria la frase del agustino Robert Adolfs que abre las páginas de este libro. Y no pude por menos de sentir una punzada en el corazón, pues, al cabo, las creencias tienen un poso emotivo que sólo las ideas y la edad transforman, pero que por una u otra razón se echan a veces de menos.