

AL CESAR, LO QUE ES DEL CESAR (*)

POR

JOAQUÍN AGUIRRE BELLVER

I

Allá por los días de la llamada «transición política», durante un debate en el Congreso, el diputado señor Carrillo, jefe de la minoría comunista, respondió a las palabras de otro miembro de la comisión en la siguiente forma:

—El discurso que acabo de oír me recuerda el dogma de la Santísima Trinidad en una cosa: no he comprendido una sola palabra.

En mi condición de cronista del debate tomé nota de aquella finta dialéctica, así como de las risas con que fue acogida. No recuerdo si luego pasó a mi reseña periodística de la sesión. Pero se me quedó grabada, y me hizo meditar acerca de una cuestión que venía planteándome hacía tiempo; desde que tuve que repasar los Evangelios para hacer, por encargo de una editorial, un relato destinado a los niños. Resumo esa cuestión en dos puntos:

Primero. ¿A qué se debe que el cristianismo, cuya esencial aportación teológica al Antiguo Testamento ha sido la presencia trinitaria, haya abondado tan poco en ese terreno?

(*) El texto de esta conferencia fue conocido por su Eminencia el Cardenal Primado que, en una atenta carta me hace constar que Jesús repite con insistencia las ideas fundamentales de algunos discursos. Don Marcelo me remite a los capítulos 12 y 15 de San Juan. Esto es así, y me obliga a pensar que en ese punto me refiero a repeticiones adjetivas en materia de estilo literario, y no de ideas. He preferido conservar el texto tal como fue leído haciendo esta precisión.

Segundo. ¿Es posible avanzar más, o debemos limitarnos a considerar cerrado el tema bajo la llave del misterio absoluto?

Ese fin de semana repasé los apuntes manuscritos de mi lectura de los Evangelios, y me encontré con una referencia, bajo interrogantes, a un capítulo de San Juan, aquel que recoge el diálogo de Jesús con los discípulos, durante la última cena, una vez que Judas hubo salido de la reunión. Más concretamente, el párrafo subrayado era el que recoge la pregunta de Santo Tomás. Lo releí.

Acababa de decir Jesús aquellas palabras desconcertantes: «Cuando yo me haya ido, y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os llevaré conmigo; para que donde yo estoy estéis vosotros. Porque para ir allí donde yo voy, vosotros conocéis el camino». Entonces, Tomás la interpela: «No sabemos a dónde vas; ¿cómo, entonces, podremos conocer el camino?».

Responde Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora lo conocéis y lo habéis visto».

Entonces interviene Felipe: «Señor, muéstranos al Padre, y con eso basta». Jesús contesta insistiendo en la misma idea de la identidad entre el Padre y él, en que moran el uno en el otro, y en que el Padre está actuando a través del Hijo. Los apremia: «Creedlo, al menos, por las obras».

Sigue el apasionado diálogo en la forma conocida de todos. Pero a mí me atraían de forma especial aquellas tres palabras: «camino», «verdad» y «vida». ¿Eran unas palabras indiferentes, con mero valor de adjetivos acumulados en elogio de sí mismo, de su misión? ¿Podía Jesús haber utilizado otras cualesquiera?

En mi calidad de filólogo, estudioso de los estilos literarios, había reparado en un hecho: Jesús habla siempre con las palabras estrictas, sin exceso retórico alguno, y adjetiva muy raramente. Por tanto, resultaba extraña en él esa reiteración de términos.

Había en mi carpeta de viejos apuntes una palabra subrayada: la palabra «verdad», seguida de una acotación. Para mí, Jesús no le daba el sentido filosófico o jurídico a que estamos

acostumbrados en oradores y escritores; pero tampoco, exactamente, el sentido que se reitera en el Antiguo Testamento, donde la verdad de Dios es su fidelidad a las promesas; más que verdad, veracidad.

Recordé aquella sentencia terminante: «La verdad os hará libres», también recogida por San Juan. Recordemos el párrafo literal: «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos, y la verdad os hará libres». Cuando los judíos le objetan que jamás han sido esclavos, Jesús responde que el pecado nos convierte en siervos, y añade: «Si el Hijo os liberta, seréis verdaderamente libres».

Ahí, a mi modo de ver, ahí estaba el verdadero sentido de la palabra «verdad» en labios de Jesús. Su equivalente más ajustado es la palabra «redención». Por tanto, cuando Jesús habla de la verdad está considerando que la verdad por antonomasia es el gran misterio del hombre que va a ser redimido, liberado por Dios al precio del sacrificio de su Hijo.

En mi indagación había llegado a un apasionante cruce de sendas. ¿Qué significaban, en ese caso, los otros dos términos, «camino» y «vida»? ¿Se trataba de meros sinónimos? Deseché esa idea por el motivo expuesto anteriormente: Jesús nunca es reiterativo en su expresión; amplía, pero no reitera. Y recurrí al argumento del discurso que el maestro estaba exponiendo cuando, según el relato de San Juan, Tomás lo interrumpe. Se trata del tema trinitario, de identidad entre las tres divinas personas.

¿Podría tratarse de una alusión a ellas? Si la verdad es él mismo, Jesús, que va a llevar a cabo la redención en la que está pidiendo fe a los discípulos, ¿podría referirse con la palabra «camino» al Espíritu Santo? Evidentemente, sí. Desde el Antiguo Testamento, el «espíritu» es el soplo que alienta en el camino hacia la tierra prometida, la señal, la guía, el ánimo que incita a creer, a confiar; en suma, a caminar. No tiene nada de extraño, pues, que, aprovechando la expresión de su interlocutor, como Jesús hacía tan frecuentemente, empleara la palabra «camino»

como símil del Espíritu Santo, de quien estaba diciendo que quedaba con los discípulos, y los guiaría.

Y, en ese supuesto, la palabra «vida», ¿podría referirse al Padre celestial, asimilado tradicionalmente a la creación del universo? También tenía sentido; el Padre es, por encima de todo, el creador de la vida.

Así, pues, no se trataba de unas palabras arbitrarias; cuando Jesús, dentro de su discurso trinitario en la última cena, responde a Tomás, está diciendo que él es realmente las tres personas. «Camino» equivale a Espíritu; «verdad» equivale al Hijo encargado de la redención; «vida» equivale al Padre que creó y otorgó ánimo, alma, a los seres creados. Eso, al menos, resultaba de mi indagación de escritor y filólogo enfrentado al texto de San Juan, el más trinitario de los evangelistas.

II

Estoy narrando antes que exponiendo; en esta charla he querido que siguieseis los pasos que me llevaron a la construcción de mis dos libros de ensayo sobre temas teológicos: «Sin miedo al futuro» y «La conciencia de los políticos». Si lo hago así es para que mis palabras vayan desprovistas de toda intención de dogmatizar. Se trata de una mera indagación dentro de un espacio que se nos presenta como misterioso; pero no olvidemos que, por definición, ha de ser un espacio, un misterio habitado.

Debo reconocer que ya me daba por satisfecho con aquellas primeras conclusiones cuando la lectura de San Pablo indujo en mí una sospecha súbita. Fue al reparar en que el apóstol de los gentiles reducía el cristianismo a una tajante formulación asimilable terciaria: «Ya sólo hay estas tres cosas: fe, esperanza y caridad. De las tres, la más importante es la caridad».

Me pregunté si semejante aserto respondería a los términos de la definición de Jesús en la última cena: Padre-Vida, Hijo-Verdad, Redención, y Espíritu Santo-Camino.

Una relación se me aparecía como evidente: la fe es respues-

ta a la verdad, en relación de causa a efecto. Es decir, la fe es adhesión a la verdad de la redención cristiana. Ateniéndonos a las palabras de Jesús citadas antes, es la fe en la verdad que nos hace libres. No a la verdad filosófica o jurídica, sino a la verdad suprema de que Dios ha dignificado al hombre mediante su encarnación humana. Fe en la verdad de la redención.

El segundo paso era una mera consecuencia: la esperanza se corresponde con el camino que se realiza bajo el soplo del Espíritu. Realmente, no cabe mejor definición para la esperanza que el aliento que recibe el caminante; estamos de nuevo ante una metáfora vigente en el pueblo israelita desde la travesía del desierto. Por si esto fuera poco, todas las referencias de Jesús al Espíritu Santo podrían resumirse en la idea de un manantial de esperanza.

¿Se podía establecer, asimismo, una relación entre los otros dos terceros términos, es decir, Padre-vida y caridad? Sin duda, la vida, según todos los testimonios bíblicos y evangélicos, es consecuencia de un formidable acto de amor. Utilizando una expresión de los científicos modernos, un «big bang» del amor divino.

Por tanto, resultaría que ese cuerpo de tres dimensiones de los valores cristianos formulado por San Pablo es un trasunto de la trinidad divina en sus formulaciones de camino, verdad y vida. Cuando esos valores se conjugan, reproducen espiritualmente la fusión del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Una consideración me llenó de gozo. Ahora me explicaba cosas que se me presentaron siempre como un atrayente misterio; por ejemplo, la experiencia mística. Tal como testimonian nuestros santos más preclaros, si se logra habitar en su plenitud, esos tres valores, fe, esperanza y caridad, se asciende efectivamente a una existencia de proporciones incalculables, donde lo terrenal queda absorto, y hasta se confunde con lo divino. ¡Cómo me supieron a gloria, entonces, los escritos de Teresa y Juan de la Cruz, los santos que tantas veces consiguieron traspasar la gran frontera por las tres puertas de esas virtudes conjugadas!

Lo mismo que el camino, la verdad y la vida constituyen las dimensiones divinas, fe, esperanza y caridad constituyen, como

una continuación, las tres dimensiones del espíritu humano; a su imagen y semejanza.

Todo ello, sin olvidar la advertencia de San Pablo: la caridad es lo más importante. Es decir, que tanto la fe como la esperanza, sin el aliento de la caridad, quedarían secas; lo mismo que, sin el amor del Padre, no tendría sentido el soplo del Espíritu ni se comprendería la obra de la redención. El apóstol llega a más; llega a afirmar que muchos cristianos se sorprenderán en la hora del juicio porque sobre ellos tendrán preferencia los gentiles que, utilizando su razón natural, encontraron y recorrieron la senda del amor.

Es decir, que la puerta es sólo una, con tres arcos; pero sólo se franquea por la caridad. He ahí la llave que efectivamente enlaza las esencias cristianas con la trinidad divina; de ahí, en suma, la explicación de la obediencia filial de Jesucristo al Padre.

III

Insisto en que, aun durante las situaciones más comprometidas en que se encontró a lo largo de su presencia pública, Jesús no utilizó palabras vanas. Cuando, durante un debate planteado en plena calle, toma en la mano una moneda y responde: «Dad al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios», no estaba limitándose a salir del paso. Lo digo porque a veces, en la glosa de ese pasaje, la interpretación suele quedar reducida a ponderar la habilidad dialéctica para escapar de una trampa. Cuando hay mucho más que eso.

En mi calidad de cronista del mundo político, testigo durante muchos años de comportamientos y actitudes por parte de hombres cercanos a los centros del poder, me inquietaban esas palabras de Jesús. Realmente, suponen el trazo de una frontera entre lo religioso y lo político. Y, quizás, entre lo privado y lo público.

Mi planteamiento era el siguiente: ¿qué ocurre cuando un cristiano, un hombre adscrito a «lo que es de Dios», pasa a integrarse en «lo que es del César»? Más aún; si él mismo llega a

ser César, ¿queda por eso, automáticamente, separado de «lo que es de Dios»?

No era una pregunta nueva; el tema del príncipe, del político cristiano tiene una tradición que abarca veinte siglos, y atraviesa por todas las situaciones específicas del entendimiento del poder. A partir, sobre todo, del Renacimiento, se produce una interpretación radical de esa frontera trazada por el mismo Cristo, y surge con una fuerza arrolladora la idea de que la conducta del César no tiene nada en común con la conducta cristiana. ¿Cómo se puede exigir a un gobernante que opere en función de la fe, la esperanza y la caridad?

La primera respuesta plenamente negativa se debe a Maquiavelo; el príncipe no tiene otra exigencia moral que la conservación y el aumento de su poderío. Aquel planteamiento pone en pie a los pensadores católicos, que disparan contra el pensador florentino todas sus baterías dialécticas.

Pero, a partir de entonces, con amparo en el relativismo protestante, se produce un avance arrollador desde las posiciones de Maquiavelo. La sociedad es territorio del César y no de Dios; no existe la moral pública, sólo existe la ley; la ética es un valor subjetivo, y, por tanto, de ejercicio meramente privado; el Estado debe ser, por definición, indiferente en esa materia. Hasta llegar a formulaciones de enemistad radical, según las cuales sólo es válida la conciencia social, toda moral privada es peligrosa para la comunidad, y debe ser perseguida.

Sin embargo, no es Maquiavelo el pensador que fundamenta esa ofensiva de los tiempos modernos en su lucha contra la ética cristiana; Maquiavelo era un mero estratega. El gran salto tiene una fecha clave, la de 1813, en que Goethe descubre un viejo libro, *El tratado teológico-político*, escrito en 1670 por Benedictus de Spinoza, un judío portugués emigrante en Holanda. Esa obra había quedado en el olvido; Spinoza y sus publicaciones fueron sañudamente perseguidas tanto por los judíos como por los calvinistas, que coincidieron en considerarlo heterodoxo. Goethe llama la atención acerca de la importancia de aquel mensaje, que pasa de la estrategia a la doctrina. A partir de entonces,

las ideas de Spinoza sustituyen por superación a las de Maquiavelo.

Spinoza no limita al príncipe el derecho al poder, sino que lo considera inherente a todo ser humano. «El poder de la naturaleza —dice— es el mismo poder de Dios, que tiene derecho a todo». Esa definición de Dios como quien tiene derecho a todo, y su trasposición a la naturaleza, lleva a la conclusión de que el Estado es la encarnación de ambos. Y, ¿qué es el Estado? La encarnación del afán de poder. Terminantemente, Spinoza afirma: El derecho natural de cada hombre no se determina por la razón, sino por el deseo y el poder». Y el Estado es la consumación de ese derecho.

Hay una conclusión de Spinoza cuya trascendencia había de ser enorme, y en su desarrollo ha producido las diversas concepciones del Estado en estos siglos: desde las democracias burguesas a las democracias populares o comunistas, sin excluir los nacionalismos y aun los racismos. Leo el párrafo textualmente: «Cada cual trasfiere a las sociedad todo el derecho que posee; el derecho de dicha sociedad se llama democracia; de donde resulta que estamos obligados a cumplir los mandatos de la potestad política suprema, ya que quien ha cedido a otro su poder de defenderse le ha cedido su derecho natural, y él, por sí mismo, decidió obedecerle en todo».

Pues bien, de esos «todos» de Spinoza nacen los totalitarismos de cualquier orden que vienen sufriendo las generaciones modernas; hasta, curiosamente, el totalitarismo natutista, basado en la idea, antes citada, de que «el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios». El carácter común de estos totalitarismos reside en la imposición de la sociedad y del Estado sobre el hombre.

Antes de seguir adelante debo recordar que, en *Benedictus* de Spinoza, la palabra «democracia» no tiene el sentido que hoy le damos, sino un valor etimológico estricto del gobierno del pueblo»; pensemos que su libro se escribió en pleno siglo XVII. Pero eso no obsta para que sus lectores de los siglos siguientes la tomaran en aplicación a las democracias burguesas y otros regí-

menes políticos, sacando en consecuencia que, una vez obtenida la cesión de poderes por el pueblo, éste había cedido a los mandatarios su derecho natural, y debía limitarse a obedecerlos «en todo». Es la consecuencia que saca Hitler de su victoria electoral; es la consecuencia que saca de la mayoría en las urnas cualquier partidismo político excluyente.

Pues bien, el choque de esas concepciones de la «democracia totalizadora» con el cristianismo es frontal, y no vale tratar de enmascararla o disimularla. ¿Por qué? Porque el cristianismo es la liberación, la exaltación, me atrevería a decir que es la divinización del hombre. En el cristianismo no se trata sólo de que el hombre es «imagen y semejanza» de Dios, sino de que Dios se ha hecho a imagen y semejanza del hombre; ha encarnado en hombre. Por tanto, cuando se habla de derecho natural, habrá que pensar que esa naturaleza es divina.

«A Dios, lo que es de Dios; al César, lo que es del César»; pero al hombre, lo que es del hombre. Me refiere a su dignidad de hijo de Dios, redimido por Dios. Algo que no puede apropiarse ninguna sociedad, ninguna autoridad, ningún Estado.

No nos dejemos engañar; he ahí la pugna esencial entre los regímenes modernos y el cristianismo. No estamos sólo ante un sujeto de deseos y de poder, como sostiene Spinoza; sino ante un ser cuya naturaleza está enraizada con el espíritu. Si los cristianos dimitiesen de esa afirmación habrían dejado de serlo. Siempre, siempre, la defensa del hombre. Bien mirado, el cristianismo no es otra cosa que un acto de redención.

IV

Desde un punto de vista cultural, social y político, lo que el cristianismo realizó con su acto de presencia en el mundo fue una conquista de la dignidad humana cuya primera batalla terminó en la abolición de la esclavitud. Y esa conquista se hizo respetando de forma exquisita los terrenos del César; hasta tal punto, que hoy son muchos los que reprochan a los cristianos

aquel mandato paulino de que el siervo obedezca a su señor. La carta de San Pablo a Filemón, donde se acepta su señorío sobre el siervo Onésimo, constituye para algunos un motivo de escándalo. La Historia no tardaría en demostrar que la dignificación del hombre por la redención cristiana era de tal entidad que bastaba para demoler aquella situación de injusticia flagrante.

Aunque eso, así como la extensión de la ciudadanía, fue sólo el aspecto más llamativo de aquella trasmutación social. Hay otro, no menos, y quizá, más importante: el establecimiento del amor como vínculo del matrimonio y la familia; con la consecuencia de la dignificación de la mujer en cuanto esposa y en cuanto madre.

Pero volvamos a las cuestiones que nos habíamos planteado como punto de partida; es decir, a la presencia de los valores cristianos en la vida pública.

Empecemos por decir que el cristianismo no es una ética. Claramente lo sostiene San Pablo al afirmar que la redención ha superado los mandamientos bíblicos en la conjunción de los tres valores fecundantes: fe, esperanza y caridad.

Si eso es así en «lo que es Dios», ¿tendrá el cristianismo una ética peculiar para la vida pública? Esta cuestión era primordial para la comprensión del espectáculo político que yo contemplaba a diario. Desde mis adentros me resistía a aceptar que la conjunción de valores trinaros se transformase, para el César, en una serie de mandamientos concretos: esto sí, aquellos no, con una casuística interminable.

Porque, desde luego, no se puede ir a la vida pública con el imperativo de la fe, la esperanza y la caridad. Según dejó claro Jesús, se trata de un mundo, de una esfera distinta.

Sólo que el cristiano, al acceder a la responsabilidad pública, no puede despojarse de esos valores como quien se quita un ropaje para ponerse otro; de alguna forma tienen que manifestarse en su conducta. Así de compleja es esa materia.

La reflexión me llevó inmediatamente a aceptar un hecho; en su vida pública, el cristiano debe tener como objetivo esencial aquello que fue el móvil de la redención: dignificar al hombre.

A eso obliga la fe, la creencia en la suprema verdad de que Dios encarnó en Jesucristo redentor.

Ningún jefe de Estado, ningún político, ningún empresario, ningún trabajador que se consideren cristianos, ninguno, en su acción sobre la sociedad humana, debe olvidar que su imperativo es la dignificación de los demás hombres.

Más aún; para el cristiano, la razón de ser de la sociedad humana es exactamente ésta: la forma de avanzar en común apoyándose mutuamente, por el camino hacia la dignidad.

En su discurso ante el areópago de Atenas, San Pablo dice que Dios «estableció las fronteras entre los pueblos para que busquen a Dios y, aunque sea a tientas, lo encuentren». Esa idea de las sociedades, de los pueblos en busca de Dios nos ofrece el auténtico objetivo de la fe del cristiano en la vida pública: redimir, dignificar.

Si la fe implica afán de redención, ¿cuál será entonces, en la vida pública, el trasunto de la caridad? Sin duda, el espíritu de justicia. Justicia y caridad se funden hasta ser sinónimas en todas visiones cristianas de la gran cumbre de los tiempos; lo que se inició en un acto de amor concluye en un acto de justicia. Asumiendo la estimación del apóstol de los gentiles, deberíamos añadir: «la justicia es lo más importante». La dignificación del hombre debe hacerse principalmente desde el ejercicio de la justicia. Una justicia que, en el cristiano como en el Dios creador y redentor, surge de un impulso de caridad.

Y, a todo esto, ¿dónde queda la esperanza? ¿Cuál ha de ser su manifestación? Encontré la respuesta, asimismo, en San Pablo: «Cristo nos ha hecho libres», y también, «habéis sido llamados a la libertad». El apóstol hace sobre este punto una advertencia: «Pero cuidado con tomar la libertad como pretexto para servir a la carne». Ese cuidado se toma esencialmente al conjugar la libertad con la justicia que debe presidir toda acción pública, y situar ambas de cara la dignificación humana.

Por tanto, nada de mandamientos; en la vida pública del cristiano se trata de ejercitar una trinidad de valores donde justicia y libertad se compenetran para enaltecer al hombre. He ahí

la bandera, propuesta por la fe; he ahí los instrumentos, propuestos por la caridad y la esperanza.

Me pregunté muchas veces si esa trilogía de valores no sería, simplemente, una definición de la política en cuanto tal. Creo que sí; más aún, creo que finalmente se disiparán las brumas que han nublado el horizonte de estos siglos, y sólo tendrá cabida aquella política que aliente y procure la dignidad del hombre.

Desde planteamientos tan elementales, produce dolor contemplar el desconcierto reinante en los Estados y las sociedades de nuestros días, cuando unos creen haber conseguido un mundo perfecto declarando libres a los ciudadanos, mientras otros creen haberlo logrado declarándolos iguales. Como si pudiese haber libertad auténtica sin justicia; como si la justicia pudiera ser sustituida por su caricatura, la igualdad.

Sospecho que todo el error procede de un aserto filosófico al que antes aludimos, y que considera al hombre mero sujeto de deseo y de poder. Es ahí, en ese terreno, donde está planteada la batalla contra el cristianismo. A la Iglesia no le está permitido invadir «lo que es del César»; ni su misión consiste en proponer las mejores fórmulas políticas para conjugar libertad y justicia en cada ocasión, en cada régimen. Sí le corresponde, inexcusablemente, la proclamación de la dignidad humana, y la denuncia de su violación.

Así como a los cristianos corresponde la búsqueda permanente de la difícil conjunción de justicia y libertad en su actuación pública, por muy modesta que sea. No existe una fórmula exasta: cada tiempo es distinto, cada cultura tiene unos condicionamientos diferentes. Lo único invariable es el afán de que los pueblos busquen a Dios y, «aun a tientas, lo hallen».

Al político que no comprende una sola palabra del dogma trinitario habría que decirle: «Busca la dignidad del hombre, procúrale justicia en libertad. A lo mejor, siguiendo ese camino que dicta la razón natural, llegas antes que muchos políticos cristianos al encuentro definitivo con la verdad que ignoras». Ya San Pablo avisó que en este terreno se han de producir grandes sorpresas.